



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

**„Das Dostoevskij - Bild
im Werk von Lev Šestov“**

Verfasserin

Viola Karin Gubo

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im September 2008

Studienkennzahl laut Studienblatt
Studienrichtung laut Studienblatt
Betreuer

A243 361
Slawistik / Russisch Diplom
Univ.-Prof. Dr. F.B. Poljakov

Leben heißt – dunkler Gewalten
Spuk bekämpfen in sich,
Dichten – Gerichtstag halten
über sein eigenes Ich.

Henrik Ibsen

„Некоторые, очень немногие, чувствуют,
что их жизнь есть не жизнь, а смерть.“

Н.В. Гоголь

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung

1.1. Zu den Aufgaben und Zielen dieser Arbeit.....	5
1.2. Warum philosophische Literaturrezeption?.....	6
1.3. Zum äußeren Leben Lev Šestovs.....	9
1.4. Ausblick.....	13

2. Hauptteil

2.1. Zur besonderen Sprache Lev Šestovs

2.1.1. Das Problem der Sprache.....	16
2.1.2. Beispiele für Lev Šestovs Handhabung der Sprache.....	19

2.2. Zur Philosophie Lev Šestovs.....

2.2.1. Über Lev Šestovs Umgang mit der Literatur.....	28
2.2.2. Zu den Grundgedanken der Šestovschen Philosophie.....	36

2.3. Lev Šestov und Dostoevskij

2.3.1. Dostoevskij in den Werken Lev Šestovs.....	47
I. Dostoevskij und Nietzsche.....	51
II. Apotheose der Losgelöstheit.....	68
III. Die Gabe der Prophetie.....	75
IV. Sola Fide.....	79
V. Potestas Clavium.....	81
VI. Die Überwindung der Selbstevidenzen.....	86
VII. Der Heilige Augustinus.....	99
VIII. Kierkegaard und Dostoevskij.....	100
IX. Über Dostoevskijs Überzeugungswandel.....	104
X. Athen und Jerusalem.....	110
2.3.2. Lev Šestovs Dostoevskij-Bild.....	114

3. Schlussgedanken.....

4. Образ Ф.М. Достоевского в творчестве Льва Шестова

Ein Überblick in russischer Sprache.....	129
------------------------------------------	-----

5. Literaturverzeichnis.....

141

1. Einleitung

1.1. Zu den Aufgaben und Zielen dieser Arbeit

In dieser Arbeit sollte auf keinen Fall der Versuch unternommen werden, ein weiteres, auf wahre Auslegung der Werke und Anschauungen prägendes Bild von Fedor Michajlovič Dostoevskijs Weltanschauung zu schaffen. Es gilt allein Lev Šestovs Ansichten zu Dostoevskij als Schriftsteller und geistig Suchender herauszuarbeiten, seine ganz persönliche Wahrnehmung Dostoevskijs auszuforschen und darzustellen. Diesen Ausführungen sollen zunächst einige Betrachtungen vorangeschickt werden über die Art und Weise, wie Šestov Sprache gebrauchte und formte; zumal die Sprache, als das Mittel seiner Gedankendarstellung, Šestov unweigerlich an Grenzen bringen musste und nicht selten der Grund für enorme Missverständnisse und Stein des Anstoßes für viele seiner Kritiker war. Da seine besondere Handhabung von Aphorismen von vielen Zeitgenossen und kompetenten Kritikern als etwas ganz besonderes gewertet wurde und wird, soll darauf in einem eigenen Kapitel (2.1.) gesondert eingegangen werden. Zu der oft gestellten Frage, unter welchen Gesichtspunkten Šestov als Literaturkritiker zu bezeichnen ist, gibt Kapitel 2.2.1. eine Darstellung seiner methodischen Ansätze. In Kapitel 2.2.2. wurde eine Annäherung an die Grundzüge seiner Philosophie versucht, wobei es allerdings ein ähnlich aussichtsloses Unterfangen wäre, Šestovs philosophisches Denken und Werk in ihrer Gesamtheit darstellen zu wollen, wie Dostoevskij endgültig und erschöpfend zu interpretieren. Jedoch soll, wie der Titel der Arbeit bereits ankündigt, Šestovs Werk (Kapitel 2.3.1.) systematisch nach Aussagen zu Dostoevskij durchforstet werden. Vielleicht gelingt es auf diesem Wege, – gewissermaßen durch das „Prisma Dostoevskij“ – einen Blickwinkel zu eröffnen, welcher zu der Šestovschen Philosophie einen fruchtbaren Zugang ermöglicht. Eine Zusammenfassung der Einsichten zu Šestovs Dostoevskij-Bild findet sich unter 2.3.2. In Kapitel 3. sind in den Schlussgedanken die Erkenntnisse der vorliegenden Arbeit zusammengefasst und unter Punkt 4. findet sich ferner ein Überblick in russischer Sprache.

Einige Hinweise zur äußeren Form: Die Umschrift der russischen Namen erfolgte nach den üblichen Regeln der wissenschaftlichen Transliteration. Auf eine Eindeutigung selbst der gängigen Namen wurde verzichtet, daher Šestov (nicht Schestov) und Dostoevskij (nicht Dostojewskij). Angaben zu Zitaten wurden nach dem Modell (Autor:Seite) getätigt. Handelt es sich aber um Zitate aus dem Werk von Šestov, gilt (Werkkürzel:Seite). Die Kürzel sind der Literaturliste ab Seite 141 zu entnehmen. In der Bibliographie erscheinen nur Werke, die (wie etwa durch Zitate) unmittelbar Eingang in diese Arbeit fanden. So wurden

die Werke Dostoevskijs nicht aufgeführt, obwohl sie natürlich wesentlich waren; vor allem die Tagebücher, die „Puškinrede“ und die späten Romane. Auch Hilfswerke zum Thema Philosophie im Allgemeinen und zu Dostoevskij im Besonderen waren zwar bisweilen unabdingbar als Hintergrundliteratur, zeigten sich darin jedoch austauschbar. Stellvertretend seien genannt: Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie* in zwei Bänden, erschienen im Herder Verlag, oder Lauth, Reinhard: *Ich habe die Wahrheit gesehen. Die Philosophie Dostojewskis in systematischer Darstellung*, R. Piper&Co. Verlag, München 1950. Was die im Internet vorhandene Literatur von und über Šestov betrifft, so ist es um die Verfügbarkeit von Šestovs Werken dort wesentlich besser bestellt als in der realen Welt. Sowohl auf der offiziellen Lev Šestov Website, die an der Universität Glasgow von der „Lev Šestov Studiengesellschaft“ betreut wird, als auch auf dem russischen Internetportal *Vechi*, einer virtuellen Bibliothek russischer, vorwiegend religionsphilosophischer Literatur, sind nicht nur sämtliche seiner Schriften in vertrauenswürdiger Qualität und in mehreren Sprachen abrufbar, sondern auch weiterführende Texte zu Šestov, zu Veranstaltungshinweisen der „Lev-Šestov-Gesellschaft“ sowie deren Veröffentlichungen (wie *The Lev Shestov Journal*) zu finden.

Um trotz der nicht immer leicht fassbaren Materie einen flüssigen Lesefluss zu gewährleisten, wurde der Text fast durchgehend in Deutsch abgefasst. Da die Zitate im russischen Original interessierten Lesern dennoch nicht vorenthalten werden sollten, finden sie sich in den Fußnoten. Die Übersetzungen dieser Zitate wurden, wenn keine anderweitigen Literaturhinweise gegeben sind, ausnahmslos von der Autorin selbst ausgeführt.

1.2. Warum philosophische Literaturrezeption?

Schon immer in der Geschichte bestand eine enge Verbindung zwischen Philosophie und Literatur, nicht zuletzt deshalb, weil die Philosophie sich nach außen hin der gleichen künstlerischen Ausdrucksformen bedienen muss wie die Literatur. Was diese Verbindung im Russland des 19. Jahrhunderts bis hin zur Revolution zudem stärkte war die Tatsache, dass sich dort jegliche Philosophie im Wesentlichen außerhalb des akademischen Raumes entwickelte. Während der Regierungszeit Nikolaus I., der für Šestovs philosophische Entfaltung in Russland bedeutsame Zeitraum, war Philosophieunterricht an den Universitäten des russischen Imperiums völlig untersagt. (Vgl. dazu u. a. Mareeva:152.) Die Philosophie wurde infolgedessen von freien Schriftstellern, die sich dies leisten konnten, in

privatem Rahmen gepflegt. So nimmt es nicht Wunder, dass die russische philosophisch-religiöse Bewegung Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts – überhaupt eine in dieser Hinsicht einzigartig vielfältige Periode innerhalb der Geschichte des russischen Geisteslebens – ganz wesentliche Impulse aus der Literatur erhielt. Besonders wertvoll in dieser Hinsicht zeigten sich die Werke Lev Tolstoj und Michail Dostoevskij, denen nicht nur Lev Šestov, sondern auch Dmitrij Merežkovskij, Sergej Bulgakov, Nikolaj Berdjaev, Vjačeslav Ivanov, Ivanov-Razumnik, Semen Frank, Nikolaj Losskij und andere, ganz maßgeblich die Anregungen für ihre Gedankengebilde verdankten.

Durch Lev Šestovs ganzes Leben hindurch lässt sich jene starke Verbundenheit zur Literatur erkennen, die sich in seiner Herangehensweise an alle philosophischen Gedankenauslegungen widerspiegelt: So bezeichnet er auch Shakespeare als seinen ersten Lehrer der Philosophie (vgl. den Nachruf auf Husserl (SuO:416)). Anlässlich des Jubiläums 1899 hatte Šestov ein Essay zu A.S. Puškin verfasst, welches seine frühen Anfänge aufzeigt. Die große russische Literatur von Puškin bis Dostoevskij und Tolstoj sei als eine Art heilige Schriftensammlung zu betrachten, gewissermaßen als Glaubensquell (s. UiO:343). Er entwickelt eine Genealogie (UiO:331ff) mit Puškin als heiligem Stammvater und großem Lehrer, dessen hohes Erbe durch die Jahrhunderte vom Vater an den Sohn weitergeben wurde bis hin zu den weisesten seiner Erben, Tolstoj und Dostoevskij, welche es durch ihre Worte sogar vermochten, den Westen aufhorchen zu lassen. Da sich Šestov um die Veröffentlichung des Essays nicht bemühte und es erst 1960, also lange nach seinem Tode erstmals publiziert wurde, können wir diese Ansätze, was das sein Literaturverständnis angeht, sicherlich als wegweisend verstehen, sollten dabei den sich bald verlierenden theatralisch-salbungsvollen Duktus indessen nicht überbewerten. In so manchem guten Buch sieht Šestov die großen menschlichen Fragen und Ideen jedenfalls lebensnaher behandelt und einfacher dargestellt als in irgendeiner philosophischen Abhandlung: „Aber obwohl ich schon mehrfach darauf hinwies, daß die „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ und der „Traum eines lächerlichen Menschen“ uns erstmals eine „Kritik der Vernunft“ lieferten, – so ist doch alle Welt der Ansicht, daß sie bei zu Kant suchen sei.“¹ (AJ:31/Fussnote) Šestov stellt Dostoevskij's Dialektik auf die gleiche Stufe mit allen anerkannten europäischen Philosophen und betont zudem, dass sich, was den gedanklichen Mut betrifft, nur ganz wenige Auserwählte mit ihm messen können. „Spinoza hätte mit Szenen aus dem „Idioten“ seine Haltung über die Souveränität des Notwendigkeitsprinzips illustrieren können; Luther

¹ „Но, хотя я уже неоднократно указывал на то, что "Записки из подполья" и "Сон смешного человека" впервые дали нам "критику разума", - все по-прежнему считают, что ее нужно искать у Канта.“

sein *De servo arbitrio*. Wenn Darwin im Leben das gesehen hätte, was Dostoevskij gesehen hat, dann hätte er nicht vom Gesetz der Selbsterhaltung, sondern vom Gesetz der Selbstzerstörung gesprochen. Wenn die Historiker und Gnoseologen wie Dostoevskij erzogen worden wären, hätten sie an Stelle des Satzes vom zureichenden Grunde ein Gesetz der völligen Unbegründetheit aufgestellt.“² In fast all seinen Werken finden sich Kernaussagen wie „Wir haben keinerlei Gründe anzunehmen, Kant und Hegel wären höhere Wesen als Lermontov, eher ist es umgekehrt.“³ So müsse man, um beispielsweise das Phänomen des kategorischen Imperativs zu verstehen, eben nicht unbedingt Kant lesen: „Denen, die eine schwache Phantasie und wenig Erfahrung in diesen Dingen haben, empfehle ich Shakespeares „Hamlet“ zu lesen. Er macht gutgläubigen Menschen deutlich, um was, und vor allem, mit welchen Mitteln der Idealismus rang.“⁴ Nicht nur für Unerfahrene galt Šestov diese Herangehensweise als hilfreich. Er behielt sie selbst bis an sein Lebensende bei, wie beispielsweise zu sehen in seinem Aufsatz *Kirkegaard und Dostoevskij* vom Mai 1935⁵ oder an seinem Vortrag zum 25. Todestag Tolstojs (veröffentlicht 1936 unter dem Titel *Jasnaja Pol'ana i Astapovo*). Durch die Arbeit an der Literatur formte Šestov seine eigenen Ideen und gab diesen Gestalt. In einer ganzen Reihe verschiedenster Aufsätze und Abhandlungen beschäftigt er sich mit dem Ideengehalt in Werken vornehmlich russischer aber auch europäischer Schriftsteller, wie dem schon genannten Shakespeare, Puškin, Lermontov, Schiller, Turgenev, Dostoevskij, Tolstoj, Sologub, Čechov und Ibsen.

Oft wird Šestov, der in seinem Denken die unterschiedlichsten Traditionen auf ganz ungewöhnliche Weise ausdrucksstark vereint, unter den russischen „Religionsphilosophen“ vom Anfang des 20. Jahrhunderts als der eigentümlichste angesehen. Frank, Berdjaev und andere Zeitgenossen bezeichneten ihn, von Beginn seiner Karriere an, als großes Original. Man kann tatsächlich behaupten, dass Lev Šestov innerhalb der damals gegenwärtigen russischen und westlichen Strömungen eine Sonderstellung einnahm und bis heute

² „Спиноза мог бы иллюстрировать сценами из "Идиота" свое положение о суверенности принципа необходимости; Лютер свое *De servo arbitrio*. Если бы Darwin видел в жизни то, что видел Достоевский, он говорил бы не о законе самосохранения, а о законе самоуничтожения. Если бы историки и гносеологи воспитывались по Достоевскому, они бы на место закона достаточного основания выставили бы закон полной безосновности.“ (NVI:67f)

³ „У нас нет никаких оснований думать, что Кант или Гегель были существами высшими, нежели Лермонтов, скорее наоборот.“ (Tur:65)

⁴ „Тем, у которых плохое воображение и малый опыт в этих делах, я рекомендую перечесть шекспировского "Макбета". Он пояснит доверчивым людям, чего добивался идеализм и, главное, какими средствами!“ (FT:139)

⁵ „Вы видите, что Достоевский - не хуже, чем Кант и Гегель - сознает смысл и значение тех всеобщих и необходимых суждений, той принудительной, принуждающей истины, к которой зовёт человека его разум.“ (KEF:2)

verteidigt. Damit soll allerdings nicht gesagt sein, dass er eine besonders herausragende Rolle gespielt hätte, vielmehr stand er abseits von seinen Mitphilosophen, lebte und dachte unabhängig vom Geist der Zeit. Für ihn war die Welt seiner Epoche aus den Fugen geraten. Diese Auffassung kann durchaus verständlich erscheinen, wenn man bedenkt, welche großen und bahnbrechenden Entwicklungen und Neuerungen in diese Zeit fallen und alle Lebensbereiche durchdringen – angefangen bei den Wissenschaften und der Technik bis hin zur Kunst –, ganz zu schweigen von den politischen Ereignissen und den wesentlichen gesellschaftlichen Veränderungen. Revolution, Krieg, Psychoanalyse und Relativitätstheorie beeinflussten zwangsläufig Šestovs äußere Lebensumstände, hatten aber keine Macht über sein inneres Leben. „Lev Šestov war ein Philosoph, der mit seinem ganzen Wesen philosophierte und für den Philosophie nicht ein akademisches Fachgebiet, sondern ein Wagnis auf Leben und Tod bedeutete. Er war als Denker ein Einzelgänger. Seine Unabhängigkeit von den ihn umgebenden Zeitströmungen war geradezu erstaunlich. Er suchte Gott, suchte nach der Befreiung des Menschen aus der Gewalt der Notwendigkeit.“⁶ So schreibt Nikolaj Berdjajev über den Kollegen kurz nach dessen Tod in Paris 1938.

1.3. Zum äußeren Leben Lev Šestovs

An dieser Stelle sind einige knappe Notizen zur Biographie vermutlich nicht fehl am Platze, obwohl es wohl kaum einen Denker nach Archimedes gegeben hat, welcher innerlich ebenso unabhängig war von dem ihn umgebenden Zeitgeschehen und dessen Kreise scheinbar dennoch so ungestört blieben von den schweren Prüfungen, die ihm das Leben auferlegte. Geboren wurde Lev Isaakovič Šestov 1866 in Kiev, damals Teil des russländischen Imperiums, als Jehuda Leib Schwarzmann. Bezüglich des Pseudonyms „Šestov“ lassen sich verschiedenste Hypothesen finden. Die (vermutlich) tatsächliche Erklärung findet sich in den Erinnerungen Aaron Štejnbergs, dem Šestov selbst eine sehr komplexe und kabbalistisch Deutung lieferte (vgl. Valevičius:25f). Einen neuen Namen wählte er nicht nur, um sich von seinem Vater, einem strenggläubigen jüdischen Tuchhändler, nach innen hin zu distanzieren, auch nach außen hin musste sich Šestov abgrenzen, wollte er als Denker vor sich selbst und in der damaligen Gesellschaft bestehen. Es wurde oft diskutiert, wie wesentlich Šestovs jüdische Herkunft für sein Denken und Handeln war und ob sie in seinem Leben und Werk

⁶ „Лев Шестов был философом, который философствовал всем своим существом, для которого философия была не академической специальностью, а делом жизни и смерти. Он был одному. И поразительна была его независимость от окружающих течений времени. Он искал Бога, искал освобождения человека от власти необходимости.“ (UiO:5)

nachzuvollziehen sei. Dieses Thema scheint an Brisanz nichts verloren zu haben. (Ein sprechendes Beispiel dafür ist etwa das 2006 erschienene Buch von Michaela Willeke *Lev Šestov: Unterwegs vom Nichts durch das Sein zur Fülle. Russisch-jüdische Wegmarken zu Philosophie und Religion.*) Es soll nicht abgestritten werden, dass ihn seine häusliche Erziehung nachträglich geprägt haben wird und ganz gewiss zwang ihm auch die Führung des Familiengeschäfts rein äußerlich einen Weg auf, den er innerlich für sich ablehnte, aber um der Angehörigen willen dennoch ging. Auch mag Šestov seine „Religionszugehörigkeit“ tatsächlich für eine Außenseiterrolle prädestiniert und seine Denkungsart sich formal und methodisch an der jüdischen Hermeneutik herangebildet haben (vgl. Willeke:76f), doch trotz all dieser Argumente kann ein solch bestimmend-einengender Zugang einem unruhigen Freigeist wie Šestov niemals gerecht werden. Lev Šestov war ein furchtloser Wanderer zwischen den Welten, der nicht vor „fremden“ Gebieten Halt machte. Als er starb, fand man an seinem Totenbett eine offene Bibel und eine deutsche Übersetzung der Veden (s. Armstrong:22). Ganz treffend nannte Ivanov-Razumnik Šestov gerne einen „Weltanschauungsfresser“. Seinen unstillbaren Hunger, seine endlose Suche, bezahlte Šestov mit Heimatlosigkeit, denn auch in der Philosophie – eben doch eine Wissenschaft – sollte er nicht zur Gänze heimisch werden. Andrius Valevičius, Professor für Theologie und Philosophie, der als einer der wenigen zeitgenössischen Forscher zu Šestov gelten kann, zeichnet dazu ein schönes Bild, inspiriert durch einen eigenen Deutungsvorschlag des Pseudonyms Šestov, abgeleitet vom russischen Wort šest' - sechs: Die Ruhe des siebten Tages habe er nicht gekannt (Valevičius:9). Viele, die sich mit Šestov und seiner Biographie auseinandersetzten, haben versucht, ein „Schlüsselerlebnis“ zu finden, das seine unruhige Aktivität und sein Selbstbildnis vom fiebernden Denker erklären könnte. Verschiedenste Vermutungen, angefangen bei einer Entführung im jugendlichen Alter, über das Miterleben eines Pogroms in Kiev in den 1880er Jahren, bis hin zu einer Gehirnoperation, lassen sich finden. (Interessante Vermutungen hierzu hat etwa Boris Groys angestellt, vgl. TiN:XXVf) Falls es ein solches Schlüsselerlebnis gegeben hat, so hat wohl Šestov selbst dafür Sorge getragen, dass es nicht bekannt wurde und nur er selbst sich daran erinnerte⁷.

Als Šestov 1900 in St. Petersburg mit Berdjaev und S. Bulgakov erst Bekanntschaft, dann Freundschaft schloss, als nach seinen kritischen Untersuchungen zu Shakespeare und dessen Kritiker Brandes sein erstes „philosophisches“ Buch *Das Gute in den Lehren von Graf Tolstoj und F. Nietzsche* auf Empfehlung V. Solov'evs erschien, hatte er bereits einen

⁷ „Каждый из нас носит в глубине души своей тяжелую и неизлечимую рану - и знает о ней, но держится, обязан держаться так, как будто бы он ничего о ней не знает ...“ (AB:445)

bewegten Lebensweg hinter sich. Er hatte in Moskau und Kiev studiert, hatte, trotz Zensur durch das Zarenregime, ein Studium der Rechte abgeschlossen, Militärdienst geleistet, war viel gereist, mehrmals innerhalb Russlands und Europas umgezogen, hatte eine Familie gegründet (mit einer orthodoxen Russin, die er mehr als 15 Jahre, bis zum Tode seines Vaters, vor seiner Familie geheim hielt). Šestov fand Eingang in die literarischen Zirkel in Moskau, St. Petersburg und Kiev und wurde auch mit D. Merežkovskij, V. Rozanov, S. Džagilev und vielen anderen Persönlichkeiten bekannt, die das geistige Leben Russlands dieser Tage formten und prägten. In steter Folge erschienen nun Šestovs Schriften zunächst in russischer Sprache, dann auch in Übersetzungen, die ihn zwar keinem breiten, dafür aber einem ausgesuchten Publikum bekannt werden ließen: *Dostoevskij und Nietzsche* (1902), *Apotheose der Losgelöstheit* (1905) und einige Artikel zu Shakespeare, Dostoevskij, Čechov, Ibsen, Tolstoj und Sologub, zu Solov'ev, Merežkovskij und Berdjaev. Mit der Veröffentlichung seiner aphoristischen Ausblicke betrat Šestov den Ring polemischer Kritik durch Berdjaev, Rozanov, V. Bazarov, S. Frank und andere. Immer wieder ist er gezwungen nach Kiev zurückzukehren um das Familienunternehmen vor dem Ruin zu bewahren. Dies und weitere Umzüge nach Deutschland, in die Schweiz, nach Italien, und auch der Ausbruch des Krieges können seine stetige Arbeit höchstens verlangsamen. Mit Beginn des 1. Weltkrieges zieht Lev Šestov zusammen mit seiner Familie nach längerer Abwesenheit zurück nach Russland und setzt in Moskau sein aktives Leben im Kreis der „Moskauer psychologischen Gesellschaft“, einem damaligen Zentrum für religiös-philosophische Studien, fort. Noch 1915 und 1916 finden dort große Konferenzen statt, denen lebhaft Debatten folgen. Bezeichnend für Šestov ist auch die Tatsache, dass er noch im Herbst 1917 einen Artikel über E. Husserl publiziert und, nachdem das Leben in Moskau doch zu schwer wird, in Kiev an der neuen Volksuniversität Vorlesungen zur griechischen Philosophie hält.

Einer endgültigen Ausweisung aus Russland mit dem Philosophenschiff kam Šestov zuvor und verließ bereits 1919 mit seiner Familie Russland, ging zunächst über Berlin nach Genf, folgte dann einem Ruf der Sorbonne und ließ sich ab 1922 endgültig in Paris nieder, wo er bis zu seinem Lebensende 1938 verblieb. Dort setzte er sich weiter mit V. Solov'ev und M. Buber auseinander und knüpfte Kontakte zu tonangebenden Denkern seiner Zeit im Westen, wie Edmund Husserl, Lucien Lévy-Bruhl, Claude Lévi-Strauss und Martin Heidegger. (Wichtig ist in diesem Zusammenhang Boris de Schloezer (Boris Fëdorovič Šlěcer), der nicht nur die Werke Tolstojs und Gogols, sondern auch die Šestovs ins Französische übersetzte und ihm ein enger Freund war.) Die religiöse Thematik wurde fortan in Šestovs Denken und Schaffen noch wichtiger. Vornehmlich beschäftigte er sich mit den

alten Griechen, allen voran mit Plotin und Parmenides, mit den deutschen Mystikern des Mittelalters, mit Luther, Pascal und Spinoza. Später, auf Drängen Husserls und Heideggers, mit Kirkegaard, welchem er dann, ebenso wie Dostoevskij, programmatische Studien widmete. In diesem Kontext soll nach der Frage zu Šestovs ethnisch-religiöser Zugehörigkeit auch die Frage zu seiner ethnisch-kulturellen Zugehörigkeit nicht unbeachtet bleiben, denn noch häufiger als das Epitheton „jüdisch“ wird ihm die Bezeichnung „russisch“ zugewiesen. Die zahlreich geäußerte Ansicht, Lev Šestov sei nur aus dem russischen Geistesleben heraus zu begreifen, muss allein vor obig geschildertem Hintergrund ganz offensichtlich ebenso unsinnig erscheinen wie die Behauptung, Dostoevskij sei nur aus der russischen Gesellschaft heraus zu verstehen. Die klassischen Traditionsthemen der russischen Denker, wie die „Ost-West-Frage“, die Zugehörigkeit Russlands zu Europa, Russlands weitere Entwicklung, Russland als Retter der Menschheit, sie alle interessierten Šestov höchstens marginal. Wenn er sich in seinen Ausführungen gegen Sokrates, Hegel, den deutschen Idealismus, oder die Neokantianer wandte, so tat er dies, weil er sie studiert und durchlebt hatte, weil er seinen eigenen Schulungsweg konsequent weiter ging, und weil sie ihm darüber hinaus nichts mehr bieten konnten. (Vergessen wir nicht, dass auch die westliche Philosophie Anfang des 20. Jahrhunderts wesentliche neue Schritte tat.) Im gleichen Lichte ist ferner Šestovs belletristische Autorenwahl zu sehen. Bediente er sich auch vornehmlich der Werke Tolstojs und Dostoevskijs, so doch gewisslich nicht aus einem nationalen Interesse heraus. In der Person Šestovs zeigt sich vielleicht mit am deutlichsten, wie durch eine Überwindung der Differenzen zwischen „Russland“ und „Europa“ beide „Seiten“ durch ihre gleichwertige Verbindung etwas ganz Besonderes von unglaublichem Belang „für alle Welt“ entstehen lassen. In Bezug auf Lev Šestov erscheint eine nationale Darstellungsweise deshalb armselig und unpassend. Wichtig ist vielmehr, dass Šestov sich bis an sein Lebensende eine glühende Leidenschaftlichkeit für die schöne Literatur und die Philosophie bewahrte und den wachen und beweglichen Geist eines ewig Suchenden, dem um der Erkenntnis Willen kein Wagnis zu groß war. Šestovs bekämpfte stets nur sich selbst (um eine möglicherweise aufkommende Beschränktheit dort gleich im Keim zu ersticken), und wird von allen, die ihn persönlich kannten als außergewöhnlich liebenswert, offen und freundlich beschrieben. Sergej Bulgakov zum Beispiel sagt über den langjährigen Freund und Kollegen: „Es war unmöglich, Schestow nicht zu lieben, sogar, wenn man nicht seine Weltanschauung teilte, und nicht in ihm den kühnen Sucher zu achten. Leo Schestow besaß einen persönlichen unwiderstehlichen Charme. Es war unmöglich, sich nicht zu freuen über eine Begegnung mit ihm, wie ich das bei verschiedenen Personen beobachtete, die nichts Gemeinsames in der

Weltanschauung mit ihm hatten. Das erklärt sich durch eine wirklich erstaunliche Herzensbildung, durch seine beeindruckende Güte und sein Wohlwollen. Es bildet den Grundton seiner Beziehungen zu den Menschen, ohne das Vorhandensein persönlichen Wettbewerbs (was man selten in unserer Literaturwelt antrifft), aber das verband sich mit dem harten Kampf um seine geistigen Errungenschaften.“ (Zitiert nach: Gustav A. Conradi *Leo Schestow oder das paradiesische Leben. Gedanken eines Schestow-Lesers*, 1969, in: TiN:268f). Dieser Grundton wird selbst beim Lesen von Šestovs Werken spürbar.

1.4. Ausblick

Schon auf den wenigen vorangegangenen Seiten konnte deutlich werden, wie komplex und vielseitig sich Lev Šestov in Leben, Denken und Werk präsentiert. Viele uferlose Themen wurden aufgeworfen, denen im Rahmen dieser Arbeit gewisslich niemals gerecht werden kann. Schon allein hinter Schlagwörtern wie „Kritik an Hegel“ oder „Russland und Europa“ eröffnen sich ganze Welten, mit deren Erforschung sich die klügsten Köpfe schon weit mehr als ein Jahrhundert lang beschäftigt haben. So wurde, auf die Gefahr hin etwas ganz wesentliches zu versäumen oder zu übergehen, der Themenkreis der vorliegenden Arbeit auf wenige Punkte beschränkt. Trotzdem soll zum Schluss der Einleitung noch ein kurzer Ausblick auf ein weiteres, bisher völlig unberührtes, Thema gegeben werden, das in diese Arbeit keinen Eingang findet und sie doch nach außen hin rechtfertigen kann. Dabei handelt es sich um einen zukunftsweisenden Aspekt: Warum sollte man sich heute noch (oder wieder) mit Lev Šestov beschäftigen? Schon zu Lebzeiten war sein Leserkreis nicht groß; zu sehr schrieb er gegen alle Trends, klang zu pessimistisch, zu tragisch. Äußerst aktiv und immer auf der Suche, war er niemals „lesender Müßiggänger“, doch oft ist für den Leser die hinter seiner Suche stehende Fragestellung nicht wirklich fassbar, und so waren eben nur wenige bereit, ihm in seinen Widersprüchlichkeiten zu folgen. Hat er überhaupt das Anrecht auf einen Platz innerhalb der Literaturwissenschaft? Was hat er uns in diesem Bereich zu bieten? Oder ist er, außer für den persönlichen geistigen und seelischen Gewinn einiger, zwangsläufig etwas verdrehter Geschöpfe, als überholt und überflüssig zu betrachten und sollte stillschweigend in freundliches Vergessen versinken? Zweierlei lässt sich dazu sagen:

Erstens zeigt eine ganze Reihe neuer Veröffentlichungen zu den verschiedensten Aspekten von Lev Šestov und auch eine wenigstens teilweise Neuauflage seiner lang schon vergriffenen Werke zumindest in russischer Sprache, dass das Interesse an ihm doch nicht gänzlich verfliegen ist. Auch erscheinen doch immer wieder Bücher, besonders über den

Zugang Dostoevskij, die sich mit Šestovs Weltgebilde auseinandersetzen, z.B. der bereits erwähnte A. Valevičius oder Bernard Martin, der in den 70er Jahren einige von Šestovs Werken neu ins Englische übersetzte und kommentierte (allerdings unter dem jüdischen Aspekt im Zusammenhang mit Buber und Rosenzweig). Die Tatsache, dass Šestov sogar in akademischen Kreisen, wenn vielleicht auch nicht völlig vergessen, so doch kaum bekannt ist, hat unter Anderem wohl auch damit zu tun, dass seine Schriften größtenteils vergriffen und so nicht frei zugänglich sind. An dieser Stelle muss auf das große Verdienst des Pariser Verlages YMCA Press und Šestovs Töchter hingewiesen werden, die sein Werk vollständig hielten, Biographien und für eine gewinnbringende Arbeit unentbehrliche Überblickswerke herausgaben. Die Hinterlassenschaften Šestovs, bis heute größtenteils unveröffentlicht, befinden sich im Archiv der Sorbonne-Bibliothek in Paris. Abgesehen von einer trotz aller Bemühungen dennoch bestehend bleibenden äußerlichen „Unzugänglichkeit“ der Werke kommt zusätzlich noch die „Unzugänglichkeit“ werkimmanenter Natur. Schließlich sind Šestovs ureigene Themen dem heutigen Leser nicht nur fremd und erscheinen unzeitgemäß, sondern sie präsentieren sich zudem in einem düsteren Licht. Der drängende Grundton, der sich durch Šestovs gesamte Schriften zieht, bettet sie in eine seltsam extatische Atmosphäre. Außerdem kann das friedliche Zusammengehen seiner religiösen Ansichten mit der gleichzeitig ausgesprochenen, existentialistischen, um nicht zu sagen nihilistischen Position durchaus beunruhigend oder sogar abschreckend wirken und erscheint nicht nur im ersten Moment als völlig unvereinbar. Ivanov-Razumnik erklärt, dass Šestov nur für einige wenige schreibe, da er ein zu intimer und exklusiver Schriftsteller sei⁸. Šestov schreibe gewissermaßen für alle und doch für keinen; für alle, weil er Fragen aufwerfe, die für alle wesentlich und quälend seien, für keinen, weil seine unterbreiteten Lösungsvorschläge kaum von irgendjemanden angenommen werden könnten (ebd.). Außerdem spricht er Šestov eine Schule ab, merkt aber an, dass sich dessen Schüler in der Literatur zeigen würden (Ivanov-Razumnik:162).

Und damit kommen wir zum zweiten, weit wichtigeren Punkt für eine fortgesetzte Rezeption von Lev Šestov: Die Einflüsse der Šestovschen Philosophie waren nicht nur für die russische Exilliteratur, sondern auch für andere namhafte Schriftsteller und Denker des 20. Jahrhunderts von wesentlicher Bedeutung. Šestov beeinflusste unter anderem D.H. Lawrence, Benjamin Fondane (der tatsächlich als Šestovs Schüler angesehen werden kann), André Gide, Julio Cortázar, Émil Cioran und Eugen Ionesco, Thomas Mann, Albert Camus

⁸ „А. Шестовъ пишетъ не для "всѣхъ", а для немногихъ - онъ слишкомъ интимный, слишкомъ обособленный писатель.“ (Иванов-Разумникъ:161)

und Czesław Miłosz, um nur einige der bekannteren Namen aufzuzählen. Stellvertretend soll hier D.H. Lawrence kurz zu Wort kommen. Er schrieb das Vorwort zur englischen Ausgabe von Šestovs Buch *Apotheose der Losgelöstheit*, welches dort erstmals 1920 unter dem Titel *All things are possible* erschien. Aus diesen wenigen Seiten ist deutlich herauszulesen, wie tief Lawrence Šestov studiert hat und wie wichtig er dessen Philosophie nahm. Er beginnt mit einer Beschreibung von Šestovs Ansätzen: „There is no universal law. Each being is, at his purest, a law to himself, single, unique, a Godhead, a fountain from the unknown. This is the ideal, which Shestov refuses positively to state, because he is afraid it may prove in the end a trap to catch his own free spirit. So it may. But it is none the less a real, living ideal for the moment, the very salvation.” (All things:11). Seitens seiner russischen Kollegen wurde Šestov besonders von Sergej Bulgakov und Nikolaj Berdjajev sehr geschätzt. Letzterer kannte ihn und seinen Weg am tiefsten und schuf sein eigenes Werk nicht zuletzt aus der steten, oft gegensätzlichen und bisweilen arg feindseligen Auseinandersetzung mit Šestov (als eine Art Gegenspieler und Prüfstein) heraus. Šestovs Wirkung auf die russische Intelligenzija war, auch in der inneren Emigration nach der Revolution, enorm und ist bis heute nur ansatzweise erforscht. Genannt seien Marina Cvetaeva (vgl. dazu z.B. Irma Koudrova: *Léon Chestov et Marina Tsvetaeva. Échos et Résonances* in: *Léon Chestov. Un philosophe pas comme les autres?*), Ivan Bunin, Boris Pasternak und Iosif Brodskij, von denen letzterem in der Forschung unter diesem Gesichtspunkt wohl noch am meisten Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

In diesem Zusammenhang sei neuerlich verwiesen auf das Sprachproblem, welches vielen Forschern den Zugang zu Šestovs Welt versperrte. Warum so äußerlich scheinende Fragen nach Stil und Form für die Rezeption der Inhalte so maßgeblich sind, dazu soll das folgende Kapitel Aufschluss geben.

2.1. Zur besonderen Sprache Lev Šestovs

2.1.1. Das Problem der Sprache

Wo immer sich das Denken äußert, tut es dies in Form von Sprache im weitesten Sinne. Gerade die Redewendung „einen klaren Gedanken fassen“ bedeutet ja soviel wie „einen Gedanken in klare Worte fassen“. Dass dieser Umwandlungsprozess sich nicht immer leicht und selbstverständlich vollzieht, bemerken wir spätestens dann, wenn es zu Missverständnis oder gar Unverständnis im Gedankenaustausch kommt, eben dann, wenn uns die Sprache an die Grenzen ihrer Möglichkeiten bringt. Im Bereich des philosophischen Denkens wird die nur allzu gern vergessene Unzulänglichkeit der Sprache zwangsläufig deutlich: Ist unsere Sprache der Vernunft zur Weitergabe von Gedanken durch rationale Begriffe noch geeignet, so weist sie bei allem, was darüber hinausgeht, gravierende Mängel auf. Bezüglich dieses Themas schreibt Berdjajev folgendes über Lev Šestov: „Lew Schestovs philosophisches Denken stieß hinsichtlich seiner Formulierungen auf ungeheure Schwierigkeiten, und hieraus entsprangen viele Missverständnisse. Die Schwierigkeit bestand darin, daß Lew Schestovs Gedanken zum Grundthema seines Lebens, oder doch die wichtigsten unter ihnen, sich nicht in Worte fassen ließen.“ (siehe SuO:13)

Šestov war sich dieses Problems durchaus bewusst und suchte schon sehr früh nach Auswegen. So schreibt der damals angesehene Literaturkritiker N. K. Michajlovskij bereits in seiner Rezension über Šestovs Buch *Das Gute in den Lehren von Graf Tolstoj und F. Nietzsche*, dass es „seltsam“, aber „interessant und schön geschrieben“ sei. (Zitiert nach: Ivanov-Razumnik:162) Nach Auswegen suchte Šestov aber nicht, um das Auftreten etwaiger Missverständnisse zu minimalisieren, sondern vielmehr, um selbst überhaupt schreiben zu können. Der freie Gedanke galt ihm als das Teuerste im literarischen Schaffen (vgl. z.B. AB:320) und er litt sehr darunter, dass die Sprache eben oft nicht ausreichte, um Gedachtes und Gefühltes entsprechend wiederzugeben. (So versuchte Šestov zum Beispiel häufig durch das Anwenden von Umschreibungen, von negativen Ausdrucksformen eine endgültige Festlegung eines Gedankens zu umgehen und ihn stattdessen lediglich einzugrenzen.) Zudem sah er die Freiheit der Gedanken nicht nur durch die Sprache beschnitten, in deren Gestalt er sie mit solcher Anstrengung presste. Er sah sich auch gezwungen, um der Folgerichtigkeit seiner Gedankengänge willen, diese logisch auf einander abzustimmen und sie einer großen Idee unterzuordnen. Um nicht zum sprachlosen Sklaven dieser Idee zu verkommen, um deren Übermacht über den Inhalt zu zerstören, musste er die gängige äußere

Form der Gedankenvermittlung verändern, ganz gleich ob er damit die Unzufriedenheit seiner Leser und Kritiker hervorrufen würde (ebd.). Lev Šestovs Verlangen nach einer neuen äußeren Form war eben keine „seltsame Absonderlichkeit“, nicht mutwilliges Zerstören überlieferter Traditionen, sondern in seinen Augen absolut notwendig, sollte dem Inhalt wirklicher Raum gegeben werden. Auf seiner Suche nach Auswegen aus diesem Dilemma gelangte Šestov, höchstwahrscheinlich durch das Beispiel Nietzsches, schon früh zum Aphorismus. Bereits in seinem ersten Buch *Shakespeare und sein Kritiker Brandes* bringt er einen bekannten Aphorismus Nietzsches als illustrierendes Beispiel (s. dort Kapitel XVII) und in seinem Essay *Die Macht der Ideen* rät er Merežkovskij, bei Nietzsche eine andere Art der Gedankendarlegung zu lernen⁹. Sein Buch *Apotheose der Losgelöstheit*, welches heute oft als Šestovs philosophisches Manifest gesehen wird, löste gleich bei seinem Erscheinen 1905 in den intellektuellen Kreisen St. Petersburgs und Moskaus heftigste Debatten in Bezug auf Inhalt und Form aus. Der erste Teil des genannten Buches besteht aus insgesamt 122, der zweite aus weiteren 46 Aphorismen, die sich lediglich durch die Neigung des Autors zusammengefasst präsentieren.

Was ist denn nun ein Aphorismus? Beim Aphorismus handelt es sich als Gattung um eine Form der Sachprosa. Seine Besonderheit liegt nicht etwa in der angeblichen Kürze, sondern vielmehr darin, dass die eigentliche Aussage oft unausgesprochen bleibt. Der Aphorismus „spart fühlbar aus“ und es bildet sich eine „poetische Leerstelle“ (Fricke:9). Ein Gedanke wird glücklich „eingefangen“ in (oder vielmehr versteckt hinter) einem oft paradoxen Bild, das tieferes Verstehen fördern soll. Man könnte noch anmerken, dass keine andere literarische Kunstform so viel über sich selbst literarisiert hat wie gerade der Aphorismus. Ohne nun genauer darauf eingehen zu wollen, wie verschiedentlich Begriff und Gestalt des Aphorismus in den verschiedensten Literaturwissenschaften gehandhabt wurden, soll zunächst festgehalten werden, dass Šestov diese Gattungsbezeichnung selbst für sein Schaffen wählte. Es stellt sich also die Frage, mit welchem Bewusstsein er diesen Begriff füllte und welche Zielsetzung er damit verband. Durch die Aneinanderreihung der einzelnen Gedanken in ihren Auslegungen, von einer Frage zur anderen gleitend, konnte Šestov seine Ansichten umkreisen, seine Haltung verdeutlichen, ohne dennoch am Schluss einen eindeutigen Standpunkt einnehmen zu müssen. Die einzelnen Gedanken mussten nicht konsekutiv und kongruent auseinander hervorgehen, zeigten sich nicht unmittelbar von einander abhängig. Jeder Gedanke, jeder Aphorismus, steht für sich allein in seiner

⁹ „А межъ тѣмъ, именно Ницше могъ бы научить г. Мережковскаго совѣмъ иному. Прежде всего - иной формѣ изложенія мыслей.“ (VI:264)

Abgeschlossenheit, und doch ergibt sich eine Verbindung der Gedanken. Wie diese Verbindungen zu ziehen sind, bleibt jeweils dem Leser überlassen. Darin sah Šestov die Vorteile dieser literarischen Form und darum gab er ihr so bereitwillig den Vorzug vor anderen Verfahren: „Meiner Meinung nach, ist der Aphorismus die beste literarische Form. Sicherlich, auch im Aphorismus erscheint ein menschlicher Gedanke in mehr oder weniger verknautschter und zerdrückter Form. Aber der Aphorismus hat einen unschätzbaren Vorteil: er befreit von konsequenter Folgerung und Synthese.“¹⁰

Fassen wir den Aphorismus als philosophische Denkform etwas weiter, so begibt sich Šestov mit seiner Wahl tatsächlich in gute literarische Gesellschaft und lange – mehr schriftstellerische denn philosophische – Tradition, beginnend bei antiken Dichtern, wie etwa Heraklit, bis hin zu Jean Paul, Novalis, Goethe, Nietzsche, Kierkegaard (!), Karl Krauss oder später Émil Cioran. Im russischen Sprachraum aber war Šestov der erste in seinem Bereich, der den Aphorismus als formgerechtes Gestaltungsmittel für seine Gedankendarstellung erkannte und gebrauchte. Darin fand er Nachahmer, z. B. Vasilij Rozanov, der diesen Stil noch weiter ausbaute. Šestov benutzte die aphoristische Prosa in einer ganzen Reihe seiner Schriften; einerseits gezielt wie in *Potestas Clavium* (1923) und *Athen und Jerusalem* (französisch 1938), andererseits ausgeweitet wie in *Auf Hiobs Waage* (1929) oder auch versteckt wie in *Kierkegaard und die Existenzphilosophie* (1936).

Unbestreitbar nimmt der Aphorismus eine Zwischenstellung zwischen der Literatur als Kunstform und der Philosophie als Wissenschaft ein. Fricke kommt in seinem historischen Abriss über das aphoristische Philosophieren (40ff) zu folgendem Schluss: „... für beide, für die Philosophie wie für die Aphoristik, stellt die gelegentliche Begegnung einen echten (und offenkundig ebenso reizvollen) Grenzfall dar. Es sieht nämlich so aus, als sei die Philosophie ... als Extremform rational kontrollierten Sprechens dem poetischen, nämlich extrem offenlassenden Sprechen des Aphorismus in zentraler Weise entgegengesetzt.“ (ebd. 45f) Womit wir wieder bei Šestov angelangt wären, der diesen Aspekt des offen lassenden Sprechens nicht nur deshalb schätzte, weil der Aphorismus ihn davon befreite, seine Gedanken in wissenschaftlicher Folgerichtigkeit vollständig darlegen zu müssen, sondern auch davon, sie *überhaupt* vollständig darlegen zu müssen. Im Aphorismus konnte er den wichtigsten Gedanken zumindest ansatzweise ihre Freiheit bewahren, indem er sie nicht mit Worten fixierte, sondern ihre Abbilder schemenhaft durch

¹⁰ „На мой взглядъ, афоризмъ - есть лучшая литературная форма. Конечно, и в афоризмъ чловѣческая мысль окажется болѣе или менѣе помятой и раздавленной. Но афоризмъ даетъ одно неоцѣнимое преимущество: онъ освобождаетъ отъ послѣдовательности и синтеза.“ (VI:264)

die „Leerstellen“ hinter seinen Ausführungen scheinen ließ: „Kierkegaard selbst war nicht so vermessen darüber [*über das Recht des Ewigen und Ethischen über die Sterblichen und Unsterblichen*] offen zu sprechen: hier bediente er sich, mehr als jemals sonst, einer Form „indirekter Aussage“, und ich verheimliche weder vor mir noch vor meinem Leser, dass ich es mit der genötigten Zusammenstellung der Zitate mehr darauf angelegte, sein „Schweigen“ aufzuzeigen, vielmehr das, worüber er schwieg, als das, worüber er sprach. Dies zu tun war unabdinglich, ist doch das, worüber er schwieg, worüber wir alle schweigen, unendlich viel wichtiger und bedeutender, als das, worüber wir und selbst Kirkegaard spricht.“¹¹

Halten wir also zwei wesentliche Eigenschaften des Aphorismus fest: 1) Durch die lose Form der Aneinanderreihung einzelner Gedanken befreit er vom Zwang einer logischen Abfolge. 2) Durch die durchscheinende Form der Gedankenaufschlüsselung befreit er vom Zwang der festlegenden Definition. In der Folge ergibt sich keine lineare Gedankenverkettung, sondern ein räumlicher Gedankenaufbau. In dieser Form, der Existenz in einer vierdimensionalen Welt, kommt der in Worten aufgezeichnete Gedanke seiner ursprünglichen Form wohl tatsächlich nächstmöglich.

2.1.2. Beispiele für Lev Šestovs Handhabung der Sprache

Versuchen wir zunächst nur einige charakteristische Verfahren der Šestovschen Textgestaltung anhand von kurzen Textbeispielen anschaulich zu machen. Eindeutig lässt sich sagen, dass Lev Šestov nicht nur an seiner Philosophie und seinem Denken ein Leben lang feilte, er gab auch die Suche nach der passenden Form sprachlicher Entsprechung für den Inhalt nie auf. In diesem Sinne ist er als Literat mit hohem künstlerischen Anspruch zu bezeichnen. Sein Stil wird mit der Zeit einfacher und klarer, weniger effektheischend. Er befreit sich von ersehntem Geltungsbedürfnis und seine Argumentation von Sarkasmus. Will er zu Beginn seiner schriftstellerischen Laufbahn seinen Leser aufrütteln, so tut er dies durch gebieterisches Auftreten, harte, kategorische Worte, die schockieren sollen, scheinbar keinen Widerspruch dulden und schon allein damit sogleich Widerstand und Kritik hervorrufen, d.h. hervorrufen wollen. Ein Beispiel aus dem Essay über Anton Čechov: „Čechov ist jeder Art von Philosophie ein unversöhnlicher Feind. [...] Idealismus in jeder Form, ob offensichtlich

¹¹ „Да и сам Киркегард не отваживался открыто об этом говорить: тут больше, чем когда-либо, он пользовался формой «непрямого высказывания», и я не скрываю ни от себя, ни от читателя, что теми сопоставлениями цитат, которые мне пришлось сделать, я больше добивался выявить его «молчание» или, точнее, то, о чем он молчал, чем то, о чем он говорил. Но это необходимо было сделать, ибо то, о чем он молчал и о чем мы все молчим, бесконечно важнее и значительнее, чем то, о чем мы все и даже сам Киркегард говорит.“ (KEF:178)

oder versteckt, erweckte in Čechov das Gefühl unerträglichen Leids.“¹² Es sollte aber nicht vergessen werden, dass Šestov auch in diesem frühen Stadium seine Sprache schon ganz gezielt handhabte. Er wollte den Leser zu selbständigem Denken anregen, sein Bewusstsein schärfen, Konsumverhalten (um einen zeitgenössischen Begriff zu bemühen) auf jeden Fall verhindern. Dies lässt sich auch daran nachvollziehen, dass er die möglicherweise beim Leser aufkeimende Kritik stets zusätzlich selbst verbalisiert, um das bewusste Aufdecken solcher Kritikpunkte durch den Leser auch wirklich sicherzustellen. Dazu folgendes Beispiel: Šestov beginnt seinen Aufsatz zum 25. Todestag Dostoevskijs *Die Gabe der Prophetie* damit, dass er Dostoevskij zunächst auf mehreren Seiten als eingebildet und blind darstellt, (also ein weiteres Beispiel für das gerade eben aufgezeigte Verfahren,) um dann einen Schritt darüber hinaus zu tun und festzustellen: „Vielleicht scheint es dem Leser unangebracht, dass ich in einem Essay, das anlässlich des 25. Todestages eines Schriftstellers geschrieben wurde, dessen Fehler und Verirrungen ins Gedächtnis rufe. Solch ein Vorwurf kann kaum gerechtfertigt werden. Unzulänglichkeiten gewisser Art sind bei einem außergewöhnlichen Menschen nicht weniger charakteristisch und wichtig, als dessen Vorzüge.“¹³

Indem Šestov so seine Mittel und Verfahren offen legt, gibt er den Leser frei, entlässt ihn aus der Manipulation einer logischen Darlegung und zwingt ihn dazu, die Folgerichtigkeit seiner dennoch vorhandenen Argumentation selbst zu überprüfen. „Setzen Sie sich mit diesen Worten auseinander, sie sind es wert, dass man sich mit ihnen auseinandersetzt.“¹⁴ so rät er uns an mancher Stelle. Besonders wichtig scheint ihm innere Aufmerksamkeit dann zu sein, wenn er über Literatur philosophiert, da er dabei dazu tendiert, den Leser mehr auf der Gefühlsebene anzusprechen und ihn mehr *nachempfinden* als *nachdenken* zu lassen. Ein weiteres Beispiel: Einer aufrüttelnden Beschreibung des Alltags am Vorabend der ersten Revolution folgt der aus tiefer Seele kommende Ausruf: „Wenn schon keine Kraft mehr da ist, um noch weiter unendliche Erzählungen über furchtbare, bereits vollzogene Gräueltaten anzuhören, und um dank unseres Vorstellungsvermögens alles vorwegzunehmen, was uns in Zukunft noch erwartet, dann

¹² „Чеховъ — непримиримый врагъ всякаго рода философіи. [...] Идеализмъ во всѣхъ видахъ, явный и тайный, вызывалъ въ Чеховѣ чувство невыносимой горечи.“ (NiK:50).

¹³ „Можетъ быть, кому-либо покажется неумѣстнымъ, что въ статьѣ, посвященной 25-лѣтію смерти писателя, я вспоминаю о его ошибкахъ и заблужденіяхъ. Но такой упрекъ едва ли справедливъ. Извѣстнаго рода недостатки въ замѣчательномъ человѣкѣ не менѣе характерны и важны, чѣмъ его достоинства.“ (NiK:73)

¹⁴ „Вдумайтесь в эти слова, они стоят того, чтобы в них вдуматься. (NVI:40)

erinnerst du dich an Tolstoj und seine Gleichgütigkeit.“¹⁵ Durch die Handhabung der Personalpronomen fühlt sich der Leser direkt angesprochen und stark mit einbezogen in den Prozess der Gedankenbildung, um dann wieder fortgetragen zu werden von großen Gefühlen.

Auch in späten Werken bedient sich Šestov noch gerne dieser und ähnlicher „klassischer“ Verfahren um den Leser aufzurütteln und mitzunehmen: er stellt Fragen, macht scheinbare Abschweifungen, wiederholt sich, nur um dann von einer völlig anderen Seite auf einen bereits ausgearbeiteten Gedanken zurückzukommen, neue Aspekte zu beleuchten und Aufgebautes zu zerstören, um erneut aufzubauen. Hier ein Beispiel, wie in drei Sätzen innerlich Spannung erzeugt, weggenommen und wiedererrichtet, und äußerlich ein ganzes Kapitel knapp umschrieben und lakonisch schmackhaft gemacht wird: „Es wäre sehr schwierig für mich, die Geschichte von der Verwandlung meiner Überzeugungen zu berichten, umso mehr auch deshalb, weil dies vielleicht auch gar nicht so interessant“ ist sagt Dostoevskij 1873 in seinem Tagebuch eines Schriftstellers. Ja, schwierig, wahrscheinlich. Aber dass es nicht interessant wäre, dem würde wohl kaum jemand zustimmen.“¹⁶ Ein weiteres Beispiel, wie Šestov Spannung erzeugt und erhält, finden wir im Čechov-Essay, wo immer und immer wieder mit Hinweisen auf den Titel „Das Schaffen aus dem Nichts“ Variationen des Themas eingeleitet und in verschiedenste Zusammenhänge gestellt werden; weiterhin geben hier noch die Redewendung „fortwährend mit dem Kopf gegen die Wand rennen“¹⁷ und die stete Antwort „Ich weiß nicht!“ den Ausführungen in ihrer Gesamtheit einen Rhythmus. Wie beiläufig werden sie von einem sowohl am Anfang als Motto, als auch in Kapitel VII, und ganz zum Schluss im letzten Satz nochmals zitierten Ausspruch von Charles Baudelaire („Résigne-toi, mon cœur, dors ton sommeil de brute!“) umspannt. Nicht um Anfang und Ende zu kennzeichnen, sondern um sie aufzuheben, den Kreis zu schließen, den Leser zurückzuführen und ihn den weiteren Weg selbst gehen zu lassen. Der so geschaffene Rhythmus macht den Text gut lesbar, er verhindert ein Aufhören, und variiert mit jeder Wiederholung das Thema auf einer neuen Ebene. Auch andere eigentlich aufwendige, dabei aber völlig unauffällige Verfahren werden angewendet, um Texte lesbar zu halten, wie etwa die Unmenge an einführenden, ordnenden und abrundenden Floskeln,

¹⁵ „Когда нѣтъ силъ слушать дальше бесконечныя повѣсти объ ужасныхъ звѣрствахъ, уже совершившихся и предвосхищать воображеніемъ все, что ждетъ еще насъ впереди — вспоминаешь Толстого и его равнодушіе.“ (NiK:81f)

¹⁶ „Мне очень трудно было бы рассказать историю перерождения своихъ убеждений, темъ более что это, быть может, и не такъ любопытно“, - говоритъ Достоевскій в своемъ дневникѣ писателя за 1873 г. Трудно-то наверно. Но чтобъ было не любопытно - с этимъ едва ли кто-нибудь согласится.“ (FT:146)

¹⁷ безъ конца колотиться головою объ стѣну

die Šestov fortwährend in diesem Sinne gebraucht. (Folgende Beispiele sind alle dem Buch „Kirkegaard und die Existenzphilosophie“ entnommen: 1) „Sie erwarten von mir natürlich nicht, dass...“ 2) „Einen letzten Schritt müssen wir noch tun.“ 3) „Die vorangehenden Ausführungen haben uns, so hoffe ich, davon überzeugt, dass...“ 4) „Aus diesem Grunde habe ich mich daran erinnert...“¹⁸)

Auf ähnliche Art könnte man nun endlos Verfahren aufzeigen, die Šestovs Werke durchziehen. Stattdessen wollen wir lieber festhalten, dass Lev Šestov tatsächlich ein ausgezeichneter Stilist war. Czesław Miłosz nennt ihn in seinem Aufsatz *Šestov oder die Reinheit der Verzweiflung* den „lesbarsten“ Philosoph-Essayisten des 20. Jahrhunderts (s. KEF:III). Interessanter ist es, Šestovs Verfahren dort nachzuvollziehen, wo wir sicher gehen können, dass die äußere Form einer bewussten Gestaltung seinerseits unterlag (und sein Duktus nicht einfach nur auf eine gute Schule zurückzuführen ist). Wenden wir uns deshalb noch einmal dem Aphorismus zu. Fanden sich in den obigen Ausführungen bereits auf formaler Gestaltungsebene eindeutige Hinweise auf Šestovs Absichten, den Leser wach zu halten und mitzunehmen, so bestätigt sich dies durch den Aphorismus auf mehr als nur formaler Ebene. Fricke (vgl. dort Seite 140f) bezeichnet den Aphorismus als „die hohe Schule des aktiven Lesens“. Ein Aphorismus, so stellt er fest, lässt sich geistig passiv nicht rezipieren. Als mögliche Verfahrensweisen für die Konstruktion der Brüche und Leerstellen, die bewirken sollen, dass der Leser in den Text förmlich hineingesogen wird, nennt er übergreifend die Strategien der Überspitzung, der Aussparung, der Überrumpelung und der Verrätselung. Dabei erhält sich die vielleicht wichtigste Aussage darin, dass es immer dem Leser überlassen bleibt, ob er sich auf das Spiel des Autors einlässt.

Es sollen nun diese Strategien an einigen Beispielen aus der *Apotheose der Losgelöstheit* aufgezeigt werden: a) „Ein Schriftsteller, der nicht mit Begeisterung lügen kann, – und lügen sollte man stets nur mit Begeisterung, was eine hohe, nicht jedem zugängliche Kunst ist – , liebt es mit seiner Offenheit und Ehrlichkeit hausieren zu gehen. Es bleibt ihm nichts anderes übrig.“¹⁹ Als Leser wird man eindeutig gefordert, fühlt eine unangenehme Leere, so als habe man etwas nicht verstanden; und um sich seiner intellektuellen Fähigkeiten zu versichern, versucht man die Unvollständigkeit im Geiste aufzufüllen. Ein Beispiel für die Aussparung: der Hintersinn erschließt sich durch den Bruch

¹⁸ 1) „Вы, конечно, не ждете от меня, чтобы ...“ (KEF:9) 2) „Нам остается сделать последний шаг.“ (KEF:217) 3) „Предыдущее изложение, надеюсь, убедило нас, что...“ (KEF:217) 4) „Вот почему я вспомнил...“ (KEF:224)

¹⁹ „Писатель, не умеющий вдохновенно лгать - лгать нужно только вдохновенно, и это большое, далеко не всем дающееся искусство, - любит бравировать своей откровенностью и честностью. Ему ничего другого не остается.“ (AB:441)

zwischen dem ersten, langen und kompliziert aufgebauten Satz und dem zweiten, lakonisch kurzen. b) Im nächsten Beispiel ist es umgekehrt; einer kurzen Redewendung folgt eine längere Ausführung. Hier entsteht der Bruch zwischen dem bekannten Sprichwort und der unbekanntem Aussage. Indem wir versuchen, eine Verbindung zwischen diesen beiden Teilen herzustellen, überdenken wir die Anspielung: „Jedem Narren gefällt seine Kappe: Lermontov sah in der blendenden Weiße der Unterwäsche ein Zeichen für geistigen Adel und zwang seine Lieblingshelden, sich mit Geschmack zu kleiden. Dostoevskij, ganz das Gegenteil, schätzte „das Äußere“ gering; Dmitrij Karamazov trägt dreckige Unterwäsche, und das wird ihm als Verdienst angerechnet, oder zumindest beinahe als Verdienst angerechnet.“²⁰ c) Als nächstes ein Beispiel, bei dem durch eine verblüffend gesetzte Schlusspointe alle vorangegangenen Banalitäten neu überdacht werden müssen: „Um sich aus der Macht der zeitgenössischen Ideen zu befreien, wird empfohlen, sich mit Geschichte zu befassen: Das Leben fremder Völker, in anderen Ländern und Zeiten, lehrt uns zu verstehen, dass die Ideen, die wir für ewig halten, in Wirklichkeit nur unsere Verirrungen sind. Und noch ein weiterer Schritt: Man muss sich vorstellen, die Menschheit lebte nicht auf der Erde, und sogleich verlieren alle irdischen ewigen Wahrheiten ihren Charme.“²¹ d) Und noch ein letztes Beispiel: „Die Philosophen lieben es wahnsinnig, ihre Ansichten als „Wahrheiten“ zu bezeichnen, denn in solchem Licht werden diese allgemeingültig. Doch jeder Philosoph erdenkt sich seine eigenen Wahrheiten. Das heißt: er möchte, dass seine Schüler sich nach der von ihm erdachten Manier täuschen, behält sich dabei allerdings selbst das Recht vor, sich nach der eigenen Weise zu täuschen. Warum? Warum überlässt man nicht dem einzelnen das Recht, sich selbst auf die Weise zu täuschen, auf die es ihm beliebt.“²² Die zunächst aufgestellte, in ihrer Allgemeingültigkeit scheinbar so klare Aussage, wird durch die doppelte Frage am Ende sinnlos dem Nichts übergeben. Statt eine einfache Definition geliefert zu bekommen, steht der Betrachter ohne Antwort da, dafür aber mit einer Frage, die er vorher gar nicht hatte.

²⁰ „Всяк кулик свое болото хвалит: Лермонтов видел признак духовного аристократизма в ослепительной белизне белья и всегда заставлял одеваться своих любимых героев со вкусом. Достоевский, наоборот, презирал „внешность“; на Дмитрие Карамазове грязное белье, и это ставится ему в заслугу или почти в заслугу.“ (AB:387)

²¹ „Для того чтобы вырваться из власти современных идей, рекомендуется знакомиться с историей: жизнь иных народов, в иных странах и в иные времена научает нас понимать, что считающиеся у нас вечными идеи суть только наши заблуждения. Еще один шаг: нужно представить себе человечество живущим не на земле, и все земные вечные идеи потеряют свое обаяние.“ (AB:337)

²² „Философы ужасно любят называть свои суждения "истинами", ибо в таком чине они становятся общеобязательными. Но каждый философ сам выдумывает свои истины. Это значит: он хочет, чтобы его ученики обманывались по выдуманному им способу, право же обманываться на свой манер он оставляет за одним собой. Почему? Почему не предоставить каждому человеку права обманываться, как ему вздумается?“ (AB:367)

All diese Ausführungen sollen vor Augen führen, dass Lev Šestov als brillanter Stilist sehr gut mit Sprache umzugehen wusste. Seine Argumentation ist bisweilen monoton, die gleichen Beispiele werden gerne wieder und wieder verwendet, aber genau innerhalb dieser Einfachheit der steten Wiederholungen erscheinen die einprägsame Bildhaftigkeit seiner Formulierungen und die besondere Wortwahl noch eindrucksvoller und lebendiger. Gerade zur Bildhaftigkeit seiner Ausführungen ließe sich nicht nur ein weiteres Kapitel anfügen, sondern es könnte verdienterweise ein ganzes Buch geschrieben werden. Im Zusammenhang mit dem hier bearbeiteten Thema muss es jedoch genügen, auf den Aspekt der Schönheit in Šestovs Texten hingewiesen zu haben. Er wird dem aufmerksamen Leser ohnehin nicht entgehen. Trotzdem sollte man als solcher nicht in die Falle tappen und allzu genau auf Šestovs Formulierungen herumreiten, denn in vielen Fällen drückt Šestov das, was er wirklich meint nicht immer auch so aus. Um des aufrüttelnden Effektes Willen werden kategorische und grobe Sätze gebildet und oft schein es auch, als habe er seinen fliehenden Gedanken in Eile hinterhergeschrieben, ohne sich lange bei der Suche nach der perfekten Formulierung aufhalten zu können. Außerdem, und diese Tatsache sollten wir nicht vergessen, wird über das Wesentliche nur all zu gern geschwiegen, manchmal hinterlistig, manchmal notgedrungen.

Zwei schöne Beschreibungen aus fähiger Feder sollen dieses Kapitel abrunden. Zum einen Ivanov-Razumnik, der die herausragendste Charaktereigenschaft von Šestovs Schreibstil folgendermaßen beschreibt: „Diese Eigenschaft ist die Gedrängtheit, Konzentration der Gedanken, das Können, in Wenigem vieles auszudrücken und gleichzeitig die angebrachte Form für den Ausdruck der eigenen Gedanken zu finden. Dies macht L. Šestov zu einem unserer glänzendsten Stilisten und unter diesem Gesichtspunkt bezeichnen wir das Schaffen L. Šestovs als philosophisch-künstlerisch. Beim Lesen der Bücher Lev Šestovs wird das Gefühl ästhetischer Zufriedenheit fast immer von Gedankenarbeit begleitet, und dies kann man nicht über viele der zeitgenössischen Schriftsteller sagen.“²³

Dem lässt sich kaum mehr etwas hinzufügen, außer vielleicht ein kleiner Hinweis auf etwas, das in der Philosophie oft vergessen und besonders in Šestovs Werk leicht übersehen wird: Einfachheit, Leichtigkeit und Freude am Spiel mit der Sprache. So noch einmal

²³ „черта эта - сжатость, сконцентрированность мысли, умѣние въ немногомъ выразить многое и в то же время найти адекватную форму для выражения своей мысли. Это дѣлает Л. Шестова однимъ изъ нашихъ наиболее блестящихъ стилистовъ; имѣя это въ виду, мы и называемъ творчество Л. Шестова философско-художественнымъ. При чтеніи книгъ Л. Шестова чувство эстетической удовлетворенности почти всегда сопровождаетъ работу мысли, а это можно сказать не о многихъ изъ современныхъ писателей.“ (Ivanov-Razumnik:65)

Lawrence: „Shestov’s style is puzzling at first. Having found the “ands” and “buts” and “because” and “therefore” hampered him, he clips them all off deliberately and even spitefully, so that his thought is like a man with no buttons on his clothes, ludicrously hitching along all undone. One must be amused, not irritated. Where the armholes were a bit tight, Shestov cuts a slit. It is baffling, but really rather piquant. The real conjunction, the real unification lies in the reader's own amusement, not in the author's unbroken logic.” (All things:11f)

2.2. Zur Philosophie Lev Šestovs

Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit Lev Šestov in seiner Gestalt als philosophischer Literat, oder vielmehr literarischer Philosoph. Gleich zu Beginn möchte ich festhalten, dass Lev Šestov in dieser Arbeit als Philosoph betrachtet wird. Angesichts der Tatsache, dass er sich über Jahrzehnte hinweg mit großen Denkern und Ideen der Menschheit auf unbestreitbar akademisch-wissenschaftliche Weise beschäftigte (eine außerordentlich detaillierte Auseinandersetzung zu diesem Thema bietet Stephen Armstrong in seinem Buch *Lew Schestovs Philosophie der schöpferischen Freiheit* auf immerhin fast 200 Seiten), lässt er sich nicht nur im Platonschen Sinne als Philosoph – ein Mensch, der das Gute und Schöne liebt, die Wahrheit sucht und begehrt – charakterisieren. Der wissenschaftliche Ansatz Šestovs zeigt sich in seiner inhaltlichen Vorgehensweise ebenso wie in der formalen Gestaltung seiner philosophischen Abhandlungen, bei der er stets sehr methodisch zu Werke ging. Texte werden klar untergliedert, sind übersichtlich in (oft auch betitelte) Kapitel unterteilt. Zitate werden stets gut gekennzeichnet, auf Ideengeber wird verwiesen. Zitiert wird häufig und innerhalb des russischen Textes stehen die Originale in Griechisch, Latein, Französisch und Deutsch. Fast immer wird wichtigen Ausführungen ein aussagekräftiges, gerne der Bibel oder der französischen Poesie (Baudelaire, Verlaine) entnommenes Motto vorangestellt. Die Tatsache, dass Šestov kein überschaubares philosophisches Konzept aufgestellt hat, aus welchem sich eine neue Schule entwickelt hätte, kann nicht als Gegenargument dienen.

Im ersten Teil (Kapitel 2.2.1.) soll nun auf jene Probleme hingewiesen werden, die aufgrund der persönlichen Herangehensweise, seinen Eigenheiten bei der Erschließung von Literatur auftreten und häufig den Ansatz für Polemik und Kritik an Šestovs Werk bilden. Es sollen zunächst seine eigenen Ansichten zur Literaturkritik herausgearbeitet werden, um zu erkennen, ob überhaupt und wenn ja, inwiefern er sich selbst als Literaturkritiker sah, bzw. ob und inwiefern es gerechtfertigt ist, Šestov als solchen zu bezeichnen und sein Werk unter einem literaturwissenschaftlichen Gesichtspunkt zu rezipieren. Beispielsweise vertritt A. Valevičius in seinen Aufsätzen die Meinung, Šestov wäre eher ein Literaturkritiker gewesen denn ein Philosoph: „Shestov is considered to be a philosopher (at least by those who hold a favourable opinion of him). However, [...] it may seem that he is more of a literary critic.“ (Valevičius:11). Es drängt sich sogleich die Frage auf: Ist dies so oder verhält es sich nicht eher umgekehrt? Philosophiert Šestov über Literatur als solche, gewissermaßen an der

Oberfläche, oder doch über den Inhalt der Werke, als Ausdruck tieferer Wahrheit? Darauf und auf die Frage, warum eine solche Positionierung in Bezug auf Šestovs Werk wichtig erscheint, soll eine Antwort geben werden.

Im zweiten Teil (Kapitel 2.2.2.) soll der Versuch gewagt werden, die wichtigsten Ausgangsprobleme und Grundgedanken der Šestovschen Philosophie wenigsten ansatzweise darzustellen. (Dabei sei als erstes auf das ausgezeichnete, in der Einleitung bereits zitierte, Essay Berdjajevs verwiesen; als Nachruf verfasst und als Einleitung dem Buch „Spekulation und Offenbarung“ vorangestellt, bietet es jedem unbedarften Leser eine knappe und treffende Zusammenfassung.) Das Werk Šestovs besteht aus äußerst reichen und vielfältigen Variationen zu gewissen philosophischen Problemstellungen, die als solche wiederum in ihrer Vielfalt überraschenderweise recht begrenzt sind, oder besser gesagt, auf wenige grundlegende Gebiete eingeschränkt werden können. Bereits in seinem ersten, erstmals 1898 in russischer Sprache publizierten Buch *Shakespeare und sein Kritiker Brandes* scheinen im Wesentlichen jene Probleme auf, die Šestov fürderhin beschäftigen sollten: Erkenntnis und Vernunft, die Begrenztheit und Unzulänglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis für eine Orientierung des Menschen in der Welt, die Notwendigkeit des Daseins, die Offenbarung, der Sündenfall und Gott als Gegengewicht dazu, der Kampf gegen ein System der Einheit, gegen die normativen Moralvorstellungen. Semen Frank sagt über Šestov sogar, er sei seiner Art nach ein zwar gewaltiger, aber enger Denker; ein Mensch mit nur einer einzigen Idee²⁴. Sergej Poljakov, einer der gegenwärtigen Šestov-Kenner, bekräftigt dies in seinem Aufsatz *Lev Šestov. Philosophie für solche, die sich nicht vor Schwindel fürchten* und meint: „Seine Philosophie lässt sich in keinerlei Rahmen irgendwelcher zu Beginn unseres Jahrhunderts bestehenden Richtungen einpassen. Šestov erfand seinen eigenen, unnachahmlichen Stil des Philosophierens [...]. Šestov schuf kein einheitliches *Ideensystem*; er war ein prinzipieller Gegner jeglicher Systematik, da er davon ausging, dass Konsequenz und logische Abgeschlossenheit einen Gedanken abtöten.“²⁵ Hier wiederholt sich im Ganzen, was wir bereits für das Einzelne gesehen haben.

²⁴ „Шестов - в своём роде сильный, но узкий мыслитель; он человек одной идеи.“ (Франк, Из истории:157)

²⁵ „Его философия не вписывается в рамки какого-либо из существовавших в начале нашего столетия направлений. Шестов создал свой собственный, неповторимый стиль философствования [...]. Шестов не создал стройной *системы идей* — он был принципиальным противником всякой систематичности, считая, что последовательность и логическая законченность убивают мысль.“ Zitiert aus: „Лев Шестов: Философия для не боящихся головокружения“, nach <http://www.vehi.net/shestov/spolyakov.html> (Der Aufsatz wurde veröffentlicht in der Ausgabe Nr. 24/1999 der Zeitung *Istoria* im Verlagshaus „pervoe sent'abr'a“.)

2.2.1. Über L. Šestovs Umgang mit der Literatur: Eigenheiten und Problemstellungen

Zunächst sollte zu Bedenken gegeben werden, dass die Literaturwissenschaft in Gestalt von Literaturkritik zwar zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch in Russland schon auf eine lange und durchaus reiche Tradition zurückblicken konnte, jedoch in der Form, in der wir sie heute gemeinhin erfassen, erst im Entstehen begriffen war. Dies lässt sich im Falle Šestovs beispielsweise an folgendem Kommentar festmachen: „Bei uns, und nicht nur bei uns, sondern auch in Europa (jetzt ist ja der Ideenstand in allen Ländern derselbe, wie der Wasserstand in kommunizierenden Röhren) wird künstlerisches Schaffen schon lange als unbewusster seelischer Prozess angesehen. Scheinbar wurde durch diese Ansichten die so genannte Literaturkritik ins Leben gerufen.“²⁶ Aus den Ausführungen, die dieser Aussage folgen, wird einerseits deutlich, wie Šestov sich selbst gegenüber der Literaturkritik positionierte, und andererseits, wie wir ihn positionieren können. Ohne Frage ist Šestov nicht in jenem Sinne ein Literaturkritiker, welcher durch beschreibende und wertende Tätigkeit versucht, einem unbedarften Leser Orientierung zu verschaffen auf dem mit der steigenden Anzahl von Werken und Autoren immer unübersichtlicher werdenden Feld der Literatur. Alle Autoren und Werke, die Šestov für seine philosophischen Abhandlungen nutzte, waren bereits unumstritten in den anerkannten literarischen Kanon aufgenommen und sind dies bis heute. Ihre Wichtigkeit und Außerordentlichkeit wurden zur fraglichen Zeit Anfang des 20. Jahrhunderts auch anderweitig viel diskutiert, nicht jedoch bezweifelt.

In diesem Zusammenhang kann es zudem wichtig erscheinen, dass alle von Šestov hauptsächlich herangezogenen Schriftsteller zum Zeitpunkt seiner Bearbeitung bereits tot waren (mit Ausnahme Tolstojs), wenn auch noch nicht lange (mit Ausnahme Shakespeares). Im Falle des Essays *Tvorčestvo iz ničego*, zu deutsch *Schaffen aus dem Nichts*, welches erstmals im März 1905, also nicht einmal ein Jahr nach dem Tode Čechovs, veröffentlicht wurde, wird dieser Punkt gleich zu Beginn von Šestov selbst angesprochen: „Čechov ist tot – jetzt kann man frei über ihn sprechen. Über einen Künstler zu sprechen, das bedeutet ja, die in seinen Werken versteckte „Tendenz“ zu entdecken, sichtbar zu machen; aber solch eine Operation an einem lebenden Menschen durchzuführen ist längst nicht immer erlaubt.“²⁷ Beim Weiterlesen wird sehr schnell deutlich, wie berechtigt diese Anmerkung ist. Šestov ist

²⁶ „У нас, да и не только у нас, а и в Европе (теперь ведь уровень идей во всех странах один и тот же, как уровень воды в сообщающихся сосудах) давно уже художественное творчество принято считать бессознательным душевным процессом. По-видимому, этими взглядами была вызвана к жизни так называемая литературная критика.“ (FT:139)

²⁷ „Чеховъ умеръ – теперь можно о немъ свободно говорить. Ибо говорить о художникѣ – значить выявлять, обнаруживать скрывавшуюся въ его произведеніяхъ “тенденцію”, а продѣлывать такую операцию над живымъ челоуѣкомъ далеко не всегда позволительно.“ (NiK:1)

kein Chirurg, dem eine Narkose für eine lokale Operation genügt. Seine Herangehensweisen gehören mehr in das Gebiet der forensischen Medizin. Die von Šestov herangezogenen Autoren, ihr Werk und ihre dargestellten Probleme waren also außerordentlich nah und präsent im Bewusstsein seiner (russischen) Leserschaft, von der man durchaus annehmen kann, dass sie sich zu den Themen ihre eigene Meinung bereits gebildet hatte. Šestov war demnach natürlich ganz und gar nicht Literaturkritiker im Sinne Reich-Ranickis, oder, um eher in der Zeit zu bleiben, etwa der bereits genannte N.K. Michajlovskij oder Ju.I. Ajchenwal'ds in der Nachfolge V.G. Belinskijs oder K.S. Aksakovs. Seine Kritik war gar nicht darauf ausgelegt, an Werk oder Autor überprüft zu werden, sondern ist wohl eher als – aus persönlicher Notwendigkeit heraus aufgezeichnetes – Geistesgut zu betrachten, welches, gewissermaßen als Nebenprodukt, einem Leser zur – weit über Parameter wie Werk und Autor hinausgehenden – Anregung und Erbauung dienen kann. Hinzu kommt, dass gerade das Werk dieser großen Autoren ein Bild von Russland zeichnet, das rein äußerlich in der vorrevolutionären russischen Gesellschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts nichts an Aktualität verloren hatte, und, was die inneren Probleme angeht, bis heute noch an Aktualität gewinnt. Auch der Punkt, dass Šestov weder literarisches Neuland erschloss, noch Brachland beackerte, sondern gewissermaßen bereits ausgetretenen Pfaden folgte, soll an dieser Stelle ausdrücklich betont werden.

Eine Eigenheit Šestovs, die verständlicherweise besonders dort zu Tage tritt, wo er direkt an der Literatur arbeitet, zeigt sich darin, dass er sich stets persönlich und unvermittelt in seine Objekte hineinversetzte; seien es nun Gestalten aus den Werken Dostoevskijs, aus der Bibel, oder das philosophische Bild Nietzsches. Dies ermöglichte ihm einerseits diesen besonderen Blickwinkel, der vieles von erstaunlichen Seiten beleuchtet, vereinfachte und verflachte andererseits aber auch seine Ausführungen. Gerade diese subjektivistische Methode wurde und wird Šestov von verschiedensten Seiten immer wieder als zu primitiv, verfälschend und verzerrend vorgeworfen. Man kann dies nun durchaus aber auch als die Persönlichkeit Šestovs, mit der ihr eigenen, vielleicht nicht objektiven, dafür aber äußerst lebendigen Weltsicht betrachten. Anzunehmen ist jedenfalls, dass es ihm gleichgültig war, ob man ihn der Einseitigkeit, Fehlinterpretation, etc. beschuldigte, solange es ihm durch seine Vorgehensweise gelang, jenen einen Gedanken herauszuarbeiten, der ihm gerade am wichtigsten erschien. So interessierte sich Šestov auch nur selten für das Leben des Autors in

seinen Äußerlichkeiten²⁸ oder die Entstehungsgeschichte und die Entstehungszeit der Werke, die er verarbeitete, sondern ging wirklich vom jeweiligen Werk aus und betätigte sich sehr geschickt als spekulativer Biograph. Darin mag ein Grund für die Aktualität seiner Betrachtungen, oder vielmehr der anhaltenden Anregung seiner Schriften für die heutige Literaturwissenschaft liegen. So ist beispielsweise das bereits genannte Essay über Čechov nachhaltig in die Čechov-Forschung eingegangen, obwohl sich gerade an diesem Beispiel Šestovs obig geschilderte Herangehensweise außerordentlich klar verfolgen lässt: Schon in der durchaus temperamentvollen Einleitung, die in ihren harten und herausfordernden Aussagen sogleich beim Leser nicht nur Interesse sondern auch Widerspruch hervorrufen muss, geht Šestov gnadenlos vor. Er nennt Čechov einen „Sänger der Hoffnungslosigkeit“, einen „Verbrecher“, der in seiner 25-jährigen literarischen Tätigkeit nur eins im Sinn gehabt hätte, nämlich stets mit allen nur möglichen Mitteln die menschlichen Hoffnungen zu zerstören und mit einer leichten Berührung alles zu töten, was den Menschen lieb und teuer sei (vgl. NiK:5). Des Weiteren finden wir Sätze wie: „Čechov ist ein unversöhnlicher Feind jeder Art von Philosophie.“²⁹ Oder auch: „Idealismus in jeder Form, sei er offensichtlich oder versteckt, weckte in Čechov das Gefühl unerträglicher Bitterkeit.“³⁰ Er bezeichnet die Čechovschen Figuren ausnahmslos als „par excellence nicht normale Menschen“, die durch unnatürliche und deshalb schreckliche Notwendigkeit gezwungen sind, aus dem Nichts heraus zu schaffen³¹. Šestov spricht Čechov all jene Gedanken ab, die nicht in sein eigenes (Šestovs) Konzept passen, die ihm selbst wohl fremd sind, die er nicht lebt und deshalb nicht versteht. Im Falle von Čechov seien hier angeführt die Langweile und Leere des Lebens und, damit verbunden, die dem Leben als solches entgegengebrachte Skepsis. Eigentlich durchaus existenzialistische Ansätze, für Šestov aber dennoch völlig unverständlich, war sein Leben doch niemals weder leer noch langweilig. Oder, knapp und treffend zusammengefasst: „Shestov was never idle. He spent his life searching, although the reader is not always sure for what.“ (Valevičius:9).

²⁸ „Обстоятельной біографіи Чехова мы еще не имѣемъ, да, вѣроятно, и имѣть не будемъ по той причинѣ, что обстоятельных біографій не бываетъ — я, по крайней мѣрѣ, не могу назвать ни одной. Обыкновенно в жизнеописаніяхъ намъ рассказываютъ все, кромѣ того, что важно было бы узнать. Можетъ быть, когда-нибудь выяснится с мельчайшими подробностями у какого портного шил себѣ платье Чеховъ, но, навѣрное, мы никогда не узнаемъ, что произошло съ Чеховымъ за то время, которое протекло между окончаніемъ его рассказа “Степь” и появленіемъ первой драмы. Если хотимъ знать, нужно положиться на его произведенія и собственную догадливость.“ (NiK:6f)

²⁹ „Чеховъ — непримиримый врагъ всякаго рода философіи.“ (NiK:50)

³⁰ „Идеализмъ во всѣхъ видахъ, явный и тайный, вызывалъ въ Чеховѣ чувство невыносимой горечи.“ (ebd.)

³¹ „...люди ненормальные par excellence, поставлены въ противоестественную, а потому страшную необходимость творить изъ ничего.“ (NiK:31)

Ein weiterer wichtiger Punkt ist darin zu sehen, dass Šestov trotz all seiner ausgesprochenen Kritik, die nicht selten scharf und bissig, bisweilen sogar überheblich oder spottend ausfallen konnte, dennoch stets große Achtung vor allen Schriftstellern empfand. Er konnte durchaus die Größe eines Werkes erkennen, auch wenn er inhaltlich vielleicht nicht damit einverstanden war. Er liebte die Literatur und sah darin eine Form des Ausdrucks höherer Weisheit. Kommen wir unter diesem Gesichtspunkt noch einmal zurück auf die Eigenpositionierung und Abgrenzung Šestovs von einer Literaturkritik, deren Betreiber ihre Rolle darin sehen, die „unbewussten Schaffensprozesse“ der Schriftsteller mit ihren bewussten Denkprozessen zu verbinden (vgl. FT:139). Weiters wirft er den Literaturkritikern seiner Zeit vor, sie würden die gewissermaßen halbherzig, weil eben nicht ausreichend bewusst, erfüllte Aufgabe der Künstler überprüfen, erklären und, im Grunde genommen, vervollständigen (ebd.). Gerade noch Šestov in Bezug auf seine eigene Arbeitsweise vorgeworfen, werden diese bekannten Argumente hier von ihm selbst verurteilt. Wie kann diese Widersprüchlichkeit verstanden werden? Schließlich liegen die beiden Texte in ihrer Entstehung nur zwei Jahre auseinander. Ist dies ein klassisches Beispiel für den Fall, bei dem der Balken im eigenen Auge übersehen wird?

Um dieser Frage nahe zu kommen, muss unbedingt auf Šestovs Motivation, sich für seine philosophischen Abhandlungen der Literatur als Grundlage zu bedienen, eingegangen werden. Er schreibt dazu folgendes: „In der Literatur ist seit Urzeiten ein großer und vielfältiger Vorrat an Ideen und Weltanschauungen aller Art angelegt.“³² Tatiana Rageot-Chestov, eine seiner beiden Töchter, erklärt, dass Šestovs Gebrauch von Literatur aus seinem existentiellen Verständnis von Philosophie heraus entstand: sich stützend auf die einmaligen Erkenntnisse und das Lebens eines jeden Menschen und bauend auf den Werken anderer Schriftsteller, versucht Šestov deren Hauptanliegen zu entschlüsseln, um sich dann seine eigenen Gedanken zu bilden; entweder entlang der gegebenen Gedankengänge oder auf ihrer Grundlage (vgl. Valevičius:11). Šestov selbst meint: „Wenn Plotin recht hat und die Philosophie das Wertvollste ist ..., wer gibt uns dann das Recht aus dem Reich der Philosophie Mozart und Beethoven, Puškin und Lermontov zu vertreiben; wer gab Platon das Recht, den Dichter aus dem Staat auszuweisen, und hätte nicht vielleicht Platon selbst als allererster jenen Staat verlassen müssen, welcher den Dichtern ihr Anrecht auf Zugehörigkeit

³² „въ литературѣ съ давнихъ временъ заготовленъ большой и разнообразный запасъ всякаго рода общихъ идей и міровоззрѣній, метафизическихъ и позитивныхъ...“ (NiK:12)

verweigert hätte?“³³ Lev Šestov will anschaulich arbeiten, bildhaft, an lebensnahen Figuren und Situationen beispielhaft für menschliches Handeln und Streben, die er in der Belletristik gewissermaßen in komprimiertem, gereinigtem, überhöhtem Zustand vorfindet.

Weitere, für das Verständnis von Šestovs (in Ermangelung eines besseren Wortes) literaturkritischem Schaffen, äußerst wichtige Hinweise finden wir in den letzten Sätzen jenes Vorwortes, das Michail Lermontov zu seinem Roman *Ein Held unserer Zeit* schrieb: „Ich bitte um Entschuldigung! Man hat die Leute zur Genüge mit Süßigkeiten gefüttert; sie haben sich den Magen verdorben; jetzt bedarf es bitterer Arzneien und beißender Wahrheiten. Glauben Sie aber nicht daraufhin, daß der Verfasser dieses Buches jemals den stolzen Traum gehegt hätte, die menschlichen Laster bessern zu wollen. Gott bewahre ihn vor solcher Torheit! Es machte ihm einfach Vergnügen, den modernen Menschen so zu zeichnen, wie er ihn versteht, und wie er ihm, zu seinem und zu Ihrem Unglück, nur zu oft begegnet ist. Genug, daß auf die Krankheit hingewiesen ist; wie sie geheilt werden kann, das mag Gott wissen!“³⁴ Ebenso wenig wie Lermontov versteht sich Šestov als Ausbesserer menschlicher Sünden oder als Lehrer; und ebenso wenig wie Lermontov geht es ihm darum, sich in die Belange der Gesellschaft einzumischen (vgl. auch VI:292), die Krankheiten der Gesellschaft zu heilen. Sie zu erkennen, zu beschreiben, vielleicht eine Diagnose zu stellen, ja, aber auf keinen Fall sucht er das Heilmittel oder will am Ende gar noch ein entsprechendes Rezept ausstellen. Um diesen Beruf mit einem medizinischen Ausdruck aus dem modernen Sprachgebrauch zu versehen, so könnte man Lermontov und Šestov unter diesem Aspekt als Labortechniker bezeichnen. Auch für einen solchen ist es wesentlich interessanter, die pathologischen Fälle zu betrachten. Wer aber versucht, so Šestov, das Leben anders zu betrachten als es die Weltanschauung fordert, wird selbst zwangsläufig von der Gesellschaft als „nicht normal“ eingestuft (vgl. FT:143f). Und weiter, diesen Zustand der Abnormalität kann jedoch scheinbar niemand ertragen. Mit der Kritik an der Normalität, oder vielmehr der Kritik am Streben nach Normalität, wie Šestov es etwa bei Tolstoj sieht

³³ „Ведь если прав Плотин, если философия есть самое ценное ... то по какому праву мы изгоняем из области философии Моцарта и Бетховена, Пушкина и Лермонтова, по какому праву Платон изгонял поэта из государства, и не пришлось ли бы Платону самому первому уйти из того государства, которое отказало бы в правах гражданства поэтам?“ (РС:143f)

³⁴ „Извините. Довольно людей кормили сластями; у них от этого испортился желудок: нужны горькие лекарства, едкие истины. Но не думайте, однако, после этого, чтоб автор этой книги имел когда-нибудь гордую мечту сделаться исправителем людских пороков. Боже его избави от такого невежества! Ему просто было весело рисовать современного человека, каким он его понимает, и к его и вашему несчастью, слишком часто встречал. Будет и того, что болезнь указана, а как ее излечить - это уж бог знает!“ (Deutscher Text zitiert nach: Lermontow, M.: *Ein Held unserer Zeit*: Herausgegeben und übersetzt von Arthur Luther. Zürich 1982, Seite 187)

und beklagt (ebd.) oder bei Čechov vergeblich feststellt³⁵, weist Šestov darauf hin, dass der Erhalt der Andersartigkeit nur durch Tragödie gewährleistet werden kann. Man könnte Šestov an dieser Stelle entgegenhalten, dass die Angst vor dem Anderssein, der Übermäßigkeit, und der daraus resultierende Drang zur Normalität als durchaus logische Folge des intuitiven Erfassens, wie eng Genie und Wahnsinn beieinander liegen, zu betrachten ist. Diesen Vorwurf würde er sicherlich nicht gelten lassen und uns erwidern, das es in jedem Fall vorzuziehen sei, als Adler ein Adlerleben zu führen, statt als Krähe oder Huhn ein durchschnittliches Dasein in einer durchschnittlichen Gesellschaft zu fristen (vgl. FT:142). Ob man diese Haltung, welche Šestov sein ganzes Leben lang vertrat und selbst durchaus vorlebte, als Überheblichkeit oder Willensstärke deklariert, bleibt wohl jedem Leser als seine persönliche Entscheidung selbst überlassen.

Lassen wir Šestov nochmals ausholen und obigen Gedanken ein weiteres Mal mit anderen Worten beschreiben und fortsetzen: „Der größte Irrtum ist die unter dem russischen Publikum verbreitete Meinung, der Schriftsteller lebe für den Leser. Es ist umgekehrt – der Leser ist für den Schriftsteller da. Dostoevskij und Nietzsche sprechen nicht um unter den Menschen ihre Überzeugungen zu verbreiten und ihre Nächsten zu erleuchten. Sie selbst suchen das Licht, sie glauben selbst nicht, dass das, was ihnen als Licht erscheint, auch wirklich das Licht ist, und nicht ein täuschendes Irrlicht, oder noch schlimmer, eine Halluzination ihrer kranken Einbildung. Sie rufen den Leser als Zeugen auf; sie wollen von ihm das Recht erhalten, auf ihre eigene Art zu denken, zu hoffen, das Recht zu existieren. Der Idealismus und die Erkenntnistheorie verkünden ihnen geradewegs: Ihr seid Irre, ihr seid amoralische, verurteilte, rettungslos verlorene Menschen. Und sie appellieren an die letztmögliche Instanz, in der Hoffnung, das furchtbare Urteil würde aufgehoben... Wenn auch die Mehrheit der Leser dies vielleicht nicht wissen will, so enthalten doch die Werke Dostoevskijs und Nietzsches in sich keine Antwort, sondern die Frage: Dürfen die von Wissenschaft und Moral abgetanen Menschen hoffen, d.h. ist eine Philosophie der Tragödie möglich?“³⁶ Hier finden sich also wiederum zwei Gedanken eng ineinander verschränkt:

³⁵ „Въ этомъ, говорю, наибольшая оригинальность Чехова и – странно подумать – источникъ его мучительнѣйшихъ переживаній. Онъ не хотеть оригинальности, онъ дѣлалъ нечеловѣческія напряжения, чтобы быть, какъ всѣ – но отъ судьбы не уйдешь! Сколько людей, особенно среди писателей, изъ кожи вонъ лѣзутъ, чтобы быть не похожими на другихъ и все-таки не могутъ освободиться отъ шаблона – а вотъ Чеховъ противъ воли сталъ своеобразнымъ!“ (NiK:13)

³⁶ „Нетъ большаго заблужденія, чемъ распространенное въ русской публике мнѣніе, что писатель существуетъ для читателя. Наоборотъ - читатель существуетъ для писателя. Достоевскій и Ницше говорятъ не затемъ, чтобъ распространить среди людей свои убѣжденія и просветить ближнихъ. Они сами ищутъ свѣта, они не верятъ себѣ, что то, что имъ кажется свѣтомъ, есть точно свѣтъ, а не обманчивый блуждающій огонекъ или, хуже того - галлюцинація ихъ расстроеннаго воображенія. Они зовутъ къ себѣ читателя, какъ

Nur dort, wo die Tragödie herrscht, beginnt ein Mensch anders zu denken und fühlen, nur dort, wo er diesen schweren Weg geht, kann etwas Neues entstehen. Da aber der Mensch für gewöhnlich gerne allen Schwierigkeiten aus dem Weg geht, geschieht dies zumeist gegen seinen Willen³⁷. Dieser Gedanke, dass Entwicklung nur durch Leid und gegen den freien Willen möglich ist, bringt uns zu den Grundgedanken der Šestovschen Philosophie, auf die im folgenden Kapitel noch genauer eingegangen werden soll. Zunächst soll jedoch noch etwas beleuchtet werden, wie Dostoevskij in das oben gezeichnete Bild passt.

Zum einen wäre in Bezug auf Dostoevskij auf die leicht zu Missverständnissen führende Tatsache hinzuweisen, dass in Šestovs Betrachtungen oft der Autor mit seinen Helden zusammenfällt. Deren Gedanken werden dem Dichter zugeschrieben und, einmal gleichgestellt, sind ihre Meinungen und Handlungen dann austauschbar. Die Übergänge von Schriftsteller zu seinen Figuren und umgekehrt sind fließend. Fedor Stepun bemerkt dazu im Vorwort seines Buches *Dostojewskij. Weltschau und Weltanschauung*: „Der naheliegende Gedanke, die ununterbrochen philosophierenden Gestalten der Romane nach der Philosophie ihres Schöpfers zu befragen, erweist sich schon beim ersten Versuch seiner Verwirklichung insofern als unglücklich, als die Helden Dostojewskijs sehr verschiedene Weltanschauungen vertreten. Jeder Versuch, eine dieser vielen Weltanschauungen, also beispielsweise die christliche, für die eigentliche Dostojewskische zu erklären, ist nicht statthaft, denn zweifellos sind alle Visionen des Dichters und alle Gestalten seiner Romane aus seinem eigenen Blute gezeugt und durch sein eigenes Blut genährt.“ (Stepun:6) Wir können davon ausgehen, dass Šestov dies ganz gewiss bewusst war, weil er beispielsweise die Figuren eines Romans in ihrem komplementierenden und widersprüchlichen Facettenreichtum als Gesamtheit von personifizierten Ideen begriff. Für ihn sind alle Karamazovs gleich Dostoevskij, einfach weil dieser ihr Schöpfer auf dem Papier ist; was nicht heißt, dass Šestov dem Menschen Dostoevskij, der sich dahinter irgendwo durchaus verstecken mag, gleichzeitig die von Ivan oder von Aleša präsentierte Lebenshaltung als die ureigene

свидетеля, они от него хотят получить право думать по-своему, надеяться - право существовать. Идеализм и теория познания прямо возвещают им: вы безумцы, вы безнравственные, осужденные, погибшие люди. И они апеллируют к последней возможной инстанции, в надежде, что этот страшный приговор будет отменен... Может быть, большинство читателей не хочет этого знать, но сочинения Достоевского и Ницше заключают в себе не ответ, а вопрос. Вопрос: имеют ли надежды те люди, которые отвергнуты наукой и моралью, т. е. возможна ли философия трагедии? (ebd. FT:145)

³⁷ Vgl. „Есть область человеческого духа, которая не видела еще добровольцев: туда люди идут лишь поневоле. Это и есть область трагедии. Человек, побывавший там, начинает иначе думать, иначе чувствовать, иначе желать. Все, что дорого и близко всем людям, становится для него ненужным и чуждым.“ (FT:144) oder auch „Чтобы стать оригинальным, нужно не выдумать мысль, а совершить дѣло, трудное и болезненнее. И такъ какъ люди бѣгут труда и страданий, то обыкновенно дѣйствительно новое рождается в челоѡкѣ противъ его воли.“ (NiK:13)

zuweisen würde.

M.O. Geršenzon wirft Šestov in Bezug auf dessen Auseinandersetzung mit Dostoevskij vor, aus dem Text „herauszuinterpretieren“. Wenn Šestov über Dostoevskij schreibe, würde er diesem die Hälfte seiner eigenen Gedanken aufzwingen, und als Ergebnis davon Dostoevskijs Seele zu drei Vierteln mit etwas anfüllen, was dort zuvor entweder gar nicht oder nur in ganz geringem Maße vorhanden gewesen sei. Zudem schenke er Dostoevskij nur dann Glauben, wenn es ihm gerade ins Konzept passe (vgl. Valevičius:127f). Wenn wir uns nun nocheinmal vergegenwärtigen, dass es Šestov in erster Linie nicht um das ging, was an der Oberfläche zu sehen ist, beschreibt die Ansicht, Šestov würde nicht seine eigenen Gedanken in einen Text hinein-, sondern im Gegenteil, herausinterpretieren, seine literaturkritische Herangehensweise originell und treffend.

Fassen wir die Ausführungen zusammen. Kann Šestov berechtigterweise als Literaturwissenschaftler zu bezeichnet werden? Nun, er besitzt die unabdingbare Fähigkeit, genau zu lesen, zu memorieren und Zusammenhänge herzustellen, und zudem mit großem Geschick die Biographien seiner „Opfer“ zu hantieren. Unverkennbar ist auch, dass er stets von neuem ein außerordentliches Talent beweist, wenn es darum geht, kurz, knapp und treffend literarische Charaktere zu beschreiben oder Geschehnisse eines Romans oder einer Erzählung zusammenzufassen (vgl. z.B. NiK:44f). Alles Eigenschaften, die einen guten Literaturkritiker ausmachen, einmal rein äußerlich und zugegebenermaßen etwas oberflächlich betrachtet. Was Šestov von anderen Literaturwissenschaftlern unterscheidet, ist der Ansatzpunkt für seine Betrachtungen: Er untersucht kein literarisches Werk um seiner selbst willen, sondern von vornherein in der Absicht, mehr zu finden. Festgestellt wurde auch, dass man sich hüten sollte, im Falle Šestovscher „Literaturkritik“ von Fehlinterpretationen zu sprechen, sind doch die Ungereimtheiten und Ungenauigkeiten so auffällig, dass sofort augenscheinlich wird, dass es Šestov bei seiner Arbeit mit Literatur um weit mehr ging als um den Text auf unterster Ebene (vgl. auch Fußnote 64). Nicht Antworten, sondern Fragen gilt es zu finden, geistiges Material auf seinen Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen. Dies scheint der Knackpunkt zu sein: nicht lehren, nicht verbessern, nicht heilen, sondern immer weiter suchen, fragen und leiden. Die Kritik will gesund machen was krank ist (vgl. FT:142), aber Krankheit ist für ein Fortkommen wichtiger als die Gesundheit, so Šestov; und so ist gewissermaßen die Kritik die eigentliche Krankheit. Demnach wird man ihm mit einer Aussage wie der folgenden nicht vollständig gerecht: „Šestov, it seems, was only capable on formulating his own ideas by commenting on those of others. He never

merely responds to what others have to say on the surface. His interpretations are always a means to express what he himself thinks.” (Valevičius:5). Wie auch immer wir Šestov beurteilen, es ist unsinnig anzunehmen, er wäre nicht in der Lage gewesen selbstständig zu arbeiten. Die Literatur bietet ihm als Kunstform, die nicht der Kategorie Normalität verpflichtet ist, einen Ansatzpunkt, den ihm die Gesellschaft verweigert. Er benutzt die Literatur als Spiegel für seine eigenen Denkprozesse, was seine auf Literatur bezogenen Schriften zu Spiegelungen seiner Ideenwelt macht. Fazit: Lev Šestov ist kein Literaturwissenschaftler oder Literaturkritiker. Es entspricht ihm in diesem Sinne am ehesten die Bezeichnung Literaturphilosoph. Indem er die Literatur als bildhaft nachvollziehbares Anschauungsmaterial verwendet, wehrt er sich zudem gegen Abstraktion und Verwissenschaftlichung, gegen den Rationalismus im Leben und in der Philosophie. Warum ihm dies so wichtig war, dazu mehr im anschließenden Kapitel.

2.2.2. Zu den Grundgedanken der Šestovschen Philosophie

Wie in der Einleitung bereits kurz angedeutet, ist es außerordentlich schwierig Lev Šestovs philosophisches Konzept zu erfassen, was vor allem daran liegt, dass es ihm selbst niemals um ein solches zu tun war. Er wollte kein umfassendes, ganzheitliches System erschaffen, das seiner Meinung nach dem ewigen „Warum“ in der Philosophie ein vorzeitiges Ende bereitet (vgl. z.B. FT:138f). Es widersprach Šestovs Wesen völlig, die Wahrheit erkennen zu wollen und damit dann Ruhe zu finden. Für ihn war die Philosophie keine Wissenschaft mit theoretischem Wert, sondern ein kämpferisches Lebenskonzept. So schreibt er zum Beispiel in seinem Buch *Dostoevskij und Nietzsche*: „Furchtbar irrt ... derjenige, der in den Aufgaben, die sich die Erkenntnistheorie selbst stellt, einzig theoretische Forderungen sieht. [...] Nietzsche behauptet, dass jedwede Philosophie in gewisser Weise Memoiren und ungewollte Bekenntnisse des Philosophen sei. Ich denke, dass damit noch nicht alles gesagt ist. In einem philosophischen System findet ihr, abgesehen von der Beichte, letzten Endes unbedingt noch etwas, das ungleich wichtiger und bedeutsamer ist: Die Selbstrechtfertigung des Autors, und gemeinsam damit auch Beschuldigung, die Beschuldigung all derer, die durch ihr Leben auf irgendeine Weise Zweifel an der bedingungslosen Gerechtigkeit des gegebenen Systems und den hohen sittlichen Eigenschaften seines Schöpfers äußern.“³⁸

³⁸ „Жестко [...] ошибется тот, кто захочет увидеть в задачах, поставляемых себе теорией познания, только одни теоретические притязания. [...] Ницше утверждает, что всякая философия есть своего рода мемуары и невольные признания философа. Я думаю, что этим еще не все сказано. В философской

Šestov wollte nun durch seine Schriften weder beichten noch sich rechtfertigen, und erst recht nicht sich über sein Schicksal beklagen. Er wollte und brauchte kein System. So ließ sich Šestov auch niemals in der Wahl seiner Materialien einschränken, wobei jedoch trotzdem solche mit größerer, besonderer Bedeutung aufgeführt werden können. In diesem Sinn waren Shakespeare, Nietzsche und Dostoevskij schon ganz früh, später auch Luther, Blaise Pascal und die Bibelgestalten Abraham, Hiob und Jesaja (vgl. dazu auch Berdjajev, *Uio:6*) seine „geistigen Lehrer und Führer“. Gegen Ende seines Lebens entdeckte er für sich Kierkegaard als Seelenverwandten, ein Thema, das noch aufgegriffen werden soll. Seine Gegner waren Spinoza (ein „Feind, mit dem er sein ganzes Leben wie mit einer Versuchung rang“, so Berdjajev, ebd.) und Hegel. Hinter Šestovs Kritik an Hegel steht eine vehemente Kampfansage der Notwendigkeit, der logischen Erkenntnis und dem Streben nach einheitlichen Gesetzen, der Macht der allgemeinen Regeln und dem Argumentieren mit Idealen. Šestov wandte sich gegen den universalen Geist Hegels, gegen die Anmaßung der Vernunft und des Verstandes, den Menschen Halt im Leben verschaffen zu können, ihnen bei der Lösung ihrer Daseinsfragen eine Hilfe sein zu können.

An dieser Stelle ist Vorsicht geboten, erstens, da sich mit diesem Diskurs ein grenzenloses Feld auftut, und zweitens, da, angesichts der Šestovschen Wortwahl und Formulierung, eben so leicht Missverständnisse aufkommen können. Šestovs Kampf gegen die westliche Philosophie war kein blinder Kampf gegen die wissenschaftliche Erkenntnis und die alltägliche Vernunft im allgemeinen: „Jahrhunderte progressiver wissenschaftlicher Arbeit führten zu glänzenden Resultaten, aber im Bereich des theoretischen Denkens hat die Neuzeit fast nichts getan, obwohl wir eine lange Reihe klangvoller Namen aufzählen können, angefangen bei Descartes bis hin zu Hegel.“³⁹ Es ging Šestov in seinem Kampf um die geistige Erkenntnis und eine nichtrationale, höhere Wirklichkeit. Er stritt für die persönliche Wahrheit, für das Individuell-Unwiederholbare, für „Gott“ als den ultimativen Ausdruck unbegrenzter Möglichkeiten. Man kann vermuten, dass eben gerade dieses nichtwiederholbare Individuelle Šestov zum Existenzverständnis des Menschlichen und des Menschen (und damit zu Dostoevskij) führte. Aber kann man ihn deshalb schon als Existenzphilosophen bezeichnen oder ihn sogar zu den Mitbegründern der

системе, кроме исповеди, вы, в последнем счете, непременно найдете еще нечто, несравненно более важное и значительное: самооправдание ее автора, а вместе с ним и обвинение, обвинение всех тех, которые своей жизнью так или иначе возбуждают сомнения в безусловной справедливости данной системы и высоких нравственных качествах ее творца.“ (FT:138)

³⁹ „Столетия прогрессивной научной работы дали блестящие практические результаты, но в области теоретической мысли новое время почти ничего не сделало, хотя мы и насчитываем длинный ряд громких имен, начиная с Декарта и кончая Гегелем.“ (AB:323)

Existenzphilosophie rechnen? Die heutige Lehrmeinung geht zumeist davon aus, dass die Existenzphilosophie auf das Denken Kierkegaards gründet. Søren Kierkegaard lebte nun wesentlich früher als Lev Šestov; er starb bereits 1855. Es lässt sich jedoch aus der interessanten biografischen Tatsache, dass Šestov erst 1928 mit Husserl bekannt wurde, der ihn seinerseits überhaupt erst auf Kierkegaard aufmerksam machte (vgl. dazu Šestovs letzten Aufsatz: *Edmund Husserl. Ein Nachruf*. SuO:409ff oder UiO:297ff), folgern, dass Šestov Kierkegaards philosophisches Werk erst in seinen letzten Lebensjahren für sich erschloss, d.h. also, zu einem Zeitpunkt, an dem seine philosophischen Ansichten bereits mehr oder weniger ausgeformt waren. Von einer direkten Beeinflussung kann daher abgesehen werden. Trotzdem hinterließ die Begegnung mit Kierkegaard tiefen Eindruck bei Šestov, fand er doch in dessen Werk eine Bestätigung für seine eigenen Gedankenbilder und war berührt von der Nähe Kirkegaards zu den Grundthemen seines eigenen Lebens. Berdjaev (und in seiner Folge auch viele andere Autoren) rechnet Šestovs Philosophie nun durchaus der existentieller Ausrichtung zu, meint aber gleichzeitig: „Man muss sich vor der Übertreibung hüten, das, was heute dank gewisser Strömungen der zeitgenössischen deutschen Philosophie als Existenzphilosophie bezeichnet wird, als ein absolutes Novum zu betrachten. Ihr Grundzug bildete bereits einen Bestandteil des Denkens aller wahren und bedeutenden Philosophen.“⁴⁰ (SuO:8). Als Beispiel führt Berdjaev dann Spinoza an, welchem es bei seiner kühlen und objektiven Erkenntnissuche ja auch um das eigene Seelenheil gegangen sei (ebd.). Lev Šestov ist in dem Sinne als Existenzphilosoph zu verstehen, als dass es ihm stets darum ging, das Recht des einzelnen Ichs auf eine individuelle, einzigartige Weltbetrachtung und Weltanschauung durchzusetzen. Um dieses Bild der Freiheit im Šestovschen Sinne zu verstehen, müssen wenigstens die folgenden, bei ihm eng ineinander verschränkt und untrennbar miteinander verwobenen Begrifflichkeiten noch heller beleuchtet werden: Vernunft und Erkenntnis, Glaube und Religiosität, Tragik und Qual.

Wie aus den Ausführungen vorangehender Kapitel deutlich wurde, sieht Šestov im adogmatischen Denken einen wichtigen Ansatzpunkt und (wie noch deutlich werden soll) das wesentlichste Mittel, um über bloße Vernunftkenntnis hinauszugehen. Wichtig ist dabei die Unterscheidung, dass sich Lev Šestov nicht gegen die Erkenntnis im Allgemeinen, z.B. gegen die praktische Vernunft im Alltagsleben stellt, sondern gegen ihren beschränkenden Ausschließlichkeitsanspruch, auch die jenseits des reinen Verstandes

⁴⁰ „Не нужно преувеличивать новизны того, что сейчас называют экзистенциальной философией, благодаря некоторым течениям современной немецкой философии. Этот элемент был у всех подлинных и значительных философов.“ (UiO:5)

liegenden Probleme lösen zu können. Semen Frank beschreibt die grundlegende Idee Šestovs in diesem Zusammenhang folgendermaßen: „...dasjenige, was dem Menschen wahrhaft von Nutzen und Wert ist, ist absolut irrational, nicht in Begriffen des Verstandes und der Moral auszudrücken, und deshalb ist der Glaube an das allgemeinverbindliche wissenschaftliche Wissen und an das Gute als Lebensnorm für das wahre Leben der todbringende Sündenfall, schädlich und seinem Wesen nach unbegründeter Aberglaube.“⁴¹ So beschäftigte Šestov auch nicht das Erkenntnisproblem als solches, sondern vielmehr die feineren Formen der Notwendigkeit, in deren Bannkreis der Mensch durch die Erkenntnis gerät. In der Macht dieser Notwendigkeit über das menschliche Leben sah er mit Erschütterung den Grund für die Schrecknisse des Daseins, und selbst Berdjaev bekräftigt: „Ich habe großes Mitgefühl für die Problematik Lev Šestovs, und das Motiv seines Kampfes gegen die vom „Allgemeinen“ ausgeübte Macht über das menschliche Leben ist mir sehr nah.“ (UiO:9) Das Problem der Vernunft steht bei Šestov untrennbar im Zusammenhang mit Erkenntnis und, mehr noch, mit Glauben und, letzten Endes, mit Erlösung: „Aristoteles vor zwanzig Jahrhunderten, Spinoza, Kant und Hegel in der neuen Zeit, sie alle unterwerfen sich und die Menschheit unaufhaltsam der Macht der Notwendigkeit. Und den ungeheuerlichen Fall darin ahnen sie nicht; in der Gnosis sehen sie nicht ihren Untergang, sondern das Seelenheil.“⁴² Oder an anderer Stelle: „Und nicht für eine Minute kommt ihm [*Hegel*] der Gedanke, dass sich darin ein furchtbarer Niedergang, ein schicksalhafter Fall verbirgt, dass das „Wissen“ den Menschen nicht Gott gleichmacht, sondern ihn von Gott wegrißt, ihn in die Gewalt einer toten und abtötenden „Wahrheit“ stellt.“⁴³ Dieses Leitmotiv, dass die Vernunft durch die Erkenntnis über Gut und Böse untrennbar mit dem Sündenfall verbunden ist, durchzieht Šestovs Denken ganz und gar. Indem der Mensch sich dem Baum der Erkenntnis zuwandte, war ihm der Baum des Lebens fortan verwehrt. Wenn sich Šestov nun gegen die Erkenntnis wendet, wendet er sich eigentlich gegen die Gesetze der Vernunft, die den Menschen (z.B. in Moralvorstellungen) gefangen halten, ihn – ganz allgemein gesagt – davon abhalten, frei zu leben. Šestov führt den Kampf gegen die Erkenntnis zur Befreiung des Lebens. Den

⁴¹ „... истинно нужное и ценное для человека абсолютно иррационально, невыразимо в понятиях разума и морали, и что поэтому вера в общеобязательные научные знания и в добро, как в норму жизни, есть губительное для жизни грехопадение, вредное и по существу необоснованное суеверие.“ (Франк, Из истории...:157)

⁴² „Аристотель двадцать веков тому назад, Спиноза, Кант и Гегель в новое время безудержно стремятся отдать себя и человечество во власть необходимости. И даже не подозревают, что в этом величайшее падение - в гнозисе они видят не гибель, а спасение души.“ (KEF:17)

⁴³ „И ни на минуту ему [*Hegel*] не приходит в голову мысль, что в этом таится страшное, роковое падение, что "знание" не равняет человека с Богом, а отрывает его от Бога, отдавая его в распоряжение мертвой и мертвящей "истины".“ (KEF:14)

Rationalismus hielt er nun einerseits für einen Grund der Unfreiheit des Menschen, andererseits aber auch für ein ausgezeichnetes Mittel, den Menschen die Angst vor der Tragik zu nehmen und die Schwierigkeiten des Lebens schönzureden, gar zu vertuschen. Nun sieht Šestov in der „Tragik des menschlichen Daseins, in den Schrecknissen und Leiden des menschlichen Lebens, im Erlebnis der Hoffnungslosigkeit“ (vgl. SuO:8) nicht nur die Quelle der Philosophie⁴⁴, sondern auch die einzige und unerlässliche Möglichkeit, den Weg zum freien Leben wiederzufinden, also um gewissermaßen ins Paradies heimzukehren. Im Zusammenhang mit der Übermacht des Rationalismus stellte Lev Šestov, wie auch Husserl und die späteren Existentialisten, wiederholt die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft. Ist zwei mal zwei wirklich immer vier, oder doch manchmal fünf? Dieses Empfinden, dass „die Aristotelische Gewissheit auf Sand gebaut ist“ stieß Šestov stets von neuem auf die Themen Wissenschaft und Erkenntnis. So wie er die Vernunft im alltäglichen Leben nicht ablehnte, so lehnte er auch die Wissenschaft nur dort ab, wo sie ihre an Objekte gebundene, naturwissenschaftliche Forschungsweise auf Irrationales übertrug. In diesem Lichte und im Lichte obiger Ausführungen sind solche Aussagen wie die folgende zu verstehen: „...der Philosoph darf, wenn er Unheil vermeiden will, auf keinen Fall Verbindungen zur Wissenschaft suchen, sondern muss diese auf alle Arten zerreißen.“⁴⁵ (Innerhalb seiner Ausführungen arbeitete er selbst ja durchaus hoch wissenschaftlich.) So kann Berdjaev auch sagen, Šestov löse gegen die Vorbehalte der Wissenschaft und des Verstandes die Gottesfrage, die Frage nach der Erlösung des Menschen, den der Verstand und die Verstandeserkenntnis in seinen Möglichkeiten beschränken, denn „die menschliche Persönlichkeit ist das Opfer unbedingter Wahrheiten begründet durch die Gesetze von Verstand und Moral, ein Opfer des Universellen und Allgemeingültigen“ (vgl. UiO:6). In diesem Sinne verbindet sich bei Šestov existentielles Denken mit der Wahrheit der Offenbarung im religiösen Sinne, was uns endgültig zum Thema Religion und Glauben bringt. Nochmals soll Berdjaev zu Wort kommen: „Šestovs Weg führte von Nietzsche zur Bibel. Immer mehr wandte er sich der biblischen Offenbarung zu. Der Konflikt zwischen der biblischen Offenbarung und der griechischen Philosophie wurde zum Grundthema seines Lebens.“⁴⁶ (SuO:9).

⁴⁴ „...начало философии - не удивление, как учили греки, а отчаяние: de profundis ad te, Domine, clamavi.“ (KEF:18)

⁴⁵ „...философ, если он хочет избежать беды, должен не искать связей с наукой, а всячески рвать их?“ (NVI:7)

⁴⁶ „Он шел от Ницше к Библии. И он все более и более обращался к библейскому откровению. Конфликт библейского откровения и греческой философии стал основной темой его размышлений.“ (UiO:6)

An dieser Stelle ist es sicher nötig, kurz auf den Begriff der „biblischen Offenbarung“ einzugehen. Sergej Bulgakov (vgl. *Dialog zwischen Gott und Mensch*, Kapitel V, S:31f) beschreibt diese als die geistige Inspiration, die durch das Zusammentreffen von Gott und Mensch entsteht. In diesem Prozess sei der Mensch nicht als passiv empfangender Teil zu betrachten. „Im Gegenteil: er ist höchst aktiv: er erfährt die stärkste Anspannung sowohl in seinem Menschsein, als auch in seiner Individualität und persönlichen Geistigkeit.“ (ebd. S:32). Diese Zeilen beschreiben außerordentlich treffend die Anziehungskraft, die das „Wort Gottes“ auf Šestov ausüben musste. Es war ihm ein Mittel auf seiner Suche nach dem Menschen im tieferen Sinn. Ein Werk, das ihm einfach in noch gedrängterer Form Anschauungsmaterial lieferte als *Hamlet* oder *Der Idiot*. Nun können wir aber auch sehen, wie Šestov gegenüber dem Schreiben zu religiösen Themen eingestellt war. In einem kritischen Essay zu Merežkovskijs Buch über Tolstoj und Dostoevskij bemerkt Šestov zu dem speziellen Kapitel *Die Religion Tolstojs und Dostoevskijs*: „Über 600 Seiten im Großformat über Religion – d.h. über Gott – zu sprechen, wer von uns könnte solches Selbstvertrauen haben, dass er sich nicht vor der Versuchung hohler Phrasen fürchten müsste?! Gibt es doch keine größere Sünde, als den Namen Gottes zu missbrauchen!“⁴⁷ An das dritte Gebot der Tora (in der katholisch-evangelischen Einteilung das zweite) glaubte Šestov fest. Weiter drückt er seine Verwunderung darüber aus, dass man sich jetzt vielerorts „mit religiösen Fragen beschäftigen“ würde. Dies hält er für ein großes Missverständnis, denn: „Religiöse „Fragen“ gibt es nicht und kann es nicht geben, da gibt es nichts womit man „sich beschäftigen“ könnte. Es gibt politisch-ökonomische Fragen, soziale, wenn's gefällt sogar theologische, und im Westen haben sich dazu entsprechende Disziplinen gebildet, die Schritt für Schritt auch auf den russischen Boden übertragen wurden und sich bei uns sogar bis zu einem gewissen Grade akklimatisiert haben. Aber Religion, das ist keine Disziplin und keine Wissenschaft, und jeder Versuch sie irgendeinem Bereich menschlichen Wissens zuzuordnen, sollte seinem Wesen nach als ungesetzlich gelten und dementsprechend abgewehrt werden.“⁴⁸ Und ebenso wenig wie Religion und Religiosität für

⁴⁷ „Говорить на пространствѣ 600 страницъ большого формата о религии - т. е. о Богѣ - кто изъ насъ можетъ быть настолько увѣренъ въ себѣ, чтобъ не бояться соблазна суесловія?! А вѣдь нѣтъ большаго грѣха, чѣмъ упоминать всуе имя Господа!“ (VI:255).

⁴⁸ „Существуютъ вопросы политико-экономическіе, социальные, если угодно - даже теологическіе, и на Западѣ поэтому развились соотвѣтствующія дисциплины, которыя постепенно переносились и на русскую почву и даже въ нѣкоторой сепени акклиматизировались у насъ. Но религія - это не дисциплина и не наука, и всякая попытка приравнять ее къ какой бы то ни было области человѣческаго знанія должна считаться по существу своему незаконной и встрѣтить потому надлежащій отпоръ.“ (VI:256)

Šestov eine Sache der Wissenschaft sind, so wenig möchte er diese Themen in der Öffentlichkeit diskutiert wissen. Im Gegenteil, durch den Glauben kann seiner Meinung nach eine zweite Welt geschaffen werden, eine abgeschlossene „Welt der Nacht“, eine persönliche Welt, die für die Öffentlichkeit unzugänglich ist, die jedem selbst gehört; eine Welt, in der unser intimstes Inneres, unser eigentliches Ich leben kann. Auch sieht Šestov in der Religion kein Mittel um Wissen zu erlangen (KEF:15). Religion, Religiosität, – Gott und seine Wunder, – sind für ihn vielmehr die Mittel, sich aus der Macht fremder Wahrheiten zu befreien, rettende Elemente, die den tödlichen philosophischen Scheinidolen vom Guten und Wahren entgegengestellt werden (vgl. dazu etwa SF:171-181,187). Der Glaube bildet für Šestov nicht nur ein Gegengewicht zur Wissenschaft, er *ist* ihr Gegensatz und um zu ihm zu gelangen, müsste man sich von allem Wissen und moralischen Idealen zu Gänze lossagen (SF:245). Mit „Glaube“ meint Šestov natürlich nicht die Zugehörigkeit eines Menschen zu irgendeiner Art von Kirche oder Religionsgemeinschaft. Ganz nach seiner unorthodoxen Manier versteht er unter diesem Begriff etwas ganz anderes als wir es gewöhnlich tun. Er ist für ihn grenzenlos und ruhelos, ist bebende Erwartung, unbefriedigte Sehnsucht, ja Furcht, verdirbt die Gegenwart und verdunkelt die Zukunft (SF:280). „Und genau das, was uns aus unserem gewöhnlichen Gleichgewicht bringt, das, was unsere Erfahrungen in unendlich winzige Teile zerreißt, das, was uns die Freude, den Schlaf, die Regeln, die Überzeugungen und die Stärke raubt, alles das ist der Glaube.“⁴⁹

Hier zeigt sich ebenso wie in dem Gedanken, dass das Paradies letztendlich nur durch Konflikt, durch Disharmonie und Hoffnungslosigkeit zurückgewonnen werden wird, jene Verbindung zwischen Religion und großer Tragik, die für Šestov einen ganz wesentlichen Teil des menschlichen Lebens ausmachte und in der er den Grund für die äußere und innere Entwicklung des einzelnen Menschen und der gesamten Menschheit sah. „Ich will es so schwer haben, wie nur irgendein Mensch es hat: erst unter diesem Drucke gewinne ich das gute Gewissen, dafür etwas zu besitzen, das wenige Menschen haben und gehabt haben: Flügel – um Gleichnisse zu reden.“ So zitiert Šestov Nietzsche aus einem persönlichen Brief vom 28. Mai 1833 (Tur:89f). Es könnte ein Leitspruch auch für Šestov selbst sein. Man braucht Tragik, Unglück und Zweifel um die Suche, das Denken nicht aufzugeben. „Der Zweifel muss zur fortdauernden Schöpferkraft werden und das Wesen unseres Lebens selbst

⁴⁹ „И именно то, что выводит нас из нашего обычного равновесия, что разрывает на бесконечно малые части наш опыт, что отнимает у нас радости, сон, правила, убеждения и твердость, всё это — есть вера.“ zitiert nach Sergej Poljakov: *Лев Шестов: Философия для не боящихся головокружения*

durchdringen“⁵⁰, damit der Mensch lernt, die ihn umgebende Welt nicht einfach nur selbstverständlich hinzunehmen, sondern selbstständig zu durchschauen und dabei auch selbst die Verantwortung für das eigene Sehen und die eigene Sicht zu übernehmen. Dazu muss sich das Bewusstsein lösen von Moralvorstellungen, Dogmen und Lehren aller Art. Das Denken muss frei sein von anerzogenen Meinungen anderer, die als allgemeingültige Wahrheiten verkauft werden, von eingerosteten geistlosen Phrasen. In dieser Thematik findet sich ein Moment für die Verbindung zu Dostoevskij, ganz zu Schweigen von Kierkegaard. Fast noch stärker beschäftigte sie Šestov jedoch im Hinblick auf Lev Tolstojs Leben, vor allem dessen späte Jahre und den einsamen Tod: Für Šestov ein Sinnbild für den verzweifelnd Suchenden, denn auch für Tolstoj habe gegolten „Beruhigung ist seelische Gemeinheit“ (Stepun:59u). Konsequenz zu Ende gedacht bedeutet dies für Šestov aber auch, dass die Tragik und der Zweifel als solche unabdingbar sind und bleiben. Der Mensch muss sie ertragen und darf nicht danach streben sie zu bewältigen, d.h. es gibt für ihn keine Rettung und keine Erlösung. Mit den Worten Semen Franks: „Aber von jeglichem wahrhaft-religiösen Bewusstsein unterscheidet sich seine [*Šestovs*] Position darin, dass für ihn die Tragik des menschlichen Lebens unlösbar bleibt und bleiben muss, und jedweder Versuch, sie zu überwinden, wird gegeißelt als Unehrllichkeit und Feigheit des Gedankens.“⁵¹

In diesem Sinne wäre Lev Šestov nicht als Religionsphilosoph zu bezeichnen und noch nicht einmal als religiöser Philosoph zu lesen. Er war ein zutiefst gläubiger Mensch, aber sein Glaube ist, wie wir aus seiner eigenen Definition schließen können, von eklatant anderer Art und weit entfernt von der gewöhnlichen Betrachtungsweise. Genau wie die Liebe gründet ein solcher Glaube in sich selbst, ist auf keinerlei äußeren Halt und keinerlei gesellschaftliche Anerkennung angewiesen. Wahrscheinlich ist es gerade diese Lebenshaltung, die ihn so deutlich von all seinen zeitgenössischen Kollegen absetzt. Gustav Conradi bezeichnet Šestovs Denken als unerhört kühn und radikal, insofern als dessen Gedanken Klüfte aufreißen und Gegensätze verschärfen: „Die Unabhängigkeit, Kraft und Originalität seines [*Šestovs*] Denkens, das er nicht als Besinnung sondern als Kampf auffaßt, sind so groß, und genau betrachtet ist dieses Denken so unvergleichbar mit dem, was man im religiösen und philosophischen Bereich anzutreffen pflegt, daß man zuweilen den Eindruck hat, daß hier von einem unbekanntem Stern her geredet wird, von dem aus gesehen die

⁵⁰ „Нужно, чтобы сомнение стало постоянной творческой силой, пропитало бы собой самое существо нашей жизни. Ибо твердое знание есть условие несовершенного восприятия.“ (AB:379)

⁵¹ „Но от всякого подлинно-религиозного сознания его позиция отличается тем, что для него трагизм человеческой жизни остается и должен оставаться безысходным, и всякая попытка его преодоления бичуется, как нечестность и трусость мысли.“ (Frank:157)

anderen russischen Philosophen mit der übrigen philosophierenden Menschheit aller Länder und Zeiten, von wenigen Ausnahmen abgesehen, eine gemeinsame Front bilden, die der Redende bekämpft.“ (TiN:265f) Conradi zufolge ist diese Haltung seitens Šestov nicht anmaßend, sondern durchaus berechtigt. In diesem Sinne ist es sicherlich begründet, Lev Šestov als einen Vorboten der spirituellen Erneuerung und Neuorientierung auf philosophischem Gebiet zu sehen (vgl. u.a. Armstrong:37), wie sie dann im Laufe des 20. Jahrhunderts auch in ganz anderen Bereichen stattgefunden haben, z.B. in der Physik oder der Psychologie.

Welche Probleme ergeben sich aus diesem komplexen Konzept der Tragik für den zeitgenössischen Leser? Oder noch allgemeiner gefragt, mit welchen Problemen sieht sich ein solcher rein äußerlich konfrontiert? Diese Frage nach dem abstrakten Fall der Rezeption könnte zu einfach erscheinen, denn wie oben bereits kurz angeschnitten, läuft es dabei ganz elementar auf die subjektiv positive oder negative Einstellung des einzelnen Lesers gegenüber Šestov als Schriftsteller hinaus. Trotzdem können wir einfach nicht leugnen, dass Lev Šestovs Lebensfragen für jeden Menschen von eklatanter Bedeutung sind. Zunächst einmal kann einem heutigen Leser aber durch die Šestovsche Wahl der Beispiele und diskutierten Themen dessen Werk schnell überholt vorkommen, bisweilen gar mittelalterlich anmuten in den Auslegungen. Abgesehen vom Inhalt, wird auch Šestovs Darstellungsart, sein Sprachstil und der Ton der Darlegungen zumindest eine geringe Hürde darstellen. Interessant erscheinen zu diesem Thema einige Gedanken aus dem Essay *Die Krankheit Philosophie* von Boris Groys, der darin Šestovs Stil als monoton und minimalistisch beschreibt und abschließend feststellt: „Deswegen bleibt das Philosophieren Šestovs zunächst einmal in der Tat für die wenigen fesselnd und lehrreich, die das schmerzliche Urerlebnis der Begrenztheit aller ihrer diskursiven Möglichkeiten schon hinter sich haben.“ (TiN:XXIX) Lev Šestov ist eben kein Philosoph für jedermann, und wer nicht wenigstens etwas Verständnis für seine sprachliche Herangehensweise aufbringen kann, dem wird der Inhalt zwischen den Zeilen – hinter der Sprache – abstrakt und absurd vorkommen und kaum zu erschließen sein. Worin dieser „Inhalt“ nun besteht ist sehr subjektiv und ganz und gar abhängig von der persönlichen Suchart des Lesers, muss doch ein jeder seiner eigenen Wahrheit folgen. In jedem Fall muss es als sympathisch gewertet werden, dass Šestov uns sicherlich nicht belehren, nicht erleuchten wollte und wird, sondern uns höchstens indirekt einen Weg aufzeigen könnte, einfach deshalb, weil er so unbeirrbar seinen eigenen Weg suchte und verfolgte.

Es stellt sich die Frage, warum Šestov seine Gedanken überhaupt auf dem Papier festhielt, denn wir müssen feststellen, dass er keinen Leser brauchte. Vermutlich war das Schreiben zumindest zu Beginn seiner Karriere reiner Selbstzweck. Aleksej Remizov, selbst ein Sonderling unter den symbolistischen Schriftstellern, schreibt in seinen Erinnerungen, Lev Šestov habe ihm auf die Frage, für wen man schreiben solle, folgendes geantwortet: „Mihi ipsi scripsi!“ – „Ich habe es für mich selber geschrieben.“ (s. TiN:301) Einen weiteren Hinweis finden wir ganz am Schluss Šestovs Buch *Sola Fide*, wo er die führende Aufgabe von Büchern dieser Art darin sieht, menschliche Hilfe für die Befreiung von gängigen Weisheiten zu leisten (vgl. SF:285f). Das Schreiben war Šestov ein ebenso inneres, lebensnotwendiges Bedürfnis wie das Philosophieren. Die Philosophie bot ihm die Möglichkeit, die Welt jeden Tag von neuem zu betrachten und die zum Leben notwendigen Zweifel immer neu zu schüren. Fest steht, dass die Philosophie für Šestov keine Wissenschaft war, sondern eine lebenslang vertretene Idee, ein großer und einziger Kampf gegen den Geist der Zeit, gegen den westlichen Rationalismus und gegen ein Konzept der Einheit, gegen die eigene Trägheit des Denkens. Šestov zufolge wird jede Philosophie, die versucht die allgemeinen Fragen der Menschheit zu lösen und damit ein System von Regeln aufstellt, zwangsläufig zur Predigt. Probleme sind nicht allgemein zu lösen, denn jeder Mensch muss sie für sich selbst auf seine ganz persönliche Weise lösen. Das Leben ist vielseitig, und vielseitig müssen all seine Seiten bleiben. Dieser Vielseitigkeit des Lebens muss man vertrauen, so wie man dem Leben selbst vertrauen muss und diese Vielseitigkeit muss man schützen, will man das Leben nicht verschwenden und abtöten; daher das Misstrauen gegenüber der Erkenntnis und die Ablehnung der Vernunft als Mittel zur Lösung der großen menschlichen Daseinsfragen. Mit einer Vielseitigkeit der Lösungen geht für Šestov auch eine erfreuliche Vielfältigkeit an Wahrheiten einher: „Und deshalb wollen wir aufhören zu trauern über die Unstimmigkeiten unserer Meinungen und uns wünschen, dass sie in Zukunft noch möglichst zahlreich werden. Es gibt keine Wahrheit – und es bleibt uns nichts anderes übrig, als anzunehmen, sie sei in den wechselhaften menschlichen Geschmäckern.“⁵² So gibt es eben nicht eine allgemeingültige, für alle Menschen gleichermaßen statthafte Wahrheit, denn jeder Mensch hat seine eigene, ganz persönliche Wahrheit, die er nur ganz alleine für sich finden und bestimmen kann. Die Schlange habe den Menschen nicht hereingelegt, denn die Sünde ist nicht vom Baum der Erkenntnis

⁵² „А потому перестанем огорчаться разногласиями наших суждений и пожелаем, чтобы в будущем их было как можно больше. Истины нет – остается предположить, что истина в переменчивых человеческих вкусах.“ (AB:392f)

gekommen, denn von der Erkenntnis kann nichts Arges kommen. „Die Wahrheit darf man nur im eigenen Verstand suchen, und nur das, was dieser Verstand als Wahrheit anerkennt, ist auch die Wahrheit.“⁵³ Und in der Vielfalt der unbeschränkten Möglichkeiten und Wahrheiten ist Gott zu finden⁵⁴. „Gott bedeutet, dass alles möglich ist, und dass alles möglich ist, das bedeutet Gott.“⁵⁵, so zitiert er Kierkegaard. So bildet Gott in seiner freien, durch den zweifelnden Glauben begründeten Vielfalt ein Gegengewicht zur Einseitigkeit der Vernunft. Durch das Dunkel gelangt der Mensch zum Licht, oder durch den Zweifel gelangt der Mensch zur Freiheit.

Šestov präsentiert sich in seiner Weigerung, „normal“ zu sein, als unbeschreiblicher Idealist (vgl. FT:142ff) und kann uns, seinen Lesern, in dieser Hinsicht tatsächlich unglaublich viel beibringen. Er lehrt uns mit einem Augenzwinkern, das Leben und vor allem unsere alltäglichen Probleme nicht gar so ernst zu nehmen, und erinnert uns nach bester Šestovscher Manier (inhaltlich und formal) stets mit bissiger Ironie an die unbegründete Willkür des Lebens. „Ein Rülpsen unterbricht auch die höchsten menschlichen Gedankengänge. Daraus kann man, wenn's beliebt, eine Schlussfolgerung ziehen, allerdings, wenn's beliebt, kann man auch überhaupt keine Schlussfolgerung ziehen.“⁵⁶

⁵³ „Грех пришел не от плодов с дерева познания: от познания не может прийти ничего дурного. (KEF:10f) „Истину нужно искать только в собственном разуме, и только то, что разум признает истиной, - есть истина. Змей не обманул человека.“ (ebd.)

⁵⁴ „Бог есть прежде всего неограниченные возможности, это основное определение Бога. Бог не связан никакими необходимыми истинами. (KEF:25)

⁵⁵ „Бог значит, что все возможно, и что все возможно - значит Бог.“ (KEF:21)

⁵⁶ „Отрыжка прерывает самая возвышенная человеческия размышления. Отсюда, если угодно, можно сделать вывод - но, если угодно, можно никаких выводов и не делать.“ (AB:178, II/26)

2.3. Lev Šestov und Dostoevskij

2.3.1. Dostoevskij in den Werken Lev Šestovs

Bereits mit seinen ersten Veröffentlichungen erregte und schied Fedor Michajlovič Dostoevskij in Person und Werk die Geister. Für manche war er nichts als ein begnadigter Zuchthäusler, für andere ein begnadeter Schriftsteller; wieder andere sahen in ihm gar den Begründer einer neuen Religion der brüderlichen Liebe, einen Propheten der russischen Kirche. Es ist unbestreitbar eine interessante Tatsache, dass es seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert fast alle großen russischen Philosophen gewissermaßen als ihre Pflicht betrachteten, wenigstens ein Werk zu, bzw. über Dostoevskij zu schreiben. Nikolaj Berdjaev äußert sich dazu folgendermaßen: „Als zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Russland eine neue idealistische und religiöse Bewegung entstand, die mit dem Positivismus und Materialismus des herkömmlichen Gedankenguts der radikalen russischen Intelligenzija brach, da sammelte sie sich im Zeichen Dostoevskijs. V. Rozanov, Merežkovskij, „Der Neue Weg“, die Neuchristen, Bulgakov, die Neoidealisten, L. Šestov, A. Belyj, V. Ivanov – sie alle sind mit Dostoevskij verbunden, sie alle in seinem Geiste gezeugt, alle lösen sie von ihm gestellte Themen.“⁵⁷ Aber nicht nur der russischen Philosophie, Literatur und Literaturwissenschaft, auch der westlichen Forschung diene und dient bis heute Dostoevskijs Werk als unversiegender Quell der Anregung um religiös-geistigen Fragen nachzugehen. Nicht selten findet sich Dostoevskij in entsprechenden Veröffentlichungen zwischen Kirkegaard, Nietzsche und Solov’ev, und lange schon hat die Literaturwissenschaft im Falle Dostoevskijs begriffen, dass ihr nur ein „philosophischer“ Zugang den Weg zum Verständnis seines Werkes eröffnet. Oder, wie es im Vorwort zu N. Losskijs Buch *Dostoevskij und sein christliches Weltverständnis* knapp und treffend formuliert ist: „Über Dostoevskij lässt sich das Gleiche sagen wie seinerzeit über Kant. Dostoevskij zu verstehen, bedeutet über dessen Grenzen hinauszugehen.“⁵⁸ In welche Weiten, Höhen oder Tiefen nun diese Grenzen auszudehnen seien, blieb (und bleibt) natürlich dem jeweiligen Betrachter stets selbst überlassen. Aus einer Unmenge an Möglichkeiten ließe sich mühelos aufzeigen, wie gerne Dostoevskij als Illustrationsmaterial für große Themen benutzt wird, wie leicht er

⁵⁷ „Когда въ началѣ XX-го вѣка въ Россіи возникла новыя идеалистическія и религіозныя теченія, порвавшія съ позитивизмомъ и матеріализмомъ традиціонной мысли радикальной русской интеллигенціи, то они стали подъ знакъ Достоевскаго. В. Розановъ, Мережковскій, „Новый Путь“, неохристиане, Булгаковъ, неоидеалисты, Л. Шестовъ, А. Бѣлый, В. Ивановъ - всѣ связаны съ Достоевскимъ, всѣ зачаты въ его духѣ, всѣ рѣшаютъ поставленныя имъ темы.“ (Міросозерцаніе Д.:225)

⁵⁸ „О Достоевскомъ можно сказать то же, что было в свое время сказано о Канте: Понять Достоевскаго значитъ выйти за его пределы.“ (so Sergej Levitskij in: Losskij:V)

sich „hinbiegen“ lässt unter alle möglichen und unmöglichen Ideen und Vorstellungen, wie einfach sein Werk als Sprungbrett in höhere Welten zu gebrauchen und auch zu missbrauchen ist. Als besonders lohnend und effektiv erwies es sich, die Tragik in Dostoevskijs Weltanschauung hervorzuheben; so wurde auch vom literaturwissenschaftlichen Standpunkt gerne die äußere Tragik der Dostoevskijschen Figuren in Kontrast gesetzt zu ihrer inneren Religiosität. Šestov unterstrich, wie noch zu sehen sein wird, diesen Aspekt der Tragik ebenfalls mit Nachdruck.

F.M. Dostoevskij begleitete und beschäftigte Lev Šestov sein ganzes Leben lang. Unter all den von Berdjaev genannten Autoren findet sich kein zweiter, der mit einer ähnlichen Konsequenz wie Šestov den fruchtbaren Acker von Dostoevskijs Hinterlassenschaft pflügte und von seinen Früchten lebte. Über einen mehr als 35 Jahre umfassenden Zeitraum kann diese Auseinandersetzung einerseits anhand von einzelnen kürzeren Abhandlungen, wie Festschriften und gedruckten Vorträgen, andererseits als stetes Motiv in den philosophischen Hauptwerken Šestovs nachvollzogen werden. Worin bestand die große Anziehungskraft, welche Dostoevskij auf ihn ausübte? Šestov selbst sagt: „Unbestreitbar ist Dostoevskij einer der bedeutendsten, zugleich aber einer der schwerstverständlichen Vertreter nicht nur der russischen, sondern auch der Weltliteratur. Und er ist nicht nur schwer zu verstehen, sondern obendrein auch noch quälend.“⁵⁹ Wie Šestov zur Qual steht, wurde ja bereits im vorangehenden Kapitel ausführlich dargelegt: Sie ist für ihn *das* helfende Mittel, Neues zu erschaffen und im Leben voran zu kommen. Ohne Frage, lässt sich in Dostoevskijs Werken eine ebenso positive Einstellung zum Leid und Leiden des Einzelnen finden wie bei Šestov: „Die Welt wird nur dort wahrhaft verwirklicht, das heißt vollauf wirklich, und darum sichtbar, wo eine Menschenseele an ihr leidet und verzweifelt.“ (so Dostoevskij, zitiert nach Stepun:19) Für Šestov zweifelsfrei ein attraktives Moment auch Dostoevskijs Unberechenbarkeit und Zerrissenheit. Er ist quälend und schwer zu verstehen, also nie langweilig: „Wir haben gesehen, zu welchen Schlauheiten sich Dostoevskij herabließ: seine Gedankengänge sind fast unmöglich zu fixieren; es ist sogar schwierig ihnen zu folgen; sie glitschen und winden sich wie ein Aal und am Ende, förmlich gewollt, verschwinden sie im dichten Nebel unversöhnlicher Widersprüchlichkeiten.“⁶⁰

⁵⁹ „Достоевский, бесспорно, один из самых замечательных, но вместе с тем один из самых трудных представителей не только русской, но и всемирной литературы. И не только трудный, но еще и мучительный.“ (UiO:173)

⁶⁰ „Мы видели, на какие хитрости пускался Достоевский: его мысль почти невозможно фиксировать; за ней даже уследить трудно; она скользит и вьется точно угорь и под конец, словно умышленно, пропадает в густом тумане непримиримых противоречий.“ (FT:260)

Wichtig ist zudem, und das zeigt sich in der eingangs zitierten Aussage ebenfalls, dass Dostoevskij für Šestov in erster Linie ein Schriftsteller war und blieb. Wir können so von vornherein eine solche Mystifizierung, wie sie sich schon bei flüchtigem Hinsehen bei den meisten sich mit Dostoevskij beschäftigenden Autoren (unter anderen z.B. dem jungen V. Solov'ev, N. Berdjajev, V. Ivanov, A.S. Stejnberg, V. Šklovskij, auch bei F. Stepun und N. Losskij) feststellen lässt, fast gänzlich ausschließen und außerdem festhalten, dass Šestov seine ironisierende, spielerisch-skeptische Herangehensweise auch in Bezug auf Dostoevskij anwendet und einen gewissen objektivierenden Abstand nie aufgibt. Eine weitere Charakteristik Dostoevskijs, die sicherlich viel Attraktion für Šestov barg, war dessen Mut und die Eigenschaft mit völliger Selbstverständlichkeit, eigensinnig und stur, „*na svoj strach i risk*“ (Tur:34) zu „philosophieren“, d.h. zu schreiben, ohne im Vorhinein mögliche Risiken zu erwägen oder die Wirkung, bzw. eventuelle Fehlwirkung seiner Aussagen zu bedenken. Es sollen nun zunächst systematisch Aussagen Lev Šestovs zur Person, zum Werk, zur „Philosophie“ Dostoevskijs in der zeitlichen Abfolge ihres Entstehens zusammengestellt werden, um Šestovs Ansatzpunkte zu klären und über mögliche Veränderungen in seinen Ansichten Aufschluss zu erhalten.

Šestov war als unermüdlicher Forscher ein ebenso fleißiger Schreiber und hinterließ ein entsprechend umfangreiches Gesamtwerk, das auf mehreren Tausend Seiten fast ebenso viele Aspekte seiner Grundfragen beleuchtet. Da nun Dostoevskij als Symbol für diese Grundfragen gelten kann, ist es kaum verwunderlich, dass Šestov ihn ebenso unter den verschiedensten Blickwinkeln betrachtet. Nahezu in jedem Essay, jedem Aufsatz, Zeitungsartikel, Vortrag, ganz zu schweigen von den größeren und großen Abhandlungen, werden Dostoevskij selbst als Beispiel genannt oder Figuren und Szenen aus seinen Romanen als Illustrationsmaterial herangezogen. Für die Untersuchungen der vorliegenden Arbeit wurden nun aus dieser Menge an Möglichkeiten vorwiegend solche Materialien als Forschungsgrundlage Šestovs Dostoevskij-Bild ausgewählt, die diesen gezielt oder gehäuft zum Inhalt haben. Von den Schriften Lev Šestovs, die Dostoevskij direkt behandeln, sind definitiv zu nennen: *Dostoevskij und Nietzsche* (vgl. im Folgenden Kapitel I), *Die Gabe der Prophetie – zum 25. Todestag Dostoevskijs* (Kapitel III), *Die Überwindung der Selbstevidenzen – zum Hundertjährigen Jubiläum des Geburtstags von F.M. Dostoevskijs* (Kapitel VI), *Dostoevskij und der Hl. Augustinus* (Kapitel VII). Weiters finden sich wertvolle Aussagen in der *Apotheose der Losgelöstheit* (Kapitel II), sowie in *Potestas Clavium* (Kapitel V). Ferner in Šestovs zwei letzten noch zu Lebzeiten herausgegebenen Büchern *Kierkegaard und die Existenzphilosophie* (1936) (siehe Kapitel X: *Kierkegaard und*

Dostoevskij) und *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie* (1938), die mit leichtem Vorbehalt als Šestovs testamentarisches Vermächtnis angesehen werden können. In ihnen wird über Dostoevskij oft schon eher hintergründig geschwiegen denn vordergründig nachgedacht, ebenso wie in den erst posthum 1963 bzw. 1966 veröffentlichten Aufsatzsammlungen *Spekulation und Offenbarung* (daraus Kapitel IX: *Vom Überzeugungswandel Dostoevskijs*) und *Sola Fide* (Kapitel IV).

Nun stoßen wir bei der Wahl der Texte sogleich auf ein Hindernis. Nichts, und somit auch nicht Dostoevskij, steht in Šestovs Werken selbstreferentiell oder zusammenhangslos. Wie schon erwähnt, treffen wir in diesen Texten zwar ausnehmend häufig auf die Namen Dostoevskij, Karamazov, Raskol'nikov, Myškin, etc., aber stets innerhalb eines Gedankens von größerem Ausmaß, d.h. wir finden nur sehr wenige einfache Aussagen zu Dostoevskij oder seinen Helden. Wir finden vielmehr Dostoevskij, Auszüge aus seinen Werken oder etwaige Hinweise auf einzelne seiner Figuren, als anschauliche Modelle für zumeist philosophisches (nicht literaturwissenschaftliches) Gedankengut beispielhaft angegeben und fest in einen größeren Zusammenhang verankert. Welches Bild Šestov von Dostoevskijs hatte, wird daher nicht zwangsläufig aus den unmittelbar getätigten Aussagen zu diesem oder den offenbar geradlinig gegebenen Hinweisen auf Dostoevskijs Themen, bzw. seine Figuren etc. entstehen, sondern vielmehr durch eine Kontextanalyse der Erwähnungen.

Ein weiteres, offensichtliches Problem ergibt sich durch die oben beschriebene Arbeitsweise bei der Erforschung des Themas, d.h. aus der hier angewandten Methode in Bezug auf die Darstellung F.M. Dostoevskijs im Werk von Lev Šestov. Es besteht grundlegend in jenem Phänomen der „Leerstelle“, der „Ausparung“ und der „indirekten Aussage“, wie im Kapitel über die Sprache herausgearbeitet. Getreu der Tatsache, dass über das Wichtigste nur indirekt gesprochen oder – dem Anschein nach – geschwiegen wird, müssten wir die wirklich wesentlichen Aussagen zu Dostoevskij in Šestovs Werk eben nicht an jenen Stellen suchen, wo dessen Name genannt wird oder dort, wo ganz eindeutig über Dostoevskij gesprochen wird, sondern wir würden sie dort finden, wo sich Šestov über ihn gewissermaßen „offenkundig ausschweigt“ (vgl. Fußnote 11). Diese sicherlich sinnvollere, da Šestov gerechtwerdende, Herangehensweise an das Thema der vorliegenden Arbeit würde aber zugleich auch eine äußerst umfassende Kenntnis der Werke Šestovs sowie gleichzeitig derjenigen Dostoevskijs verlangen und den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Einzig die Tatsache, dass es auch mit der „klassischen“ Methode letztendlich dennoch möglich war, interessante und brauchbare Rückschlüsse zu ziehen, macht dieses Kapitel nicht obsolet und nichtig. Wenden wir uns deshalb ohne weiteres einzelnen Werken zu:

I. Dostoevskij und Nietzsche (Philosophie der Tragödie)

Diese Ausführungen erschienen zunächst als Fortsetzungsartikel in der Zeitschrift *Mir isskustva* (1902/ Nr. 2 und weitere), wurden dann 1903 erstmals in St. Petersburg in Buchform herausgegeben. Sie bestehen aus einem zweigliedrigen Vorwort und 29 kürzeren Unterkapiteln mit einem Gesamtumfang von über 180 Seiten. Es kann ein Bezug zu dem zwei Jahre zuvor erschienenen Essay *Das Gute im Werk von Graf Tolstoj und F. Nietzsche* hergestellt werden. Für uns ist *Die Philosophie der Tragödie* deshalb so wichtig, weil in ihnen Šestovs frühesten Ansichten zu Dostoevskij festgehalten sind. Erstaunlicher Weise finden wir die meisten der für ihn in Bezug auf Dostoevskij bedeutsamsten Themen, zu denen er später wieder und wieder Stellung nahm, hier bereits in Grundzügen angelegt.

Im ersten Teil des Vorwortes beschäftigt sich Lev Šestov mit geistigem Tod und Idealismus, mit dem Streben des Menschen nach Vereinfachung und der Teilung von Philosophie und Wissenschaft, bzw. Wissenschaft und Leben. Im zweiten Teil geht er dann gezielt auf die Literaturkritik ein und auf das Verlangen seitens der Kritiker, in der Kunst höhere Ideen und ewige Ideale bearbeitet, Verhaltensregeln und Normierungen aufgestellt zu sehen. Am konkreten Beispiel von Lermontovs *Held unserer Zeit* und Lev Tolstoj zeigt er auf, was diesem Verlangen zugrunde liegt: Abnormität (FT:142ff). Sobald ein Mensch sich nicht dem gängigen Weltbild verpflichtet fühle und nicht nach den von Gesellschaft und Wissenschaft aufgestellten Regeln lebe, wird er (Pečerin) von eben diesen oder gar von sich selbst (Tolstoj) der Abnormalität beschuldigt und des Irrsinns bezichtigt. So sei es gerade die Welt der Tragödie, die kein Mensch freiwillig betrete. Dort funktionierten er und das Leben nach unbekanntem und ungeschriebenen Gesetzen. Die ängstlichen Menschen, so Šestov, bezeichneten also Dostoevskij und Nietzsche einfach deshalb als verrückt, um nicht anhören zu müssen, was Dostoevskij und Nietzsche zu sagen hatten, und um sich deren fremdartiger Welt nicht nähern zu müssen. Dabei hätten diese gar nicht die Stimme erhoben, um ihre eigenen Überzeugungen zu verbreiten und ihre Nächsten zu bekehren, sondern vielmehr bei ihren Lesern die Bestätigung gesucht, dass das was sie als Licht sahen auch tatsächlich Licht war, konnten sie sich doch in ihrer unbeständigen Welt nicht der eigenen Empfindungen sicher sein. Sie appellierten an den Leser als letzte Instanz, in der Hoffnung, dass das über sie von Idealismus und Erkenntnistheorie verhängte Urteil, wahnsinnig, amoralisch und zum Tode verdammt zu sein, aufgehoben werde. „Sie rufen den Leser als Zeugen auf, sie wollen von ihm das Recht, auf ihre Weise zu denken, zu hoffen, das Recht zu existieren. [...] Es ist möglich, dass die Mehrheit der Leser dies nicht wissen will, aber die Werke Dostoevskijs

und Nietzsches beinhalten keine Antwort sondern ein Frage. Die Frage: dürfen jene Menschen, die von Wissenschaft und Moral abgetan sind, weiterhin Hoffnungen hegen, d.h. ist eine Philosophie der Tragödie möglich?“⁶¹

Šestov geht dann etwas genauer auf den Prozess des Gesinnungswandels bei Dostoevskij (FT:146ff; vgl. auch das gleichnamige Kapitel IX) ein. Er hält fest, dass an Dostoevskij als „Psychologe“ solch ein entscheidender Prozess nicht unbemerkt vorüber gehen konnte und er zudem als der Schriftsteller, der er war, nicht umhinkonnte seine Beobachtungen auch minutiös aufzuzeichnen, beides zu unserem Vorteil. Überhaupt sei Dostoevskij der Meinung gewesen, dass man viele Probleme nur dann verstehen könne, wenn man die eigene Geschichte erzähle, ganz so wie es der Held aus den *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* formulierte: „Am meisten Freude bereitet es einem anständigen Menschen immer noch über sich selbst zu sprechen.“ Dass Dostoevskij diese Aussage als programmatisch aufgefasst habe, würde aus seinem Werk durchaus deutlich werden. Im selben Maße, in dem er in den Jahren seine Gabe habe entwickeln können, sei auch die Fähigkeit in ihm gewachsen, immer wahrhafteres Zeugnis abzulegen. Dennoch habe er sich bis zum Ende seines Lebens hinter seinen erfunden Gestalten versteckt. „Dostoevskij muss ständig durch seine Helden solche Dinge äußern, die in seinem Bewusstsein vielleicht gar kein solch scharfes und klares Gepräge angenommen hätten, wenn sie ihm nicht in der trügerischen Form von Urteilen und Wünschen nicht des eigenen Ichs, sondern eines erdachten Romanhelden entgegengetreten wären. Dies wird in den Anmerkungen zu den „Aufzeichnungen aus dem Untergrund“ besonders deutlich.“⁶² Dostoevskij erklärt darin den Autor der Aufzeichnungen und folglich auch die Aufzeichnungen selbst, für ausgedacht. Dies habe Dostoevskij nicht nur der literarischen Form halber getan, meint Šestov, sondern vielmehr um sich vor seinem eigenen dunklen Ich in Sicherheit zu bringen. Ebenso seien beispielsweise Figuren wie der Fürst Myškin und Aleša Karamazov oder die frenetischen Predigten im *Tagebuch* als Schutzschild zu verstehen. Sie sollten den Leser davon überzeugen, dass etwa ein Ivan Karamazov oder auch ein Kirillov allein für sich selbst sprechen und mit ihrem Schöpfer rein gar nichts gemein haben. Lässt sich nun in Dostoevskijs undurchsichtigen Texten dennoch ein Muster erkennen? Verwirrung stiftende

⁶¹ „Они зовут к себе читателя, как свидетеля, они от него хотят получить право думать по-своему, надеяться - право существовать. [...] Может быть, большинство читателей не хочет этого знать, но сочинения Достоевского и Ницше заключают в себе не ответ, а вопрос. Вопрос: имеют ли надежды те люди, которые отвергнуты наукой и моралью, т. е. возможна ли философия трагедии?“ (FT:145)

⁶² „[Dostoevskij] постоянно приходится говорить через своих героев такие вещи, которые и в его сознании, быть может, не отлились бы в столь резкой и определенной форме, если бы они не являлись ему в обманчивом виде суждений и желаний не собственного я, а несуществующего героя романа. В примечании к «Запискам из подполья» вы это чувствуете особенно сильно.“ (FT:147)

„Falschaussagen“ des Vsemstvo-Dostoevskij seien stets daran zu erkennen, dass sie erstens Banalitäten und Gemeinplätze betreffen (inhaltliches Merkmal) und zweitens am hysterischen und unnatürlich hohen Klang der Stimme, wenn Dostoevskij seine Zweifel durch „Gefühl“ und Wortgewandtheit zu überdecken versuche (formelles Merkmal). Allein mit diesen Kriterien seien unklare und fehlerhafte Auslegungen natürlich nicht zu verhindern. Verlasse man sich als Leser aber nur ernsthaft genug auf das innere kritische Gespür, werde Willkür gleich weniger willkürlich (FT:148).

Wie auch immer, Šestov hält es für eine äußerst wichtigste Aufgabe, Dostoevskijs außergewöhnlichen Überzeugungswandel nachzuvollziehen. (Der Überzeugungswandel als Motiv übrigens genauso zu erkennen bei Šestovs Beschäftigung mit Luther.) Beispiele einer solch völligen Umkehr seien in der Literaturgeschichte nämlich selten anzutreffen, in neuerer Zeit nur noch bei Nietzsche, welcher ebenso plötzlich und unter ebenso großen Qualen wie Dostoevskij zu neuen Ansichten gezwungen wurde. Ob Überzeugungswandel oder Umwertung aller Werte, der innere Prozess sei bei Dostoevskij und Nietzsche mehr als vergleichbar und mache sie ohne Übertreibung zu Brüdern (FT:149f). (Hätten sie zusammengelebt, so würden sie sich wohl mit jener besonderen Art von Abscheu gehasst haben, wie Kirillov und Šatov nach der gemeinsam überstandenen Hungerszeit.) Ihre Verwandtschaft werde noch bestätigt durch die Tatsache, dass niemand Nietzsches Anlagen in solchem Maße verrate wie Dostoevskij und umgekehrt, viele dunkle Seiten Dostoevskijs gerade durch Nietzsches Schriften erklärbar würden.

Weiters geht Šestov kurz auf Dostoevskijs Freude am Predigen und Wahrsagen ein, ebenfalls ein häufig wiederkehrendes Thema (siehe z.B. Kapitel III). Dostoevskijs liebste Vorhersage habe gelautet, dass es Russlands Aufgabe sei, Europa die Idee der Brüderlichkeit zurückzubringen. Dabei sei Dostoevskij selbst zu einem der ersten Russen geworden, der die Europäer beachtlich beeinflusste, ironischerweise aber nicht durch seine Predigerei, sondern seine „Psychologie“ – dem Untergrundmenschen in all seinen vielfältigen Erscheinungsformen (FT:150).

Zu Beginn des 2. Kapitels finden wir erstmalig eine Einteilung von Dostoevskijs Gesamtwerk in zwei Abschnitte (FT:150f), an die sich Šestov fortan halten sollte: Der erste Abschnitt beginne mit *Arme Leute* und ende mit *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus*, der zweite beginne mit *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* (in älteren deutschen Übersetzungen oft *Aufzeichnungen aus einem Kellerloch*) und schließe mit der *Puškinrede*. Was rechtfertigt diese Zweiteilung? In eben diesen, den zweiten Abschnitt einläutenden *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* würde der Leser ganz plötzlich erfahren, dass

Dostoevskij wörtlich „eine der schrecklichsten Krisen, wie sie die menschliche Seele nur fähig ist, für sich auszukochen und zu ertragen“ durchlebt hätte. Die Tatsache, dass die *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* an der Grenze zwischen den beiden Perioden stehen und den angesprochenen Überzeugungswandel reflektieren, erklärt Šestovs besonderes und anhaltendes Interesse an diesem Werk. Immer wieder und wieder kehrt er zu ihm zurück um den Inhalt und der Grund für den Überzeugungswandel (vgl. auch Kapitel VI und Kapitel X, Seite 109ff) zu erörtern. Die Verbannung sei nicht der Grund, jedenfalls nicht unmittelbar. Schließlich habe Dostoevskij nach seiner Rückkehr noch eine ganze Reihe von Schriften verfasst, in denen er mit glänzendem Talent ganz und gar seine alten Überzeugungen vertritt. Aus den bis heute als herausragend gehandelten und bei Erscheinen einstimmig gelobten *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus* etwa spräche noch zur Gänze der Dostoevskij der ersten Stunde.

Šestov geht an dieser Stelle (vgl. FT:151f) genauer auf die Werke des jungen Dostoevskij ein. Dies ist als fast einmalig hervorzuheben und besonders deshalb wichtig, weil sich erklärt, warum er Dostoevskijs Frühwerk später kaum mehr erwähnt und für seine Studien weiters nicht in Betracht zog. Šestov erinnert unter anderem an die Begeisterung, welche Dostoevskij in den *Erniedrigten und Beleidigten* für seine ersten literarischen Experimente aufbringt: Niemals sei er glücklicher gewesen als in jenen Stunden, da er noch unbekannt und ungestört Tränen vergoss über das Schicksal seines erdachten Helden Makarij Devuškin. Wenn Šestov diese Beschreibung auch recht überzogen vorkommt, so enthalte sie dennoch zweifellos eine gewisse Wahrheit: Die Kombination aus Jugend, Unerfahrenheit und dem Idealisieren von älteren Vorbildern erbringe stets unangemessene Resultate (FT:154). Doch früher oder später musste Dostoevskij erfahren, dass das ihm bis zu seinem vierzigsten Jahr als leichte und gnadenvolle Bürde erschienene Talent in Wirklichkeit ein „privilegium odiosum“ ist.

Im dritten Kapitel bespricht Šestov ausführlich und biographisch wie nie mehr Dostoevskijs Werdegang (FT:154ff). Dostoevskij habe die literarische Bühne mit einer einzigen Idee betreten; sie verberge sich in den bekanten Worten, dass auch der allerniedrigste Mensch ein Bruder sei. Den Reiz des Neuen hätte diese Idee schon verloren, lange bevor Dostoevskij ans Schreiben auch nur dachte. Ihr größter Fürsprecher sei zu jener Zeit Belinskij gewesen, der sie unter dem Namen „Humanität“ vom Westen übernommen hatte. Beginnend bei Belinskij und der Tatsache, dass dieser Dostoevskij nicht leiden konnte, obwohl (oder gerade weil) Dostoevskij als sein überzeugter Schüler „voller Begeisterung dessen Lehre übernahm“, hält Šestov fest, Dostoevskij habe sich im Kreise Belinskijs, wo

man ihn als jungen Mann unverzeihlich beleidigte, niemals wohl gefühlt. Er habe seinem großen Idol die verächtliche Zurückweisung Zeit seines Lebens nicht vergeben. Andererseits könne man Belinskij durchaus verstehen, gebe es doch für einen Lehrer keine größere Qual als überfolgsame und übereifrige Schüler. Belinskij, als alter Hase, hätte genau gewusst, welch große Gefahr sich hinter übermäßig leidenschaftlicher Berausung an Ideen verbirgt. Alles in allem keine besonders erfreuliche Geschichte, meint Šestov. Dostoevskij wäre sie dementsprechend teuer zu stehen bekommen: Nicht nur, dass er die quälende Schmach der Ablehnung durch sein Vorbild ertragen musste, er hatte sich bis zum Tod mit der ererbten Idee herumzuschlagen. Šestov kommentiert: In seinen späteren Werken gebrauchte Dostoevskij das Wort „Humanität“ nur noch ironisch und in Anführungszeichen (FT:157).

Das Zerwürfnis mit Belinskij wäre für Dostoevskij eine erste Prüfung im Leben gewesen, die er ehrenhaft bestand. Er verriet seinen Glauben nicht, gab sich ihm nur noch leidenschaftlicher hin. Die zweite dann seine Verhaftung aufgrund der „Sache Petraševskij“ und auch hier sei er bis in die Tiefen seiner Seele stark geblieben (FT:158). Šestov belegt diese Aussage durch ein langes Zitat aus einem Brief Dostoevskijs von 1873. Weder auf dem Schafott noch in den langen Jahren der Zwangsarbeit habe Dostoevskij seine Überzeugungen aufgegeben und sei für seine Ideen weiter eingestanden. Šestov liest aus dem angeführten Zitat außerdem heraus, dass die Bindung mit den Ideen Belinskijs durch Blutsbande gestärkt war, der „letzte Mensch“ Dostoevskijs Herzen immer nahe blieb. Anschließend an seine Auslegungen von Dostoevskijs vieldiskutierter Verbindung zu Belinskij und dessen Ideen, bemerkt Šestov, es läge nun keinesfalls in seiner Absicht, Dostoevskij für dessen Sensibilität zu loben. „Zweifellos war der Schriftsteller eine äußerst ausgefallene Persönlichkeit [...]. Aber gerade deshalb sollte man ihm nicht auch noch besondere seelische Eigenschaften zuschreiben, zudichten. Hier muss man, mehr noch als irgendwo anders, persönliche Sympathien und Antipathien im Zaum halten können und den Leser nicht mit eigenen Überzeugungen überfahren, egal wie edel und erhaben diese auch seien. Für uns ist Dostoevskij ein psychologisches Rätsel. Finden kann man die Lösung dazu nur mittels eines Verfahrens: sich möglichst streng an Wahrheit und Wirklichkeit halten.“⁶³ (Eine sowohl in Bezug auf Šestovs Arbeitsweise als auch in Bezug auf sein Dostoevskij-Bild aussagekräftige Anmerkung.) Wenn also Dostoevskij selbst seinen Überzeugungswandel als Tatsache

⁶³ „Несомненно, что писатель был из ряда вон выходящей личностью [...]. Но именно потому менее всего нужно еще приписывать, присочинять ему особые душевные качества. Здесь более, чем где бы то ни было, нужно уметь держать в узде личные симпатии и антипатии и не наезжать на читателя своими убеждениями, как бы благородны и возвышенны они ни были. Для нас Достоевский - психологическая загадка. Найти ключ к ней можно только одним способом - держась возможно строго истины и действительности.“ (FT:159)

beschrieb, dürfte man dieses so wichtige Ereignis keinesfalls aus der Furcht heraus vernachlässigen, zu ungewöhnlichen, gar unschönen Schlussfolgerungen gezwungen zu werden, erscheine einem doch jede neu erkannte Wahrheit zunächst als missgestaltet. Nicht von ungefähr sei doch Dostoevskij ganzes Leben eine unfreiwillige Suche nach „Missgestaltetem“ gewesen, nicht umsonst habe er jahrzehntlang im lichtlosen Untergrund verbracht und nur mit Devuškins, Raskol'nikovs und Karamazovs Umgang gehabt. Zur Wahrheit, so scheint es Šestov, komme man nur durch Verbannung, Totenhaus und Kellerloch... Verlaufen etwa alle Wege zur Wahrheit unterirdisch? Ist jede Tiefe Untergrund? Wenn nicht von diesen Fragen, wovon sonst handelten die Werke Dostoevskijs? (FT:160)

In Bezug auf Šestovs Aussage, Dostoevskij sei es nach seiner Rückkehr aus der Katorga – ganz nach dem Motto: Rette sich, wer kann! – nur noch darum gegangen, die ertragenen Schrecknisse ungeachtet dessen, dass dieselben für viele Menschen noch lange nicht zu Ende waren, möglichst schnell zu vergessen, ist auf einen weiteren deutlichen Kommentar aufmerksam zu machen: „Ich sage das nicht, um Dostoevskij zu beschuldigen. Und überhaupt wäre ich dem Leser sehr dankbar, wenn er ein für alle Mal begriffe, dass meine Ziele außerhalb der Gebiete von Beschuldigung und Rechtfertigung liegen. Das enthöbe mich von überflüssigen und stets müßigen Vorbehalten. Obwohl hier die Rede von Dostoevskij ist, geht es nicht um ihn, jedenfalls *nicht nur um ihn*.“⁶⁴ Šestov möchte an dieser Stelle festhalten, dass Dostoevskij genau wie jeder andere Mensch auch, keine Tragödie für sich wünschte und sie mit allen Mitteln zu umgehen suchte. So sei etwa die gleich bei Rückkehr aus der Gefangenschaft geschriebene Erzählung *Das Dorf Stepančikovo und seine Bewohner* einzig in ihrer Naivität und Fröhlichkeit; überhaupt zeige sich in allem, was Dostoevskij unmittelbar in den folgenden Jahren schrieb, der Wunsch sich mit dem Leben auszusöhnen. Dostoevskij wollte die Zwangsarbeit vergessen, doch sie vergaß ihn nicht und auch das Leben wollte sich nicht mit ihm versöhnen. Solange Dostoevskij sich in Gefangenschaft befand, habe ihn ein steter Gedanke getröstet, meint Šestov, nämlich die Erwartung, dass diese schließlich ein Ende haben und dass es nach ihr ein neues Leben geben wird. Dostoevskij habe sie stets nur als eine Prüfung auf Zeit gesehen und sie später nur insofern geschätzt, als sie für ihn den Beginn seiner neuen, großen Hoffnung markierte (s. FT:163). Gerade dieses Licht der Hoffnung, in das er sein ganzes sibirisches Leben

⁶⁴ „Я это говорю не к тому, чтоб обвинять Достоевского. И вообще я был бы очень благодарен читателю, если бы он раз навсегда запомнил, что мои цели лежат вне области обвинений и оправданий. Это избавило бы меня от излишних, всегда досадных оговорок. Здесь речь идет хотя и по поводу Достоевского, но не о нем, по крайней мере, *не только о нем*.“ (FT:161)

getaucht sah, gebe den *Aufzeichnungen aus dem Totenhaus* jenes spezielle Kolorit, welches Kritiker und Leser bezauberte. (Šestov geht noch weiter auf die *Aufzeichnungen aus dem Totenhaus*, besonders auf ihr Vorwort ein (FT:164f) und kömmt später im Zusammenhang mit Dostoevskijs Verhältnis zu seinen Mithäftlingen nochmals darauf zu sprechen (vgl. FT:206ff).) Das Thema der Hoffnung lässt Šestov nicht los und er geht sogar so weit, Dostoevskijs Weltverständnis zunächst als „Philosophie der Hoffnung“ (FT:165) zu bezeichnen. Vermutlich habe Dostoevskij in der Gefangenschaft die Hoffnung jedoch so manches Mal verlassen, oft wohl sogar für lange Zeit, und in diesen Minuten, als er sich den niedrigsten Menschen gleichgestellt sah, seien in seiner Seele jene furchtbaren Elemente gekeimt, aus denen in der Folge eine ganz andere „Philosophie“ erwuchs, eine Philosophie der Gefangenschaft und der Hoffnungslosigkeit (FT:166). Sie allerdings konnte Dostoevskij, wie schon gesagt, zunächst noch unterdrücken, verfasste publizistische Aufsätze ohne jegliche Misstöne, suchte friedliebend Ausgeglichenheit und wagte nicht daran zu denken, dass ihn sein Glaube bald verlassen würde, dass er, ungeachtet seiner schönen Ideen und Ideale, am Vorabend zur Epoche des Untergrundes stand (FT:168f).

Es scheint Šestov bemerkenswert, dass der Überzeugungswandel bei Dostoevskij gerade zu einem Zeitpunkt einsetzte, als die größten Hoffnungen der 50er Jahre Generation sich zu erfüllen schienen: die Leibeigenschaft war endlich aufgehoben, ersehnte Reformen umgesetzt. Politik und Literatur feiern in Hochstimmung. Doch nicht so Dostoevskij, der das Geschehen unbeteiligt aufnimmt. Die Hoffnungen Russlands waren seine Hoffnungen nicht, meint Šestov, und so habe sich Dostoevskij lieber im Untergrund versteckt (FT:169). Derselbe Mund, der zuvor mit heißer Innbrünstigkeit über den niedrigsten Bruder sprach, verbreitet jetzt angefüllt mit entsetzlichem Zynismus die Worte eines Menschen, der sich nur noch um seine Ruhe und seinen Tee sorgt. Was für ein Schlag war da notwendig gewesen, um einen Menschen in solche Gegensätzlichkeit zu stürzen? „Die „Aufzeichnungen aus dem Untergrund“ sind ein herzerreißender Angstschrei, einem Menschen entfahrend, der ganz plötzlich feststellen musste, sein ganzes Leben lang gelogen und getäuscht zu haben, als er sich und die anderen davon überzeugte, dass höchste Daseinsziel bestehe im Dienst am niedrigsten Menschen. Bis zu diesem Zeitpunkt sah er sich vom Schicksal bevorzugt, für eine große Sache vorherbestimmt. Jetzt aber hat er ganz plötzlich erkannt, dass er um nichts besser ist als andere Menschen, dass ihm genauso wenig an irgendwelchen Ideen liegt wie einem gewöhnlichen Sterblichen.“⁶⁵ Was soll ein solcher Mensch nun tun, besonders wenn

⁶⁵ „Записки из подполья“, это - раздирающий душу вопль ужаса, вырвавшийся у человека, внезапно убедившегося, что он всю свою жизнь лгал, притворялся, когда уверял себя и других, что высшая цель

er ein Schriftsteller ist und daran gewöhnt, offen zu legen was in seiner Seele geschieht? Die Wahrheit erzählen, und sei sie auch noch so schrecklich? Die Untergrunderzeichnungen bezeugten, so Šestov, dass Dostoevskij nicht länger zurückhalten konnte, was da an Grauenhaftem in seiner Seele erwacht war. Komme was wolle, seine Lebenslüge war nicht länger zu ertragen und darum habe er sich öffentlich, aber nicht offenherzig, von seiner Vergangenheit losgesagt (s. FT:171f). So habe Dostoevskij alles versucht um seinen alten Glauben zu erhalten, sich gewunden, die *Erniedrigten und Beleidigten* fast gleichzeitig mit den *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* geschrieben, sich (wie aus den Anmerkungen ersichtlich) nie gänzlich zu ihnen bekannt und weiterhin stets ein paar Vorzeigideale in der Hinterhand bereitgehalten. Auch wenn es größte Enttäuschung war, die seine Gedanken gebar und unglaubliche Dreistigkeit vonnöten war, diese auch zu äußern, habe Dostoevskij doch nicht so einfach herausschreien können, dass er jede Umsetzung des Ideals von menschlichem Glück auf Erden von vornherein verdamme (vgl. FT:173); habe seine Vorzeigideale fortan umso hysterischer herausgeschrieen, je weiter sie sich vom Wesen seiner innersten Wünsche entfernten. Alle späteren Werke Dostoevskijs seien von dieser zweigleisigen Zerrissenheit durchdrungen, sagt Šestov, und stellt die Frage, was wir in ihnen suchen und schätzen sollten: Die Seelenfragen, die gegen Wissen und Gewissen nach außen brechen oder die recht schablonenhaften Rezepte für ein besseres Leben (FT:174)? Auf welcher Seite steht die Wahrheit?

Das erste Moment des Überzeugungswandels bei Dostoevskij, welches im Verlust der so lange gehegten Hoffnung auf ein neues Leben bestanden habe, bringt Šestov zu einer weiteren Ebene von Überlegungen. In Verbindung mit dem Verlust der Hoffnung steht für ihn der Untergang des Glaubens an die bis dahin unumstößlich wahre Lehre. Er besteht darauf, dass mit dieser Erkenntnis – Lehre gründet auf Hoffnung – für den Menschen das tausendjährig Reich von „Vernunft und Gewissen“ zu ende geht und eine neue Ära beginnt; eben die Ära „der Psychologie“, welche in Russland erstmals von Dostoevskij entdeckt worden sei. Übrigens werde der so entstandene Gegensatz von „Vernunft und Gewissen“ und „Psychologie“ nur von wenigen wirklich erkannt und anerkannt (FT:175) und sogar viele von denen, die der psychologischen Seite des Menschen zugeneigt wären, würden die alte Aufstellung bevorzugen. Etwa Tolstoj, der mit seinen Werken ebenso wie Dostoevskij über Jahrzehnte hinweg in uns das Vertrauen in die gesetzmäßigen Forderungen gegenüber

существования, это - служение последнему человеку. До сих пор он считал себя отмеченным судьбой, предназначенным для великого дела. Теперь же он внезапно почувствовал, что он ничуть не лучше, чем другие люди, что ему так же мало дела до всяких идей, как и самому обыкновенному смертному.“ (FT:170)

allen Formen von Unabdingbarkeiten auftrieb. Es bräuchte da schon eine ganz besondere Begabung, „Vernunft und Gewissen“ entgegen der eigenen Überzeugung so überzeugend als die höchsten Güter der Menschheit zu besingen. Šestov meint, die steten Versuche zu den alten „guten Worten“ zurückzukehren, zeugten von der Tatsache, dass es weit schwieriger sei, zu zerstören als aufzubauen. Nur wer wirklich anders nicht mehr überleben könne, der entschieße sich zu zerstören. Wenn also Dostoevskij in dieser Hinsicht weiter gegangen wäre als Tolstoj, dann sicher nicht, weil er gewissenhafter, ehrlicher oder anständiger gewesen sei (ebd.). Dostoevskij, wie aus dem Nachwort zum *Jüngling* ersichtlich, habe von einem Schaffen im Geiste Tolstoj's geträumt, welches ihn durch seine Schönheit und Vollendung gefangen nahm, wünschte auch sich Einfachheit, Klarheit und Lebensfreude zurück. Gewiss, es gäbe für Dostoevskij kein Platz unter den Helden von *Krieg und Frieden*, aber ganz so einfach habe die Sache für Tolstoj nun auch nicht ausgesehen. Letzterer sei doch schließlich, ebenso wie Dostoevskij, ein Psychologe in dem Sinne, dass er den Dingen auf den Grund gehe, auf den Grund und in den Untergrund. So habe es Tolstoj lediglich seiner kolossalen künstlerischen Gabe zu verdanken, dass seiner Leserschaft die Künstlichkeit in seinen bemerkenswerten Werken nicht auffiel (s. FT:177). Abgesehen davon, trage nicht nur das Werk, sondern Tolstoj's ganzes Leben die Spuren dieses ewigen Kampfes mit der „Psychologie“, mit dem Untergrund (ebd.).

Einen Unterschied hält Šestov dennoch fest: Während bei Dostoevskij der Untergrundmensch, hat er einmal die Lüge in seinem Leben entdeckt, voller Entsetzten mit seiner Vergangenheit gänzlich aufräumt, verlieren die Helden bei Tolstoj selbst dann nicht den Glauben an das Gute und Schöne, wenn sich ihnen die absolute Unvereinbarkeit ihrer Ideale mit der Wirklichkeit eröffnet (FT:178). Es folgen weitere spannende Ausführungen zu Tolstoj's Schaffen, im besonderen zu *Anna Karenina*, die ja auch Dostoevskij für keine „unschuldige Sache“ gehalten habe. Šestov geht dabei unter anderem der Frage nach, warum dieser Kampf um „Vernunft und Gewissen“ bei gleichermaßen außergewöhnlichen Menschen wie Dostoevskij und Tolstoj doch zu solch unterschiedlichen Lösungen geführt habe (FT:181f). Šestov zieht, wie schon zwischen Dostoevskij und dem Untergrundhelden, eine Parallele zwischen Tolstoj und Levin (vgl. FT:184), welcher als ironisierender Untergrundheld, stets lediglich vorgibt glücklich zu sein und, mit all seinen Worten und Taten, sich selbst und die anderen davon überzeugen will, so erdgebunden zu sein, dass ihn auch der stärkste Sturm nicht entwurzeln kann. Diese Aufgabe Levins sei gleichzeitig auch die Aufgabe Tolstoj's, der trotz aller Schönfärberei ganz genau Bescheid wusste über die fallenden und gefallenen Menschen, die niemals wieder aufstehen werden. Der Unterschied

bestehe eben darin, dass dem Grafen rein äußerlich noch die Möglichkeit zur Umkehr gegeben war, während für Dostoevskij, der bereits wusste, dass er seinem Schicksal nicht entkommen würde, dies undurchführbar war. Tolstoj habe seine Hoffnungen nicht aufgeben wollen und bis an sein Lebensende mit dem Gespenst der Hoffnungslosigkeit gerungen, welches auch ihn niemals für längere Zeit zur Ruhe kommen ließ. Dieser Kampf sei es, so Šestov, der Tolstojs ganzes Schaffen bestimme (ebd.). Dostoevskij, der mit strenger Entschiedenheit und ein paar demütigen Worten, die Unruhe im eigenen Herzen zu vertreiben gedachte, sei dieses Geheimnis zeitlebens verborgen geblieben. Es folgt ein Beispiel aus dem *Idioten* und Šestov schlussfolgert: „Oh nein, Dostoevskij wusste nicht, wusste ganz und gar nicht, wie man mit dunklen Farben umzugehen hat. Er bildete sich ein, es genüge sich für ein Bild einen sprechenden Titel auszudenken und das Sujet sei gerechtfertigt. Oder, besser gesagt, er wollte eine wirkliche Antwort auf Ippolits Frage erwirken und nicht nur seinem Publikum ein künstlerisches Werk übergeben.“⁶⁶ (Ausführlicher dazu siehe später Kapitel VI, 92.)

Diesen Feststellungen folgen weiters Ausführungen zu Nietzsche, Dostoevskijs Bruder im Geiste, die uns von der „Philosophie der Hoffnungslosigkeit“ zur endgültigen „Philosophie der Tragödie“ bringen (FT:196f). Wenn alle Ideen und Idole spurlos verschwinden und der Mensch nun ohne jeden festen Boden unter den Füßen erstmals jene Art von Einsamkeit erfährt, aus welcher ihn keine noch so liebende Menschenseele je herausführen kann, dann nehme sie ihren Anfang, die Philosophie der Tragödie. Ist die Hoffnung auch tot, das Leben bleibt. Der Tod, obwohl erwünscht, ist ein Ding der Unmöglichkeit (oder, wie Mitja Karamazov es ausgedrückte, unmöglich ist es als gemeiner Hund zu leben aber auch, als solcher zu sterben (FT:197)). Jede a priori Erkenntnis habe ihre Gültigkeit verloren, die Philosophie Kants ihr Ende gefunden; es beginne der Bereich vom „Ding an sich“. Möchten wir Dostoevskij und Nietzsche dorthin folgen oder kehren wir, wie Tolstoj, lieber um? Was wir dort finden, ist schließlich unvorhersehbar und sicher allein die Existenz einer bis dahin ungesehenen und ungezeigten *Wirklichkeit*. Wer diese einmal anerkannt hat, wird nicht mehr in das einfache Leben zurückkehren können und alles mit anderen Augen sehen als wir, die wir diese Furchtlosen als abnorm verdammen.

Šestov geht an dieser Stelle dann erstmals auf den Literaturkritiker N.K. Michajlovskij ein, welcher in einem berühmten Essay Dostoevskij als „grausames Talent“

⁶⁶ „О, нет, Достоевский не знал, совсем не знал, как нужно пользоваться темными красками. Он вообразил, что достаточно придумать название для картины, и ее сюжет будет оправдан. Или, лучше сказать, он хотел добиться настоящего ответа на вопрос Ипполита, а не только дать публике художественное произведение.“ (FT:186)

bezeichnete (vgl. FT:197f). Diese Bezeichnung wäre an sich durchaus treffend, meint Šestov, nur hätte Michajlovskij damit nicht unbedingt Dostoevskijs künstlerische Seite charakterisieren wollen, sondern vielmehr eine menschliche verurteilen. Die Aussage, Dostoevskij habe sein übermäßiges Talent vergeudet, weil nicht in den Dienst der Menschlichkeit gestellt, beruhe schließlich auf der Annahme, dass Menschlichkeit zweifellos höher zu werten sei, als Grausamkeit. Michajlovskij habe ja recht, wenn er Dostoevskijs Weltsicht mit den ertragenen Prüfungen erkläre, schließlich habe sich dessen Katorga nicht nur über vier Jahre sondern über das ganze Leben erstreckt, aber, so fragt Šestov, muss man sich nicht gerade vom Gewöhnlichen im Leben befreien um zur Wahrheit zu gelangen? So dass die echte, die wahre Philosophie immer eine dem Menschen aufgezwungene Philosophie der Gefangenschaft ist (FT:200). In diesem Falle habe auch die viel besungene Menschlichkeit ihre Vormachtsstellung mitsamt den daraus entstehenden Folgen verloren und die Gerechtigkeit fordert von uns, dass wir den unterirdischen, grausamen Menschen wenigstens unbefangen und aufmerksam anhören.

Wir kommen zu einem weiteren Thema, mit dem sich Šestov bis zu seinem Tod ausgiebig beschäftigen wird, zur Selbsttäuschung in Verbindung mit dem Letzten Gericht. Šestov lässt dazu den in diesen Dingen bewanderten Menschen aus dem Untergrund beredtes Zeugnis ablegen: „Vor einer Mauer geben unbefangene Menschen ... aufrichtig klein bei. Für sie ist eine Mauer keine Zurückweisung, wie zum Beispiel für uns... Kein Vorwand vom Weg abzugehen. Nein, sie geben mit aller Aufrichtigkeit klein bei. Eine Mauer hat für sie etwas beruhigendes, etwas moralisch Ausgleichendes und etwas endgültiges, sogar etwas mystisches...“⁶⁷ Die Formulierung sei natürlich etwas ungewöhnlich, aber wer erkenne in dieser Mauer nicht die Kantschen a priori, wie sie vor dem „Ding an sich“ stehen? Die Philosophen hätte sie bekanntlich befriedigt, Dostoevskij aber, der doch eigentlich mehr als alle auf der Welt einen beruhigenden Halt gebraucht hätte, habe ganz bewusst beschlossen, sich lieber bis zur völligen Erschöpfung den Kopf an dieser Mauer einzurennen, als sich mit ihrer Undurchschaubarkeit abzufinden (vgl. FT:203ff). Man könne daraus erkennen, meint Šestov, dass die ewigen Wahrheiten nicht so sehr für die Trostbedürftigen als vielmehr für die Tröstenden, also für den Eigenbedarf, erfunden wurden. Ein Gedanke, der Dostoevskij eine Heidenangst einjagte und der Grund dafür, dass er nicht zur einmaligen Beruhigung zurückkehren konnte, eben zur Anerkennung jener Wand. Jede Wahrheit sei besser als solch

⁶⁷ „...перед стеной непосредственные люди ... искренне пасуют. Для них стена не отвод, как, например, для нас... не предлог воротиться с дороги. Нет, они пасуют со всей искренностью. Стена имеет для них что-то успокоительное, нравственно разрешающее и окончательное, пожалуй даже, что-то мистическое“ (FT:203)

eine Lüge, alle Schrecknisse des Lebens nicht so entsetzlich, wie die von Gewissen und Vernunft erdachten Ideen. Die Wahrheit des Untergrundes sei alles andere als großherzig gestrickt. Höchstens dazu fähig, den Menschen auszulachen und zu beleidigen, Sorge sie sich doch nicht im Geringsten um menschlichen Seelenfrieden und bringe keinerlei Beruhigung. Šestov wiederholt, es sei Dostoevskij nicht leicht gefallen, die Welt mitsamt den vielen über Makarij Devuškin vergossenen Tränen einstürzen zu lassen für eine Tasse Tee, aber was wäre ihm anderes übrig geblieben? Aus seiner vergangenen, gegenwärtigen, ewigen Katorga heraus, verneinte er die Aufgabe des Menschen das Glück auf Erden zu finden. Der Kern des Problems habe darin bestanden, dass Dostoevskij das zukünftige Glück der gesamten Menschheit nicht als Rechtfertigung für die Gegenwart sehen konnte (FT:205).

Die schwerste Aufgabe, welche die Gefangenschaft Dostoevskij auferlegte, habe in der schrecklichen Notwendigkeit bestanden, sich zu verneigen vor seinen Mitgefangenen, die ihn allesamt verachteten – wovon jede einzelne Seite in den *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus* Zeugnis ablege (vgl. FT:209f). Dass es keine größeren Qualen geben könne, als gerecht gegenüber demjenigen zu sein, der einen verachtet, das habe auch Nietzsche gewusst. Wissen und Gewissen hätten es Dostoevskij nicht erlaubt, die ihm entgegengebrachte Verachtung mit gleicher Verachtung zu erwidern. Dieses Joch konnte er bis zu seinem Lebensende nicht abwerfen, musste es zudem vor aller Augen geheim halten und dabei noch den offenherzigen Lehrer mimen. Die Antwort auf die Frage, wie Dostoevskij damit zurechtkam, sieht Šestov in dessen literarischer Tätigkeit aufgezeichnet. So habe Dostoevskij seine Aufmerksamkeit von den „Erniedrigten und Beleidigten“ auf sein fortan liebstes Thema „Verbrechen und Verbrecher“ übertragen (FT:210). Er teilt die Menschen nicht nach den Kategorien gut und böse, sondern nach ungewöhnlich und gewöhnlich, wobei die sich auf moralische Gesetze beschränkenden „Guten“ zu den Gewöhnlichen zählen; die Ungewöhnlichen dagegen erschaffen ihre eigenen Gesetze, ihnen ist „alles erlaubt“. Anders ausgedrückt, Raskol'nikov steht jenseits von Gut und Böse. Šestov hält diesen Gedanken, dass Gewissen selbst die Sache des Bösen übernehmen zu lassen, für absolut originell. Allerdings habe sich Dostoevskij im Folgenden jedoch voller Angst gegen seine eigene Theorie gewandt (s. FT:211f), was Šestov schlussfolgern lässt, Dostoevskijs Hauptanliegen bestünde nicht im Kampf gegen das Böse. Der Gedanke, der Raskol'nikovs „Erklärung“ zu Grunde liege, sei bei Nietzsche ausführlich in etwas anderer Form in der *Genealogie der Moral* dargelegt und man könne mit Bestimmtheit sagen, Nietzsche hätte ohne Dostoevskij Rückenstärkung niemals solchen Mut und solche Offenheit in seinen Ausführungen erreichen können. Es sei jedenfalls deutlich, dass die eigentliche

Tragödie Raskol'nikovs, nicht in seiner Gesetzesübertretung bestand, sondern in dem Faktum, dass er dazu eigentlich gar nicht fähig war. In diesem Sinne hält Šestov Raskol'nikov nicht für einen Mörder, überhaupt nicht für einen Verbrecher. Darin bestehe ja gerade die Bilanz von Raskol'nikovs schrecklicher Geschichte, dass er sich selbst auch nach strengster Prüfung nicht für schuldig befinden konnte (vgl. auch FT:223f). Ohne Grund zermalmt, muss er sich sein Leben zurückholen und nichts auf der Welt kann seiner Tragödie einen Sinn verleihen.

Dostoevskijs „Helden“ seien alle von seinem eigen Fleisch und Blut, romantische Träumer und menschenfreundliche Idealisten, deren Zukunftsvisionen von einer glücklichen Gesellschaft plötzlich an der eigenen Scham über diese Träumereien zerbrechen, die ihre Ideale plötzlich als leeres, nutzloses Geschwätz sehen (FT:212f). Ihre Tragödie besteht in der Unfähigkeit ein neues, anderes Leben zu beginnen. Dostoevskij deshalb gleich für einen Kenner und Erforscher von Verbrecherseelen zu halten, sei völlig unbegründet. Ebenso, meint Šestov, stand es um Dostoevskijs viel gerühmte poetische Fantasie. Einem Dostoevskij, – Untergrundsträfling und russländischer Literator, der die Röcke seiner Frau ins Pfandleihhaus trug – stünde die Mythologie der griechischen Musen überhaupt nicht zu Gesicht. „Sein Geist streunte durch die Einöde der eigenen Seele. Daraus holte er ja gerade die Tragödie des Untergrundmenschen, Raskol'nikovs, Karamazovs u.s.w. all jene Verbrecher ohne Verbrechen, all jene Gewissensbisse ohne Schuld bilden eben den Inhalt von Dostoevskijs zahlreichen Romanen. Darin ist er selbst, darin ist die Wirklichkeit, darin ist das wahre Leben. Alles andere ist „Lehre“. Alles andere ist eine aus den traurigen Resten alter Gebäude eilig zusammengebaute Hütte.“⁶⁸

In diesem Zusammenhang sieht Šestov auch das Thema der Zukunftsmalerei in den späten Romanen, angefangen bei *Verbrechen und Strafe* bis hin zu den *Brüdern Karamazov* (FT:215f). Dostoevskij müsse selbst gespürt haben, dass darin nicht seine wirkliche Aufgabe bestand, habe sich, wenn auch mit unglaublicher Unsensibilität ausgeführt, aber doch nicht lossagen können vom Moralisieren und Vorhersagen. Das war es ja gerade, was die anderen Menschen am meisten an ihm schätzten und verstanden. Und da Dostoevskij es ganz ohne die Menschen nicht ausgehalten hätte und diese den Idealismus wie die Luft zum atmen brauchen, habe er ihn eben mit vollen Händen ausgeteilt und seiner Tätigkeit schließlich

⁶⁸ „Его мысль бродила по пустыням собственной души. Оттуда-то она и вынесла трагедию подпольного человека, Раскольникова, Карамазова и т. д. эти-то преступники без преступления, эти-то угрызения совести без вины и составляют содержание многочисленных романов Достоевского. В этом - он сам, в этом - действительность, в этом - настоящая жизнь. Все остальное - "учение". Все остальное наскоро сколоченный из обломков старых строений жалкий шалаш.“ (FT:213).

sogar zeitweise Wert beigemessen. Ansonsten hätte er sich über sich selbst lustig gemacht. Sei die Erzählung über den Großinquisitor etwa kein Symbol von Dostoevskijs eigener prophetischer „Tätigkeit“ (FT:216)? Wunder, Geheimnis und Autorität – die Elemente auch seines Prophetentums. Gewiss, Dostoevskij habe das Wichtigste der Geschichte bewusst nicht erzählt: Der Großinquisitor habe sich bei der Bewertung seiner eigenen Rolle schrecklich geirrt. Eine glückliche Verirrung, die nicht nur dem Großinquisitor im Roman eigen war, dachten doch die Lehrer aller Zeiten, dass auf ihren Schultern die Welt ruht, dass sie es sind, die ihre Schüler zu Glück und Licht führen! Tatsächlich brauchte die Herde den Hirten weit weniger als der Hirte die Herde.

Etwas später kommt Šestov ein weiteres Mal auf Dostoevskijs innere Zerrissenheit zu sprechen. In ihrem Lichte sieht er unter anderem dessen durch Selbstzweifel ausgelöstes Wüten gegen die Ideen anderer, Zweifel am Wahrheitsgehalt der eigenen Ideen, besonders der Idee des Leidens. Letztere ließe sich im praktischen Leben ja auch schwerlich anwenden. Man könne schließlich nicht immerfort seiner Freude über das menschliche Unglück, über Krankheit, Hunger und Armut, Ausdruck verleihen oder man würde schon bald gesteinigt (FT:229). So riskierte Dostoevskij als Publizist nicht, seine „Grausamkeit“ zu offensichtlich hervorzuheben, sondern ließ, ganz im Gegenteil, selbst keine Möglichkeit ungenutzt, um sie in all ihren Erscheinungsformen hart anzugreifen. Entsprechende Beispiele ließen sich überall finden: in einem Moment fordere er uns auf, den Nächsten selbstlos von seinen Leiden zu befreien um gleich im nächsten eben diese Leiden zu besingen. Šestov folgert daraus, dass der Untergrundmensch als Lehrer nichts zu bieten hat. Um seine Rolle überzeugend zu spielen, muss er, genau wie der Großinquisitor, die Wahrheit verschweigen und die Leute betrügen. Und erst, wenn die Wahrheit endlich nicht länger geheim gehalten werden kann, werden sich die Menschen ihre Priester nicht mehr wie früher unter den Lehrern suchen, sondern unter den Schülern. Also lautet Šestovs Schlussfolgerung: Heilen muss und kann man sich nur selbst! Aber: macht das die Sache auch einfacher?

Wie auch immer, es sei doch erstaunlich, dass ein hoffnungslos dem Verderben ausgelieferter Mensch, plötzlich all die schwerwiegende Verantwortung gegenüber der Menschheit abwirft und an ihre Stelle die alles vereinfachende Frage nach seinem einsamen, unwürdigen und unsichtbaren Wesen tritt. Dostoevskijs tragischen Helden, so Šestov, seien allesamt „Egoisten“. Jeder von ihnen fordere die gesamte Schöpfung auf, für sein persönliches Unglück geradezustehen. Ivan Karamazov sei, ebenso wie sein Vater, egoistisch bis auf die Knochen. Als vom Guten gänzlich übergangener Mensch, betrachte er alle philosophischen Gebilde mit unverhülltem Misstrauen, mit offener Abscheu, wisse genau

um die Unlösbarkeit vieler Fragen und gebe doch nicht auf, die ewige Wand auch mit gestutzten Flügeln überwinden zu wollen. In diesem Zusammenhang hebt Šestov hervor, dass Dostoevskij keine seiner Figuren Selbstmord begehen lässt; einmal abgesehen von Kirillov, der sich das Leben aber nicht nehme um es loszuwerden, sondern um seine Kräfte zu prüfen. In dieser Hinsicht teilten alle Figuren Dostoevskijs den Standpunkt des alten Karamazov: Egal wie schwer ihnen das Leben fällt, sie suchen kein Vergessen. Zur Illustration verweist Šestov auf Ivan Karamazovs jugendliche Träumereien, wie in dem Gespräch mit dem Teufel offen gelegt (vgl. FT:232).

Für äußerst charakteristisch hält Šestov auch das Gespräch des Vaters Fedor Pavlovič mit Ivan und Aleša über die Unsterblichkeit der Seele. Zwei wichtige Punkte filtert er heraus: Zum einen hält er die Ansicht des Alten – wahrscheinlich sei die Seele doch sterblich – objektiv für Dostoevskijs eigene stets unterdrückte, weil gefürchtete Schlussfolgerung. Zum anderen sei schon allein die Tatsache bemerkenswert, dass es Dostoevskij nicht für nötig befunden habe, Fedor Pavlovič von seiner „höchsten Idee“ fernzuhalten, diesen trotz aller Widerwärtigkeit für fähig befindet, sie zu suchen⁶⁹. Dem Leser möge es in diesem Fall vielleicht scheinen, dass selbst wenn es die Unsterblichkeit gibt, dann sicherlich nicht für solch einen Widerling, wie den Vater Karamazov. „Doch Dostoevskij kümmert sich wenig um die Ansichten des Lesers. Rakitin hält er schön auf Abstand von seiner höheren Idee, und den Alten Karamazov lässt er an sie heran, – nimmt ihn, wenigstens teilweise, in die Ehrengemeinschaft der Sträflinge auf. Entsprechend, findet alles mißgestaltete, abscheuliche, schwierige, quälende, mit einem Wort alles, problematische im Leben in Dostoevskij einen leidenschaftlichen und talentiertesten Darsteller. Förmlich mit Absicht, zertrat er vor unseren Augen Begabung, Schönheit, Jugend, Unschuld. In seinen Romanen gibt es mehr Schrecken, als in der Wirklichkeit. Und wie meisterhaft, wie wahrhaftig sind diese Schrecken beschrieben. Wir haben keinen anderen Künstler, der so über die Bitternis von Beleidigung und Erniedrigung zu erzählen verstünde, wie Dostoevskij erzählt.“⁷⁰

Stets sei es gerade diese Bitternis, die den Leser am meisten fessle: dort, wo sie in Erscheinung tritt, werden die Überzeugungen von Dostoevskijs Helden und Heldinnen

⁶⁹ „Федор Павлович, папенька, был поросенок, но мыслил правильно“ zitiert Šestov (FT:232).

⁷⁰ „Но Достоевский о взглядах читателя мало заботится. Ракидина он держит за версту от своей высшей идея, а старика Карамазова подпускает к ней, - принимает его, хоть отчасти, в почетное общество каторжников. Соответственно этому, все безобразное, отвратительное, трудное, мучительное, словом, все проблематическое в жизни находит себе страстного и талантливейшего выразителя в Достоевском. Он, словно нарочно, растаптывает на наших глазах дарование, красоту, молодость, невинность. В его романах больше ужасов, чем в действительности. И как мастерски, как правдиво эти ужасы описаны! У нас нет ни одного художника, который умел бы так рассказать о горечи обиды и унижения, как рассказывает Достоевский.“ (FT:233f)

geboren (s. FT:234f). Šestov illustriert diese Aussage diesmal mit einer Szene aus dem *Idioten*, nämlich dem Gespräch, in welchem Grušen'ka Nastasja Filippovna ihre schmachvolle Leidensgeschichte erzählt. Jeder einzelne von Dostoevskijs Haupthelden könnte von seinen eigenen unerhörten, zutiefst erniedrigenden Erfahrungen berichten. Wie künstlerisch habe Dostoevskij alle ihm zu Verfügung stehenden Mittel gesammelt, um seinem Leser mit unerhörter Kraft „eins über die Seele zu ziehen“; nur sei es ihm nun nicht mehr darum gegangen, einen gebesserten Leser dazu zu bringen, wenigstens an Sonn- und Feiertagen den niedrigsten Menschen großmütig als seinen Bruder zu bezeichnen. Jetzt galt es, der Wissenschaft das Geständnis zu entreißen, dass nichts von dem, was bisher den Tod und die Schande einzelner Menschen rechtfertigte, die wesentliche Lebensfrage lösen kann. So habe Dostoevskij, indem er den Lebenskampf als anhaltende Folter eines einsamen Menschenwesens darstellte, erreicht, dass selbst den Schamlosesten die schönen Worte über ihre hehren Ideale im Halse stecken blieben. Wie aber das menschliche Komödie und Tragödie gleichermaßen gleichgültig betrachtende Leben selbst dazu bringen, sich eines Raskol'nikovs oder Karamazovs anzunehmen? Diese Frage bringt Šestov von Dostoevskij, welcher sie nicht zu lösen vermochte, zu dessen „Fortsetzer“ Nietzsche und dessen furchterregender Losung: Apotheose der Grausamkeit (FT:235ff).

Im Zusammenhang mit verschiedenen Arten von Moral (etwa bei Raskol'nikov oder, nach Nietzsche, Sklavenmoral und Herrenmoral) findet sich der Gedanke, dass Dostoevskij und Nietzsche nur durch äußeres Zutun eine andere Wahrheit erkannten, wie etwa Faust erst durch die glückliche Einmischung Mephistos (s. FT:294f). Sowohl Nietzsche als auch Dostoevskij (ebenso Faust) zeigten große Angst vor Veränderungen und ohne das Erlebnis von Katorga bzw. Krankheit, hätten sie wie die meisten Menschen niemals ihre Fesseln entdeckt, hätten weiter ganz nette Sachen geschrieben, wären aber sicher nicht den Naturgesetzten und der Moral entgegengetreten. So hält es Šestov für notwendig, der Terminologie Dostoevskijs und Nietzsches ein weiteres Begriffspaar hinzuzufügen: Moral der Alltäglichkeit und Moral der Tragödie (*moral' obydennosti i moral' tragedii*, FT:295). Mit oben beschriebenem Tatbestand erklärt Šestov übrigens auch die überragenden, meist als psychologische Klarsicht gelobten Kenntnisse Dostoevskijs und Nietzsches bezüglich der feinsten Windungen der „Sklavenseele“. Tatsächlich sei ja die „Psychologie des Guten“ noch nirgends sonst so gnadenlos aufgedeckt worden, wie in den Schriften der beiden Autoren, bei Nietzsche allerdings doch noch ein bisschen mehr. Nietzsches Feststellung, dass – angesichts des vielen Unglücks auf Erden – selbst die Glücklichen sich am Ende für ihr Glück gewissenhaft schämen, hält Šestov für ein psychologisches Rätsel, über das

nachzudenken sich lohne, und macht darauf aufmerksam, dass sich die „Überzeugungen“ Nietzsches in diesem Punkt mit denen Dostoevskijs decken (FT:298): Für Nietzsche sei das Gute ein Synonym für Schwäche gewesen und auch Dostoevskij habe ja die „Guten und Gerechten“ (ebenso wie Tränen des Mitleids) förmlich gehasst. Hier spräche der Blick echter Untergrundmenschen, deren Tränen lang versiegt sind und die wissen, dass Mitleid nichts bewirkt. Fragt sich nur, warum dieser abgrundtiefe Hass gerade auf das Mitleid, schließlich wäre auch vieles andere ebenso wenig hilfreich? Warum diese Abscheu vor den „Guten“, wo doch die „Bösen“ keineswegs das Los eines hoffnungslos Verurteilten ändern könnten? Vermutlich, so folgert Šestov schließlich, weil die Guten und Gerechten Dostoevskij und Nietzsche mit ihrem Mitleid auch noch die letzte Hoffnung nahmen, die den beiden für ihren Kampf um die Zukunft geblieben war. (Mehr zur Moral bei Dostoevskij und Nietzsche vgl. zudem FT:300ff, Kapitel 28.)

Letzten Endes habe Dostoevskij aus seinem sibirischen Gefängnis die Überzeugung mitgenommen, dass die Aufgabe des Menschen nicht darin besteht, tränenreich von einer vollkommenen Zukunft zu träumen, sondern darin, die Wirklichkeit mitsamt all ihren Schrecknissen annehmen zu können. Daraus könne man erkennen, so Šestov, dass eben nicht der Mensch der Wahrheit nachlaufe (wie Schopenhauer glaubte) sondern die Wahrheit dem Menschen. Wie sehr sich Dostoevskij auch dagegen sträubte, die Weisheit der Verbannung holte ihn nach vielen Jahren ein, weit weg von Sibirien, und erzwang sich Anerkennung und Dienstbarkeit. In Dostoevskijs Spuren sei dann Nietzsche erschienen, auch er aus einer untergründigen Welt der Tragödie, ohne Möglichkeit zur Rückkehr. Er habe vielleicht zu Ende gedacht, was Dostoevskij aus Zeit- oder Ideenmangel nicht schaffte. Šestov zitiert aus *Also sprach Zarathustra* (FT:311) „Ich aber erfreue mich der großen Sünde als meines großen Trostes. – Solches ist aber nicht für lange Ohren gesagt. Jedwedes Wort gehört auch nicht in jedes Maul. Das sind feinere Dinge. Nach denen sollen nicht Schafs-Klauen greifen!“ (Teil 4, Vom höheren Menschen, Nr. 5) Dostoevskij und Nietzsche, weder mit Maul noch mit Klauen behaftet, wären durchaus berechtigt gewesen im Namen der Untergrundmenschen zu sprechen.

Die Philosophie der Tragödie suche weder Ruhm noch Erfolg und obwohl sie in ewigem Streit mit der Philosophie der Gewöhnlichkeit steht, kämpft sie nicht gegen die öffentliche Meinung. Ihr wirklicher Feind sind die „Naturgesetzte“ und menschliche Urteile ihr nur insofern zuwider, als sie durch ihr Auftauchen die ewige Beständigkeit dieser Gesetzte bestätigen. Allein die Tatsache, dass solche zur Liebe zum Leiden erziehende Lehrer wie Dostoevskij und Nietzsche möglich wurden, muss uns zeigen, dass die

Hoffnungen sämtlicher Positivisten, Materialisten und Idealisten nichts als rosafarbene Kinderträumereien waren. Keine noch so exzellenten gesellschaftlichen Umwandlungen werden je die Tragödie aus dem Leben ausmerzen können (FT:312). Offensichtlich ist es an der Zeit, das Leiden nicht weiter als fiktive Wirklichkeit zu verneinen, sondern als gegeben hinzunehmen, anzunehmen und so, vielleicht, irgendwann auch zu verstehen. Erst wenn die Menschen die Angst vor der Tragödie überwinden, können sie den Weg und die Entscheidungen Dostoevskijs und Nietzsches nachvollziehen. Die Aufgabe der Philosophie besteht für Šestov nicht darin, Demut, Ergebenheit und Selbstverleugnung (alles von den Philosophen nicht für sich, sondern für andere erdacht Worte) zu lehren. „Missbeschaffenheit, Unglück und Misserfolg sind zu ehren!“ so lauteten die letzten Worte der Philosophie der Tragödie (FT:314). So sei in Dostoevskijs Romanen und Nietzsches Schriften auch von nichts anderem die Rede, als von den „missgestaltetsten“ Menschen und deren Fragen. Beide, so meint Šestov, waren (wie auch Gogol) selbst solche missgestalteten Menschen und nicht im Besitz gewöhnlicher Hoffnungen. Sie hätten versucht, das ihrige dort zu finden, wo niemand sonst jemals suchte. Dort, wo nach allgemeiner Überzeugung nur schwärzeste Nacht und finsterstes Chaos herrscht, hätten sie versucht das ihrige zu finden, dort wo vielleicht wirklich jeder Untergrundmensch so viel bedeutet wie eine ganze Welt und wo die Menschen der Tragödie vielleicht wirklich finden, was sie so sehnsüchtig suchen... (FT:316)

II. Apotheose der Losgelöstheit (*Apofeoz bezpočvennosti*)

Die *Apotheose der Losgelöstheit*, von der im Kapitel über die Sprache bereits mehrfach die Rede war, trägt den Untertitel *Versuch des adogmatischen Denkens (Opyt adogmatičeskogo myšlenija)*. Das dreigeteilte Vorwort beginnt mit den Worten: „Ich muss mich rechtfertigen – daran besteht kein Zweifel.“⁷¹ Diesen Worten folgt dann auch eine ausführliche „Rechtfertigung“ der Form und des Inhalts: Warum gerade diese Form aphoristischer Gedankendarstellung gewählt wurde und wie es dazu kam, nämlich als Gegengewicht zu der strengen logischen Disziplin in der wissenschaftlichen Arbeitsweise, als bewusstes Vorgehen gegen die Allmacht der Wissenschaft. Hier findet sich auch gleich der erste Hinweis auf Dostoevskij, welcher, als er (zusammen mit Tolstoj) erstmals gegen die Wissenschaft angetreten sei, mit allen Mitteln versucht habe, diesen Streit auf einer moralischen Grundlage auszutragen. Šestov schlussfolgert ironiegeladen: „Und wenn die Moral erst die

⁷¹ „Нужно оправдываться - сомнения быть не может.“ (FT:319)

Bühne betreten hat - Hut ab! und jede weitere Diskussion erübrigt sich.“⁷² Es folgen Argumente für und wider die Wissenschaft und den Kampf gegen die Wissenschaft und gegen die Moral. Die verwinkelte und schwierige Dialektik Šestovs endet hier mit der Feststellung, dass Sittlichkeit und Wissenschaft leibliche Schwestern seien, die sich, wie eben üblich unter Geschwistern, möglicherweise einmal zankten, am Ende jedoch sei Blut stets dicker als Wasser (vgl. AB:326). Der Moral und Wissenschaft sei nun eine ganz wesentliche Charaktereigenschaft eigen, die Ordnung. Ordnung sei in vielen Bereichen ein ausgezeichneter Garant für Erfolg, in der Philosophie jedoch dürfe es sie nicht, oder zumindest nicht ausschließlich geben. Ruhe, Geradlinigkeit, Kälte und Gleichgültigkeit könnten einem Menschen zwar weiterhelfen auf seinem Weg. Wolle man sich jedoch wahrhaft auf die Suche begeben, müsse man in Wirklichkeit zu allem bereit sein, z. B. gänzlich ohne festen Boden unter den Füßen zu leben, in Chaos, Dreck, Dummheit, Ekelhaftigkeit und Perversion (vgl. AB:331f). Dostoevskij habe dies trotz den vorgebrachten moralischen Rückschlüssen gefühlt. Die nun folgenden Ausführungen müssen, ihrer aphoristischen Grundform nach, zunächst scheinbar beziehungslos und ohne den gern gesehenen Zusammenhang präsentiert werden. Beginnen wir mit den Aphorismen des ersten Teils:

Im Aphorismus 25 (AB:349f) finden wir einen Vermerk zu Dostoevskij im Zusammenhang mit Gedanken zur Angst als Antriebsmittel für die Entwicklung. So habe Tolstoj seine Beichte durch den Antrieb der Angst vor dem Tode verfasst (AB:350), und wie wir unter anderem am Beispiel des Untergrundhelden oder bei Hamlet sehen könnten, seien Angst und Feigheit letzten Endes doch kein Makel. Zu einer Schwester der Angst kommen wir im Aphorismus 30 (AB:354). Hier lässt sich Šestov aus über die Wirkung der Lüge, die auch einen Dostoevskij schwindlig werden ließe. In der Nummer 50 (AB:365) treten uns Nietzsche und Dostoevskij als „verkehrte Simulanten“ entgegen: Sie zeigen sich seelisch gesund, sind aber seelisch krank. Beide seien sich der unmittelbaren Gefahr bewusst gewesen, in der sie sich fortwährend befanden. Dies habe ihre Sinne geschärft und sie ihre Krankheit zumindest dann verstecken lassen, wenn diese nicht als Originalität durchgehen konnte. Wo die öffentliche Meinung über ihnen schwebte wie das Fallbeil einer Guillotine, hätten sie sich vor unnötigen Bewegungen gehütet. Nach Anmerkungen Angst, Lüge und Krankheit nun allgemein zum Unglück (AB:367, Nr. 54): Raskol'nikov, Dostoevskijs verdeckter Philosoph, habe nur all zu gut über sein eigenes Schicksal Bescheid gewusst und

⁷² „А раз мораль появилась на сцену - шапки долой, дальнейших разговоров не полагается.“ (FT:325)

auch, dass es keine unglückseligen Menschen gebe, sondern nur arme Säue. Im Aphorismus Nr. 71 (AB:374) findet dieses Thema seine gedankliche Fortsetzung: Über das Unglück dürfe man nicht sprechen, ebenso wie man im Falle eines geschehenen Unglücks keine Hilfe und keinen Trost von den Nächsten erwarten dürfe. „Die Hoffnungslosigkeit ist der feierlichste und größte Moment in unserem Leben. Bis jetzt haben wir Hilfe erhalten, nun sind wir ganz allein uns selbst überlassen. Bis jetzt hatten wir es mit Menschen und menschlichen Gesetzen zu tun, nun mit der Ewigkeit und dem Fehlen jeglicher Gesetze. Wie kann man so etwas nicht wissen!“⁷³

Ein völlig neues Thema wird angeschnitten im Aphorismus 61 (AB:369), in dem es über den Austausch zwischen Volk und Intelligenzija geht. Das Gewissen, so Šestov, sei ein außerordentlich schlechter Vermittler. Es sage dem Gebildeten ein, er müsse Opfer bringen; nur wer selbst rein gar nichts mehr besitze, was er noch opfern könnte, der könne zum Volk als Gleicher zu Gleichen gehen. Darum hätten sowohl Nietzsche als auch Dostoevskij weder die Notwendigkeit gefühlt, auf das Volk herabzublicken noch zu ihm aufzusehen, um sich auf eine gemeinsame Ebene mit ihm – dem Menschen als solchen – zu begeben. Passend hierzu einige Gedanken zum Verhältnis Dostoevskijs und Tolstojs zu Turgenev (AB:376ff, Aphorismus 77), in welchem die beiden ganz offensichtlich den „Europäer“ verachtet hätten. Dostoevskij habe es bereits genügt, dass Turgenev in europäischen Kleidern geboren worden wäre und immer versucht habe, als westlicher Mensch durchzugehen, um seinen Hass zu rechtfertigen und habe selbst habe das Gegenteil erreichen wollen: „er bemühte sich auf jede Weise, die Wurzeln des Europäismus in seiner Seele auszumerzen; was ihm übrigens nicht wirklich gelang, da er sich nicht gänzlich bewusst machte, worin die Kraft Europas besteht und worin die Gefahr ihrer Beeinflussung.“⁷⁴ Doch nicht umsonst habe N.K. Michajlovskij Dostoevskij unter anderem auch einen Schatzsucher genannt, denn Dostoevskij habe tatsächlich in der zweiten Hälfte seines schöpferischen Lebens nicht mehr nach irdischen Gütern gesucht; in ihm sei der russische Mensch erwacht mit seinem elementaren Durst nach Wundern (vgl. auch im Folgenden: AB:377). Im Verhältnis zu diesen Bedürfnissen wären Dostoevskij dann die Gaben der europäischen Zivilisation flach, fade und unscheinbar vorgekommen. Das an die Zivilisation nicht gewöhnte Wesen in Dostoevskij strebte nach dem Großartigen, dem Mächtigen und Unerforschten, und so habe der scheinbar vom

⁷³ „Безнадежность - торжественнейший и величайший момент в нашей жизни. До сих пор нам помогали - теперь мы предоставлены только себе. До сих пор мы имели дело с людьми и человеческими законами - теперь с вечностью и отсутствием всяких законов. Как можно не знать этого!“ (AB:374)

⁷⁴ „он всячески стремился выкорчевать из своей души все корни европеизма, хотя, к слову сказать, это ему не вполне удавалось, так как он не совсем ясно давал себе отчет, в чем сила Европы и чем опасно ее влияние.“ (AB:377)

westlichen Fortschritt zufrieden gestellte Turgenev in ihm nur Hass- und Wutgefühle ausgelöst; gegen Ende seines Lebens habe Dostoevskij dann sogar Tolstoj als zu angepasst empfunden. Mehr zu Äußerlichkeiten, auf die Dostoevskij nichts gegeben habe, finden wir im bereits zitierten Aphorismus Nr. 92 (AB:387): Dmitrij Karamazov trage dreckige Unterwäsche und darauf sei sein Schöpfer stolz.

Im Folgenden noch drei weitere Aphorismen, die Dostoevskij jeweils in einem ganz frischen Kontext präsentieren: 1) Im Aphorismus Nr. 107 (AB:395) kommt Šestov ein weiteres Mal zu sprechen auf eines seiner ganz großen Themen, „der Schriftsteller und seine Aufgaben“, diesmal illustriert mit einem Beispiel aus dem Großinquisitor. Šestov sieht hier in dem von Dostoevskij geäußerten Gedanken, dass Christus am Kreuz, als er die Frage ausstieß, „Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ vielleicht zugleich bedauert habe, die Vorschläge Satans nicht angenommen zu haben, ein furchtbares Vergehen; soweit müsse die Offenheit dem Leser gegenüber nun doch nicht gehen und manch schrecklicher Gedanke bliebe besser unausgesprochen. Als 2) spricht Šestov über die Metamorphosen (AB:397, Nr. 110) von Verstand und Dummheit, die dem Menschen nicht von Natur aus eigen wären. Wenn er in Not geriete, so werde auch ein dummer Mensch oft klug. Lange musste Šestov nach einem illustrierenden Beispiel nicht suchen: „Als was für ein Depperle, ein Hansguckindieluft, präsentiert sich Dostoevskij in den „Erniedrigten und Beleidigten“ – an die „Armen Leute“ will ich erst gar nicht erinnern. Aber in den „Aufzeichnungen aus dem Untergrund“ und seinen restlichen Werken ist er der allerklügste und scharfsinnigste Mensch.“⁷⁵ Šestov sieht diese interessante und durchaus beneidenswerte Charaktereigenschaft auch bei Nietzsche und Shakespeare, besonders jedoch bei Tolstoj. 3) Im Aphorismus Nr. 111 (AB:397f) geht es um die Feinde Dostoevskijs und seine Haltung ihnen gegenüber. Dostoevskij hätte über seine Feinde sagen mögen: „Ich schelte sie, sie aber schlagen mich und ich wünschte es wäre umgekehrt.“ Dostoevskij habe seine Feinde mit „Bissigkeit, Sarkasmus, Unmut“ verfolgt, sie aber brachten ihn mit ihrer Ruhe und Ausgeglichenheit zur Weißglut. Die heutigen Anhänger Dostoevskijs würden nun friedlich an die Ideen ihres Lehrers glauben. Šestov stellt daraufhin die Frage: „Bedeutet dies nicht, dass sie *ihn* de facto *verraten* und sich auf die Seite seiner Feinde gestellt haben.“⁷⁶

Wir kommen zum zweiten Teil des Buches *Apotheose der Losgelöstheit*, dessen 46, diesmal längere Aphorismen *Nur für Schwindelfreie* (deutsch im Original) gedacht sind.

⁷⁵ „За примером ходить недалеко: каким дурачком, разиней выглядит Достоевский в „Униженных и оскорбленных“ - о „Бедных людях“ я уже не вспоминаю. А в „Записках из подполья“ и остальных своих произведениях - он умнейший и пронизательнейший человек.“ (AB:397)

⁷⁶ „Не значит ли это, что они de facto *предали* его и перешли на сторону его врагов.“ (AB:398)

Gleich in der Nummer 3 finden wir bezüglich Dostoevskij den Vermerk (vgl. AB:412), dass ein Genie nur dann als ein solches von der Gesellschaft anerkannt wird, wenn es für diese auch etwas von praktischem Wert hervorbringt. Ein Genie sei in seiner unaufhörlich dargebrachten Skepsis gegenüber den Regeln der Welt und des Daseins für gewöhnlich ein Störfaktor. Hätte nun Dostoevskij nicht in einer Zeit gelebt, in der man seine Bücher brauchte, so wäre er wohl gänzlich unbemerkt geblieben.

Im siebten Aphorismus (AB:418ff), finden sich ungewöhnliche Ausführungen zum „ewig Weiblichen“ bei den russischen Schriftstellern, das heißt zu ihrem Umgang mit Frauen in ihrem eigenen, tatsächlichen Leben und gespiegelt in den erfundenen Leben ihrer Figuren. Aus dem jeweiligen Umgang mit dem Thema Frau zieht Šestov Rückschlüsse auf ihren Umgang mit dem Leben im Allgemeinen und dem besonderen Faktor Moral, sprich Sittlichkeit und Reinheit. Nachdem er sich über Puškin, Lermontov und Solov’ev ausgelassen hat, wendet er sich Tolstoj und Dostoevskij zu, die er auf diesem Gebiet als Gegenspieler begreift (419f). Tolstoj habe als erster unter den russischen Schriftstellern begonnen, sich vor dem Leben zu fürchten und deshalb zu moralisieren. Weil es die Öffentlichkeit von ihm – und er selbst es auch von sich – verlangte, der Gefahr ins Auge zu sehen, habe er dies auch getan, aber darüber hinaus habe er keinen Schritt gewagt: So habe Tolstoj einen Bogen gemacht um die Frauen, die Kunst und die Philosophie und, aus einem angeborenen Instinkt heraus, alle Arten der Versuchung gleich im Keim erstickt. Hätte er dies nicht getan, hätte es mit ihm wahrscheinlich, so folgert Šestov, ein ähnlich schlimmes Ende genommen wie mit Puškin und Lermontov. Andererseits hätte er aber möglicherweise auch weit mehr im Leben erreichen können, wenn er sich seinen Versuchungen gestellt hätte (AB:420). Dostoevskij dagegen habe sich ihnen zum Glück gestellt und bekanntlich auch ein sehr verwirrtes und schwieriges Verhältnis zur Moral gehabt, deren Regeln ihm ob seiner Krankheit und seiner Lebensumstände nicht zu Gute kommen konnten. Seelische und körperliche Hygiene sei lediglich für gesunde Menschen gut, den Kranken würde sie höchstens zusätzlich schwächen, so Šestov, und weiter: „Je weiter sich Dostoevskij in den hohen Lehren der Sittlichkeit verlor, desto endgültiger verirrte er sich. Er wollte in der Frau den Menschen verehren und nur den Menschen und hinverehrte [*sic*] sich bis zu einem Punkt, an dem er keine Frau mehr ohne Gleichgültigkeit betrachten konnte, egal wie missgestaltet sie auch sein mochte.“⁷⁷ Anhand des sprechenden Beispiels von Fedor

⁷⁷ „Чем больше путался Достоевский с высокими учениями о нравственности, тем безысходнее он запутывался. Он хотел уважать в женщине человека и только человека и доуважался до того, что не мог видеть равнодушно ни одной женщины, как бы безобразна она ни была.“ (AB:420)

Karamazov und Lizaveta Smerdjaščaja entwickelt Šestov die Ansicht, dass wir Dostoevskij nicht dafür verurteilen sollten das „ewig Weibliche“ eben nicht nur in schönen und interessanten Damen erkannt zu haben (wie etwa Puškin und Lermontov), sondern gerade in solchen Frauengestalten, in welchen wir nichts davon erkennen und sogar Goethe sich abgewandt hätte: „Jelizaveta Smerdjaščaja ist keine Kreatur, wie es Levin ausgedrückt hätte, sondern eine Frau; eine Frau, die fähig ist in einem Menschen, zumindest für einen Augenblick, den Sinn für die Liebe zu erwecken. [...] Dostoevskij hat eine Entdeckung gemacht, wir dagegen sitzen mit unseren feinen Sinnen schön in der Tinte?! Sein entstellter, nicht normaler Sinn öffnete in ihm ein ganz feines Gespür, welches uns unsere hohe Moral nicht beigebracht hat...“⁷⁸ Führt auch dieses Mal der Weg zur Wahrheit durch die Hässlichkeit?

Die verhältnismäßig knapp gehaltene Nummer 12 (AB:424f) führt uns wieder zu völlig anderen Themen, sämtlich Varianten der Frage, wie man sich am besten von nervtötenden Wahrheiten befreit. Šestov meint, man müsse schlicht aufhören ihnen ein Zuviel an Bedeutung beizumessen und mit ihnen stattdessen einfach, um nicht zu sagen, familiär umgehen. Dostoevskij habe dies erreicht, indem er Begriffe wie „das Gute, Fortschritt, Selbstaufopferung, Idee und andere“ (AB:425) (gedanklich) in Anführungszeichen setzte. Indem er es aufgab Rechte dieser Wahrheiten zu verteidigen, hätte Dostoevskij bewiesen, dass er sie nicht mehr fürchtete, achtete oder in irgendeiner Form an sie glaubte (ebd.). Weiteres zu den Wahrheiten: diesmal in ein völlig anderes Gewand gekleidet, in die Langeweile, die Natürlichkeit und Offenheit (Nr. 29/II, s. AB:444ff). Solange man unterhaltsam und interessant sei, so Šestov, werde einem vieles vergeben. Nur langweilig dürfe man auf keinen Fall sein und deshalb sei es oft gar nicht zu empfehlen, sich und seine Themen all zu wahrheitsliebend und offenherzig zu präsentieren; dies sei eine an sich gefährliche und nur allzu oft unterschätzte Tatsache. Ein Mensch, der die ganze Wahrheit über sich verkündete, würde sich selbst zu Grunde richten, denn er verlöre nicht nur in den Augen seiner Zuhörer, sondern in seinen eigenen Augen das Anrecht auf jegliches Interesse. Nun dürfe man aber auch nicht zu weit gehen und seine inneren Wunden, seine Tränen zur Schau stellen. Das Innere muss sich unzugänglich präsentieren (ein besonderer Hinweis für die Damen! AB:445u)) und wird so geheimnisvoll erscheinen, interessant eben. Nur in der Literatur dürfe man vielleicht noch die Hoffnungslosigkeit,

⁷⁸ „Елизавета Смердящая не тварь, как сказал бы Левин, а женщина, женщина, которая способна хоть на мгновение возбудить чувство любви в человеке. [...] Достоевский сделал открытие, а мы со своими тонкими чувствами опростоволосились?! Его изуродованное, ненормальное чувство обнаружило великую чуткость, которой не научила нас наша высокая мораль...“ (AB:421)

Verzweiflung und die Verletzungen besingen, ohne allzu abstoßend zu wirken, denn sie bleibe trotz allem relativ. Täte man dies im Leben, so würde man schnell von den Menschen an den Ort geschoben, an dem sie ihre Weltanschauungen aufbewahrten; ein Ort, an welchem sogar ein überflüssiger Mensch noch als ein lieber Gast Aufnahme findet. Dort gäbe es besonders abgetrennte Plätze, bei denen jegliche Art von unnützem Ramsch abgeladen wird und verfault. Wer nun aber noch keine Lust verspüre, an solch einem Ort abgeladen zu werden, dem rät Šestov, seine Zunge im Zaum zu halten oder den Weg von Dostoevskij, Nietzsche und ihnen ähnlichen zu gehen, nämlich Literatur zu betreiben. „Dem Schriftsteller ist in seinen Büchern (und nur in seinen Büchern) alles erlaubt, wenn er nur Talent hat. Im Leben allerdings darf sich der Schriftsteller nicht zu sehr entfalten, damit ja niemand errät, dass er in seinen Büchern die Wahrheit über sich erzählt.“⁷⁹

Die Nummer 33 (AB:451ff) ist überschrieben mit *Dostoevskij - advocatus diaboli*. und beschäftigt sich mit Dostoevskijs Verhältnis zu Luther. Dostoevskij habe den Protestantismus immerzu bekämpft und auf alle Arten versucht, ihn schlecht zu machen, obwohl er sich niemals wirklich mit der Lehre Luthers auseinandergesetzt habe. Doch, so meint Šestov, Dostoevskijs Gespür wäre in dieser Hinsicht schon richtig gewesen, denn die protestantischen Religions- und Moralvorstellungen seien für Menschen wie ihn gänzlich unbrauchbar. Könne dies allein rechtfertigen in dieser Manier über den Protestantismus herzuziehen und ihn zu verurteilen? Es folgen weitschweifige Ausführungen über das Wesen des Katholizismus und den diesem entgegentretenden Protestantismus, die in der Feststellung enden, der positive Verdienst Luthers liege darin, dass er durch seine schrecklichen Erkenntnisse bezüglich des Wesens des mittelalterlichen christlichen Glaubens sich von diesem distanziert und dabei halb Europa von der Richtigkeit dieses Schrittes überzeugt habe. Trotzdem habe sich Dostoevskij gegen ihn gestellt, es sei ihm wohl schade gewesen um die hohen Ideen des alten Katholizismus, und Šestov folgert: „Gleichgültig, ob man mir glaubt oder nicht, ich werde doch immerfort wiederholen, dass nicht Vl. Solov’ev recht hatte, der Dostoevskij für einen Propheten hielt, sondern N.K. Michajlovskij, der ihn als „gnadenloses Talent“ und als „Schatzsucher“ bezeichnete. Dostoevskij suchte Schätze, daran kann nicht die Spur eines Zweifel bestehen, aber die neue Generation, die sich unter dem Banner eines frommen Idealismus versammelt, täte besser daran, sich von dem alten Schwarzkünstler fern zu halten, in welchen man lediglich aufgrund starker Kurzsichtigkeit

⁷⁹ „Писателю в книгах (и только в книгах) все позволено - был бы только у него талант. В жизни же и писателю нельзя слишком распускаться, чтоб не догадались, что в своих книгах он рассказывает о себе правду.“ (AB:446)

oder eines absoluten Mangels an jeglicher Lebenserfahrung keinen gefährlichen Menschen erkennen wird, als ihn zu ihrem Führer zu wählen.“⁸⁰

Im vorletzten Unterkapitel (Nr. 45) wendet sich Šestov einem hier bis dahin unangetasteten – und in Bezug auf Dostoevskij von ihm überhaupt selten behandelten Thema zu, nämlich Russland. Er befindet die Einfachheit, Wahrhaftigkeit und das Fehlen jeder Rhetorik in der russischen Kunst für deren besonderen Merkmale, die im völlig unkultivierten Vertrauen in die eigenen Kräfte wurzelten. In diesem Licht betrachtet Šestov dann auch Belinskijs Hader mit dem Weltall über die längst vergessenen Opfer Philipp II. und der Inquisition, ein Sinnbild für Sinn und Wesen der gesamten russischen Hochliteratur (AB:471). So stelle dann Dostoevskij am Ende seiner Tätigkeit die gleiche Frage, beginne den gleichen Streit über die Träne eines gequälten Kindes. Angefangen bei Puškin hätten die russischen Dichter ihr Bild von der schrecklichen Wirklichkeit stets aufs Neue in düstersten Farben gemalt; gefragt aber, wie sich mit einem solchen Leben aussöhnen, hätten sie alle mit den Worten Ivan Karamazovs geantwortet: Ich akzeptiere dieses Leben nicht. Hinter dieser scheinbar naiven Antwort steht für Šestov der noch nicht verlorene Glaube in die Möglichkeit, das „Böse“ endgültig besiegen zu können. Es folgen weitere Ausführungen zum jungen Russland im Gegensatz zum alten Europa, die in der Feststellung enden, beide bieten nicht die Wahrheit, die wir suchen.

III. Die Gabe der Prophetie (*Proročeskij dar*)

Šestov schrieb diese Gedanken anlässlich des 25-jährigen Jubiläums von Dostoevskijs Todestag nieder. Die in drei Kapitel gegliederten Aufzeichnungen machen etwas mehr als 20 Buchseiten aus und sind in der Aufsatzsammlung *Načala i koncy* (NiK:69 - 91) abgedruckt. Erstmals als Aufsatz veröffentlicht wurden sie im Januar 1906.

Ganz dem Titel entsprechend, startet Šestov mit Ausführungen zu Dostoevskij als Prophet. Dostoevskij habe sich zwar selbst nicht für einen Propheten gehalten, scharfsichtig wie er war, es aber dennoch für richtig befunden, wenn ihn andere dafür hielten. So oder so komme jeder ganz große Schriftsteller irgendwann an einen Punkt, wo er sich in seiner und durch seine Schriftstellerei nicht mehr weiter vervollkommen könne und dann würden von

⁸⁰ „Поверят мне или нет, но я снова скажу и всегда буду повторять: все-таки прав был не Вл. Соловьев, считавший Достоевского пророком, а Н. К. Михайловский, называвший его „жестоким талантом“ и „кладоискателем“. Достоевский искал кладов - в этом более не может быть никакого сомнения, и молодому поколению, выступающему под флагом благочестивого идеализма, приличнее было бы сторониться старого кудесника, в котором только при большой близорукости или совершенной житейской неопытности можно не разглядеть опасного человека, чем избирать его в свои духовные вожди.“ (AB:454)

ihm zwangsläufig prophetische Sätze erwartet. Dostoevskij sei dem gerne, aber ungeschickt nachgekommen. Wie auch Tolstoj, hätte er es nämlich nicht vermocht klarsichtig in die Zukunft zu blicken. Schließlich könne man nur dann ein Prophet sein, wenn sich schon im Voraus mit der Wirklichkeit und ihren Gesetzen abgefunden habe (NiK:72). Dostoevskij und Tolstoj hätten persönlich ihren politisch-gesellschaftlichen Aussagen auch keinerlei reale Bedeutung zugemessen, was deren außerordentliche Entschlossenheit erkläre: Sie hätten ganz genau gewusst, dass man sie lese aber nicht ernst nehme. Dostoevskij habe als Sänger der idealen Politik (NiK:74) eine rein platonische Rolle gespielt und nicht eine einzige neue, anwendbare Idee für die politische Entwicklung Russlands hervorgebracht, ebenso wenig übrigens wie die Slavophilen, denn: „Selbtherrschaft, Orthodoxie, Volkstümlichkeit – all das hatte sich in Russland so fest verankert, dass man in den 70er Jahren als Dostoevskij zu predigen begann, auf keinerlei zusätzliche Hilfe mehr angewiesen war. Überhaupt rechnet die Macht, wie allseits bekannt, niemals ernsthaft mit der Unterstützung der Literatur.“⁸¹ Es liefe darauf hinaus, dass die Literatur der Macht zu dienen habe, gesegnet sei die Verbindung („sojuzy vs'akie byvajut!“) des Schwertes mit der Leier; so habe nun Dostoevskij trotz seiner Unabhängigkeit eben doch die russische Regierung besungen und dies zudem, ganz Schriftsteller, moralisch zu entschuldigen gewusst!

Šestov fragt sich nun im Folgenden, wie Dostoevskij seine wahrhaft raubtierhaften Gedanken – und alle seine politischen Gedankenauswüchse seien raubtierhaft gewesen: packen und nochmals packen (NiK:78) – vor sich selbst als Christ, welcher so heiß dienende Nächstenliebe, aufopfernde Selbstlosigkeit und sogar Selbsterniedrigung predigte, habe rechtfertigen können. Er jedenfalls findet alle Aussagen Dostoevskijs zur Politik lachhaft, denn man spüre sogleich, dass Dostoevskij keinerlei Ahnung von Politik gehabt habe und ihm zudem alles, was damit im Zusammenhang steht, herzlich egal gewesen sei. Dostoevskij habe eben lauthals getan, was man von ihm verlangte und, ohne dass dabei sein Ehrgefühl auch nur im mindesten in Mitleidenschaft gezogen worden wäre, recht überzeugend prophetisches Talent vorgespielt. Dass man Dostoevskij allseits für einen großen Denker und gottbegnadeten Zukunftskünder gehalten habe, sei für ihn persönlich wichtig und unbedingt notwendig gewesen, doch bezüglich seiner Fähigkeiten habe er vielleicht anderen, niemals jedoch sich selbst etwas vorgemacht, schlussfolgert Šestov zum Ende des zweiten Kapitels. Weiter heißt es: Um die im praktischen Leben täglich anfallenden Fragen zu lösen, dafür

⁸¹ „Самодержавіе, православіе, народность – все это до такой степени прочно держалось въ Россіи, что въ семидесятыхъ годахъ, когда Достоевскій началъ проповѣдовать, нисколько въ поддержкѣ не нуждалось. Да вѣдь и вообще власть, какъ извѣстно, никогда серьезно не рассчитываетъ на поддержку литературы.“ (NiK:76)

seien Dostoevskij, Tolstoj, etc. völlig unbrauchbar. Doch der Mensch lebe nicht vom Brot allein und gerade in den schwierigen Zeiten müsse man sich, vielleicht des Nachts, eine Auszeit für die großen Geister, die großen Fragen nehmen!

Die nun folgenden Ausführungen (vgl. NiK:83f) bringen uns zu einer eklatant wichtigen Ansicht Šestovs in Bezug auf Dostoevskij. Er lenkt zunächst unsere Aufmerksamkeit erneut auf die ihm nicht zufällig erscheinende Tatsache, dass Dostoevskij gerade dann begonnen habe zu predigen, als sein Leben erstmals geordnet und einfacher wurde, als der arme, gebeugt gehende Nomade zu einem geachteten Mitglied der Gesellschaft mit all den dazugehörigen Attributen (Familie, Haus, Geld) aufgestiegen war, als Unglück sich in Berühmtheit und die Schrecken der Verbannung in einen unwirklichen Traum verwandelt hatten. Doch gerade dies hätte ihn, Dostoevskij, ausgemacht: „Dort, im Zuchthaus und im Untergrund, wurde geboren und lebte lange die Begierde nach Gott, dort wurde der Kampf ausgetragen, ein Kampf auf Leben und Tod, dort wurden erstmals jene neuen und furchtbaren Versuche durchgeführt, die Dostoevskij so tief verbanden mit allem, was auf der Erde Niedergedrücktes und Unstetes ist.“⁸²

Alles was Dostoevskij in seinen letzten Jahren noch geschrieben habe, hätte nun Bedeutung nur insofern, als es ein Spiegel des Vergangenen sei, denn einen neuen, weiterführenden Schritt habe Dostoevskij darüber hinaus nicht mehr getan: „So wie er war, so blieb er auch am *Vorabend* zur großen Wahrheit. Früher war ihm das zu wenig und er gierte nach mehr, jetzt aber will er nicht mehr kämpfen und kann weder sich noch den anderen erklären, was da eigentlich mit ihm vor sich geht. Er fährt fort, den Kampf zu simulieren, und darüber hinaus scheint es, als habe er endgültig gesiegt und fordert, dass der Sieg von der öffentlichen Meinung anerkannt wird. Er möchte glauben, dass der Vorabend schon vergangen, dass der echte Tag angebrochen ist. Aber Zwangsarbeit und Untergrund, die daran erinnern, dass der Tag noch nicht gekommen ist, gibt es nicht mehr. Alle Tatsachen für die völlige Illusion des Sieges sind vorhanden – klaub nur die rechten Worte zusammen und geh predigen!“⁸³ So habe sich Dostoevskij der russischen Orthodoxie

⁸² „Тамъ, въ каторгѣ и подпольѣ, родилась и долго жила великая жажда Бога, тамъ была великая борьба, борьба на жизнь, и на смерть, тамъ впервые производились тѣ новые и страшные опыты, которые сроднили Достоевскаго со всѣмъ, что есть на землѣ мятущагося и беспокойнаго.“ (NiK:83)

⁸³ „Какъ былъ, такъ и остался *наканунъ* великой истины. Но прежде этого было ему мало, онъ жаждалъ дальнѣйшаго, а теперь онъ не хочетъ бороться и не умѣетъ объяснить ни себѣ, ни другимъ, что собственно с нимъ происходитъ. Онъ продолжаетъ симулировать борьбу — да, сверхъ того, онъ какъ будто бы окончательно побѣдилъ и требуетъ, чтобъ побѣда была признана общественнымъ мнѣніемъ. Ему хочется думать, что канунъ уже прошелъ, что наступилъ настоящій день. А каторги и подполья, напоминающихъ, что день не насталъ, уже нѣтъ. Налицо всѣ данныя для полной иллюзіи побѣды — подбери только слова и проповѣдуй!“ (NiK:83f)

zugewandt. Warum nicht dem Christentum ganz allgemein? Weil das Christentum nicht für jene sei, die ein Haus, Familie, Wohlstand, Ehre und ein Vaterland haben. Im Gegenteil, Christus habe seine Jünger aufgefordert alles zurückzulassen, um ihm nachzufolgen. Für Dostoevskij hätte das Christentum in seiner Reinform nicht mehr die kulturellen und gesellschaftlichen Anforderungen seiner Zeit erfüllt. Das Evangelium wäre für ihn auch nicht mehr gewesen als ein mehr oder weniger herausragendes Buch in seiner Bibliothek, und er habe es in seinem göttlichen Ursprung nicht vollständig annehmen können. Daher seine Auslegungen und seine Kritik.

Anschließend wendet sich Šestov gegen die ihm zufolge fälschliche Meinung Lev Tolstoj habe das Christentum rationalisiert, Dostoevskij und Vladimir Solov'ev hätten es dagegen in seiner mystischen Ganzheit begriffen und dem Verstand nicht das Recht eingeräumt, dort nach Wahrheit und Lüge zu suchen (NiK:85). Doch gerade Dostoevskij und Solov'ev hätten sich davor gefürchtet, das Evangelium als Erkenntnisquelle anzuerkennen und weit mehr ihrem Verstand und ihrer Lebenserfahrung vertraut; und wenn es denn einen Menschen gegeben hätte, der es wenigstens teilweise riskiert hätte, das Evangelium in aller Rätselhaftigkeit und Gefährlichkeit anzunehmen, so sei dies Tolstoj gewesen (ebd.). Šestov erklärt sich am biblischen Beispiel eines der ganz großen Rätsel wider die menschliche Vernunft: Die Duldung des Bösen (vgl. NiK:86ff). Der Verstand kann dieser Lehre niemals zustimmen und der benötigte Glaube hat mit dem gewöhnlichen Anerkennen von unerklärlichen Wundern nichts mehr zu tun. Dostoevskij lasse sich auf keinen Fall mit Abraham vergleichen, welcher dem Befehl seinen Sohn zu opfern, wortlos Folge leistete, und nicht versuchte, der unmenschlich schweren Auferlegung durch spitzfindige Auslegungen zu entkommen. Warum, so fragt sich Šestov, endete Dostoevskijs Glaube gerade dann und dort, wo die Forderungen des Evangeliums keine Rechtfertigung mehr durch den Verstand erfahren, eben dort wo der Glaube verpflichtet? „Wozu brauchte er plötzlich den Verstand, wo wir doch von Dostoevskij authentisch bestätigt wissen, dass er zu seiner Zeit gerade deshalb zum Evangelium kam, um sich aus der Macht des Verstandes zu befreien?“⁸⁴ Dies sei in der dunklen Zeit des Untergrundes gewesen und auch Tolstoj habe gerade in der dunklen Zeit gegen Ende seines Lebens begonnen, die Lehren des Evangeliums zu befolgen, in denen sich ihm der göttliche Irrsinn offenbart habe, dann, als auch ihn der menschliche Verstand allein nicht mehr befriedigte.

In der Zeit der Fülle und Ausgeglichenheit habe Dostoevskij angefangen zu predigen

⁸⁴ „Почему вдругъ понадобился разумъ, тогда какъ о Достоевскомъ мы доподлинно знаемъ, что въ свое время онъ затѣмъ именно и пришелъ къ Евангелію, чтобъ освободиться отъ власти разума?“ (NiK:87)

und zu prophezeien, und sich dabei nicht nur ordentlich vertan, sondern sich auch von seinem Ideal der christlichen All-Menschlichkeit abgewandt. Doch Šestov sieht Dostoevskijs Prophetentum als nicht allzu schlimm, schließlich habe es keinen großen Schaden angerichtet, und gönnt ihm von Herzen, dass er sich wenigstens am Ende seines Lebens vom Zuchthaus erholen konnte. Titel und Würde eines Propheten, hinter denen Dostoevskij so her gewesen wäre, hätten ihm überhaupt nicht gestanden und, so Šestov, alles, was er uns wirklich habe mitteilen wollen, habe Dostoevskij uns in seinen Romanen gesagt, die ja immer noch all diejenigen anziehen würden, denen es um die Geheimnisse des Leben zu tun sei. „Ich bin zutiefst davon überzeugt, dass er [*Dostoevskij*], selbst wenn er bis zum Ende seiner Tage im Untergrund geblieben wäre, keine „Lösung“ der ihn beunruhigenden Fragen erwirkt hätte. Wie viel seelische Energie auch immer der Mensch in seine Sache steckt, er wird doch am „Vorabend“ der Wahrheit bleiben und die ihm notwendige Auflösung nicht finden. So lautet das menschliche Gesetz.“⁸⁵ Darum sieht Šestov auch das Los Dostoevskijs und von Seinesgleichen darin, ewig am Vorabend zu leben.

IV. Sola Fide – Tol’ko Veruju

Sola Fide – Allein durch den Glauben ist sicherlich das mit dem seltsamsten Schicksal behaftete Werk Lev Šestovs. Erstmals vollständig herausgegeben wurde es 1966 anlässlich der hundertjährigen Wiederkehr seines Geburtsjahres, als man die Handschrift mehr als fünfundzwanzig Jahre nach dessen Ableben erneut unter dem Nachlass entdeckte. Niedergeschrieben hatte Šestov diese Forschungsergebnisse zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie (1. Teil) und zu Luther und der Kirche (2. Teil) von 1911 bis 1914 in der Schweiz. Durch den Kriegsausbruch zur Ausreise gezwungen, ließ er das Manuskript bis zu seiner Rückkehr dort in der Obhut seines Schwagers zurück und konnte erst 1920 einen Abschnitt daraus veröffentlichen: die späten Werke Tolstojs behandelnden letzten sieben Kapitel des ersten Teiles (*Vor dem letzten Gericht*). Es ist anzunehmen, dass Šestov von einer Veröffentlichung des gesamten Inhaltes absah, da er einige wichtige Ideen in der Zwischenzeit in andere Texte eingearbeitet und publiziert hatte. Sie gingen später in die Sammlungen *Potestas Clavium* (siehe das folgende Kapitel) und *Auf Hiobs Waage* ein. Der Titel des Buches (s. SF:118) entstammt einem Satz des Apostel Paulus in Luthers

⁸⁵ „Я глубоко убѣжденъ, что если бы даже до послѣднихъ дней своихъ онъ оставался въ подпольѣ, все равно “разрешенія” волновавшихъ его вопросовъ онъ не добился бы. Какъ бы много душевной энергiи ни вложилъ въ свое дѣло человѣкъ, онъ все же останется “наканунѣ” истины и не найдетъ нужной ему разгадки. Таковъ человѣческій законъ.“ (NiK:90)

Übersetzung: „Der Mensch wird gerecht, ohne die Werke des Gesetzes, allein durch den Glauben“ (Römerbriefe, III, 28). Man kann in diesem „allein durch den Glauben“ eine Zusammenfassung von Šestovs geistigem Ringen erkennen. Und obwohl *Sola fide* in Bezug auf Dostoevskij äußerlich nicht wirklich ergiebig ist, sondern gewissermaßen eine gähnende Leerstelle, soll es an dieser Stelle gleichsam als Šestovs Eigendarstellung seines geistigen Weges wenigsten kurz gewürdigt werden.

Es bietet uns als einen Aspekt für das Dostoevskij-Bild Šestovs, die nirgends sonst so deutlich herausgestrichene Verbindung, die er zwischen Luther und Dostoevskij zieht. Šestov versteht die *Legende vom Großinquisitor* im übertragenen Sinne als Dostoevskijs Vorstellung von Europa, dessen größte Sünde in Unglauben bestanden habe (SF:111). Dieser Unglaube habe sich Dostoevskij wie ein Kainsmal in allem gezeigt, was der Westen in den letzten zwei Jahrhunderten hervorbrachte, sei es nun Literatur, Philosophie, Religion, Wissenschaft oder Politik. Der Großinquisitor wird zum schlichten Sinnbild für jenen schrecklichen Preis, den Europa für seinen Fortschritt bezahlt habe. Nun sei die Erzählung von Dostoevskij zwar als gnadenlose Kritik am Katholizismus gedacht gewesen, mit den Ideen und Ansichten Luthers (wie beispielsweise in *De servo arbitrio* dargelegt) sei Dostoevskij indes nicht im Geringsten vertraut gewesen. Šestov bezweifelt zudem stark, dass Dostoevskij mit ihnen konform gegangen wäre, vielmehr wäre er gar nicht fähig gewesen die Wahrheit, so wie sie sich Luther offenbarte, bewältigen zu können (SF:112f). Vereint habe die beiden, dass sie gerade in jener Kirche, in der über Jahrhunderte hinweg Millionen von Menschen den einzigen und wahren Glauben sahen, und die ebenso lange verkündete, als einzige die Macht der Erlösung zu besitzen, eine Lüge des Unglaubens erkannten. Indem die römisch-katholische Kirche den Papst an Gottes Stelle setzte, habe sie die Menschen schändlich ins Verderben geschickt (dazu auch SF:190). In diesem Sinne sei die *Legende vom Großinquisitor* nur eine Wiederholung dessen, was Luther schon 350 Jahre vor Dostoevskij lautstark verkündet habe (SF:114). Mehr dazu im folgenden Kapitel.

V. **Potestas Clavium** – Die Schlüsselgewalt

Diese in dieser Form erstmals 1923 in Berlin unter dem Titel *Potestas Clavium – Vlast' Ključej* veröffentlichte Ideensammlung lässt erkennen mit welchen Problemen und Persönlichkeiten der klassischen Philosophie sich Lev Šestov während den Kriegs- und Bürgerkriegsjahren vor seiner endgültigen Emigration auseinandersetzte. Einzelne Aufsätze und Fragmente daraus waren bereits 1915 – 1917 und 1921 in verschiedenen einschlägigen

Periodika und Journalen im Druck erschienen. Die ersten beiden Teile (von insgesamt dreien) beinhalten eine Abfolge längerer Aphorismen zu Werken und Ansichten verschiedener Philosophen und zur Geschichte der Philosophie. Im dritten, wiederum dreigeteilten, Abschnitt beschäftigt sich Šestov im ersten Unterkapitel *In memento mori* ausführlicher mit der Philosophie Husserls, während das zweite *Vjačeslav der Großartige. Zur Charakteristik des russischen Verfalls* (Erstdruck 1916 in *Russkaja Mysl'*, Nr. 10) eine kritische Auseinandersetzung mit aktuellen Werken zeitgenössischer Kollegen enthält; allen voran eben Vjačeslav Ivanov, dessen ästhetische und kritische Versuche *Borozdy i mezi* gerade im Moskauer Verlag Musaget erschienen waren.

Der Titel ist Programm des Buches, das hintergründige Hauptanliegen, welches die einzelnen Bruchstücke in ihrer vordergründig so verschiedenen Thematik eint. Auch das Rätsel dieser Schlüsselgewalt war ein Thema, welches Šestov zeit seines Lebens beschäftigte und welches er immer und überall, von Sokrates bis Dostoevskij, durch die Ideengeschichte verfolgte. Wer hat die Schlüsselgewalt inne? Wer ist der oberste Machthaber? In der bereits 1919 in Kiev anstelle eines Vorwortes geschriebene Abhandlung *Tausend und eine Nacht* versucht sich Šestov an der Frage, ob auch nur ein einziger Philosoph die Existenz Gottes, oder vielmehr Gott selbst anerkannt habe. Bald schon wird deutlich, dass Šestov diese sicherlich auch aus dem Zeitgeist geborenen Fragen völlig aus ihrem christlich-katholischen Kontext löst und auf allgemeiner Ebene von allen Seiten betrachtet. Trotz der Tatsache, dass Lev Šestov sich in diesem Werk vordergründig auf rein philosophische Werke und Anschauungen stützt, bietet sie uns abgesehen von der wichtigen Momentaufnahme seiner philosophischen Entwicklung und Schulung, seiner Interessen, Fragestellungen und Sichtweisen, auch einige wertvolle Blicke auf einen komplett darin eingebetteten Dostoevskij. Hinter der Feststellung, Sokrates sei der erste gewesen, welcher die Schlüssel zum Himmel auf Erden bewahrt habe, können wir das bereits mehrfach angesprochene Konfliktthema erkennen: Vernunft und Glaube.

Ein offensichtlicher Bezug des Themas „Potestas Clavium“ (vgl. dazu den gleichnamigen Aphorismus) zu Dostoevskij findet sich natürlich in der Legende vom Großinquisitor. Šestov hält sie für die beste Illustration dafür, dass die Menschen in solchem Maße überzeugt sind von ihrer Weisheit und ihrer Macht über alle irdischen und unirdischen Dinge und sich niemals eingestünden, solche nicht und niemals besessen zu haben (s. PC:43f). Begäbe sich Christus erneut auf die Erde, so würde ihn nicht nur der Großinquisitor auf den Scheiterhaufen bringen. Nur konsequent, sagt Šestov, sei doch diese übertragene Abfolge nicht nur die Bedingung für göttliche Wahrheit sondern ihr eigenes Wesen (PC:44).

Christus gab mit seinem Auftrag seine Macht an Petrus weiter und dieser delegierte sie nach seinem Tod an seine weltlichen Vertreter. Indem sie dergestalt handelten, verloren sie ihr Anrecht auf Autorität. Eine Tatsache, die Dostoevskij mit an hellseherische Fähigkeiten grenzender Klarsicht erkannt und festgehalten habe. Gott wurde zur gedachten höchsten Instanz der von Menschen aufgestellten Ordnung; prätiere Er auf mehr, muss dies mit allen Mitteln abgewehrt werden. So habe Dostoevskij das Wesen des Katholizismus verstanden und so habe es bereits vierhundert Jahre zuvor schon dessen großer Vorgänger Martin Luther formuliert: Der Papst ist der Antichrist.

In dem Aphorismus mit der Überschrift *Rätsel des Lebens* finden wir einen Vermerk zu Dostoevskij im Zusammenhang mit Platons Vorstellung vom nachtodlichen Seelenleben. Zunächst mokiert sich Šestov über dessen Analogie, Sünde griffe die Seele ebenso an wie Krankheit den Körper. Die glättesten, am wenigsten beanspruchten Seelen hätten doch wohl gerade jene abstoßenden Menschen, die den Unterschied zwischen Gut und Böse nicht erkennen wollten, die immer ruhig schliefen, denen solche inneren Kämpfe völlig fremd seien, wie sie die Seelen sensibler Menschen so widrig leiden ließen (PC:85). „Wäre Minos Platons Regeln gefolgt, hätte er Dostoevskij und Shakespeare in die Unterwelt schicken müssen und die Insel der Seeligen mit französischen rentiers und holländischen Bauern bevölkert. Eine glasklare Sache. Platon hätte besser nicht mit solcher Bestimmtheit von Dingen reden sollen, von denen er nichts verstand.“⁸⁶ Weit wichtiger als Platons Fehlurteil, ist für Šestov die Frage nach dessen potentiellm Verhalten, hätte man ihn davon überzeugen können, dass die Seele nicht durch Schlechtigkeit, sondern durch das Streben nach Gutem verunstaltet wird. Wenn er anerkannt hätte, dass das Gute die Seele in Disharmonie stürzt, hätte er ihm abgeschworen? Hätte er auch dem Logos abgeschworen, denn schließlich könne nur ein μισόλογος der Seele zu Handlungen raten, die sie verunstalten? Dazu müsste man furchtlos sein und das noch dazu ohne Gewähr. „Dostoevskij und Tolstoj hatten missgebildete, durch und durch gebrochene Seelen: das habe ich mit eigenen Augen gesehen und kann mich nicht irren.“⁸⁷

Weiter finden sich Vermerke zu Dostoevskij im Zusammenhang mit dem Thema Verantwortung und Napoleon: Dostoevskij und Tolstoj hätten über Napoleon oft und leidenschaftlich nachgedacht, denn sie hätten zu verstehen versucht, wie er die

⁸⁶ „Если бы Минос следовал правилам Платона, он бы Достоевского и Шекспира отправил бы в преисподнюю, а острова блаженных населил бы французскими rentiers и голландскими крестьянами. Это ясно как день. Платону не следовало бы с такой уверенностью говорить о том, чего он не знает.“ (PC:86)

⁸⁷ „У Достоевского и Толстого были безобразные, вконец изломанные души: я это своими глазами видел - не мог обмануться.“ (ebd.)

Verantwortung für all das von ihm in die Welt gebrachte Übel auf sich nehmen konnte. Wenn wir schon nicht mehr ruhig schlafen könnten, nachdem wir nur *ein* Wesen kränkten, wie habe denn dann Napoleon, der Tausende von Menschen auf dem Gewissen hatte und das Schicksal ganzer Völker veränderte, überhaupt jemals Schlaf finden können? „Aber die Menschen sind überhaupt nicht gleich gebaut, und Gewissen gilt nicht immer und für alle. Letzten Endes ähnelte sogar Dostoevskijs Gewissen dem von Tolstoj nur wenig – ebenso wenig, wie sich die Lebenswege dieser herausragenden Persönlichkeiten ähnelten.“⁸⁸ Napoleon habe sich die Frage nach Verantwortung gar nicht gestellt, was erneut beweise, dass das Identitätsprinzip nur in der Logik Anwendung finde! Jemand, der glaube Verantwortung sei das Bewusstsein eines jedem Menschen innewohnenden moralischen Keims, dem sei es einfach nicht gegeben, Napoleon zu verstehen, der Verantwortung als Wort zwar kannte, es aber mit ganz anderem Inhalt füllte, als etwa Dostoevskij. Šestov kommt insgesamt zu dem Schluss, fast alle bekannten historischen Persönlichkeiten hätten verantwortungslos gehandelt. Schließlich lähme die Übernahme von Verantwortung den Handlungsspielraum, was man, besonders als denkender, d.h. philosophierender Mensch nicht vergessen dürfe. Habe es doch auch nicht wenige bedeutende Philosophen gegeben, deren oft verantwortungslos geäußerte Gedanken derartige Folgen nach sich zogen, dass viele von ihnen ein Schweigegelübde abgelegt hätten, ja, sich sogar verboten hätten auch nur zu denken, wenn sie deren Wirkung vorausgeahnt hätten (s. PC:114).

Am Vergleich von Tolstoj und Dostoevskijs schriftstellerischem Werdegang reflektiert Šestov über die Aufgabe der Philosophie: Denn Sinn hinter dem Ganzen zu suchen und eine abgeschlossene Beweiskette aufzustellen, oder das einzelne Schicksal zu verfolgen und auf eine allgemein verwendbare Antwort zu verzichten? Anzufangen wie Tolstoj mit der *Kindheit und Jugend* und sich über *Krieg und Frieden* zum *Tod des Ivan Il'ič* vorzuarbeiten oder gleich mit *Erzählungen aus dem Untergrund* in die Grauen des Lebens zu springen um über die *Brüder Karamazov* schließlich beim *Tagebuch eines Schriftstellers* zu landen? (vgl. PC:134) Bestehe der Sinn des menschlichen Lebens auf der Erde wirklich darin, einen Zustand zu erreichen, in dem man der gesamten Schöpfung ein Hosanna zurufe? In diesem Falle habe Dostoevskij, fasse man seine letzten Ideen buchstäblich auf, bereits auf der Erde seinen Lohn erhalten. Tolstoj dagegen nicht (s. PC:135 auch im Folgenden). Aus irgendeinem Grund umginge die Philosophie diese so grundlegende Frage, warum Tolstoj

⁸⁸ „Но люди вовсе не одинаково устроены, и совесть не всегда и не для всех существует. В конце концов, даже совесть Достоевского очень мало была похожа на совесть Толстого - так же мало, как и произведения Толстого были похожи на произведения Достоевского, как мало были похожи одна на другую жизни этих замечательных людей.“ (PC:113)

das Hosanna nicht erreichte, Dostoevskij aber schon. Die natürlichste Antwort darauf müsste lauten, dass Tolstoj von etwas gehindert wurde, dass ihm Dostoevskijs verborgene Quelle unzugänglich blieb. Ganz egal, ob nun Dostoevskij tatsächlich so erfolgreich war oder wir dies fälschlich annehmen, bliebe doch die Frage bestehen: Warum sind manche Menschen erfolgreich und andere nicht? Šestov verfolgt die Antwort hierzu auf dem eingangs eingeschlagenen Weg, im noch genaueren Vergleich von Tolstoj und Dostoevskijs Entwicklung: Dostoevskij habe seine größten Werke in den letzten zehn bis zwölf Jahren seines Lebens niedergeschrieben, also nachdem er die fünfzig schon überschritten hatte. Tolstoj dagegen habe nach seinem fünfzigsten Lebensjahr nichts größeres mehr verfasst, hatte das schon vorher zur Genüge erledigt. Šestov will damit nicht sagen, dass Tolstoj in seinen letzten dreißig Lebensjahr nichts Großartiges mehr geschrieben hätte, nur der Umfang habe eben stark abgenommen, abgesehen einmal von *Der Auferstehung*, einem anachronistischen Rückfall. Der Tolstoj der *Anna Karenina* hätte sich noch bemüht wie ein Mensch zu erscheinen, der den Lohn schon erhalten hat. In den folgenden Schriften streite er dies nicht nur ab, er betone vielmehr keinerlei Lohn verdient zu haben. Wenn er die letzten Werke Tolstoj lese, so Šestov, werde er ungewollt an Macbeth erinnert, denn auch Ivan Il'ič, Pozdnyšev und Brechunov seien entsetzt über die Tatsache, dass ihnen das Amen auf den Lippen erstirbt (ebd.). Dostoevskij dagegen habe mit jedem neuen Roman noch lauter und noch feierlicher seinen Triumph ausposaunt und noch gemeiner und gnadenloser sei er auf jenen Leuten herumgetrampelt, die es ihm nicht gleich tun konnten (PC:136). Dostoevskij habe sich diesen Hang zu formvollendeten Reden und weissagendem Pathos zum Teil bei Schiller abgeschaut, der darin ein großer Meister gewesen sei. Šestov vermutet weiter, sowohl Schiller als auch Dostoevskij hätten bei ihren Reden durchaus dem Hosanna adäquate Gefühle empfunden, gibt aber zu, für diese Vermutung keine Sicherheiten geben zu können.

Ein nächstes Mal wird Dostoevskij im Zusammenhang mit Plotin und der Suche nach Weisheit erwähnt (PC:149f). Möglicherweise sei stets freudig und ausgeglichen zu sein tatsächlich ein erstrebenswertes menschliches Ideal, wie Plotin fordert, doch ebenso wenig wie Plotin sein Ideal gelebt hätte, wäre Dostoevskij in dem Starec Zosima oder in Aleša Karamazov zu entdecken. Auch wenn es eigentlich genügen sollte einen tugendhaften Menschen allein für seine Tugenden zu ehren, brächten doch Freude und Gelassenheit die Kunden an die Theke. Šestov hält es daher für möglich, dass Dostoevskij weniger Anerkennung genossen hätte, wenn er nicht so viel über seine endgültige Wahrheit und den freundlichen Zosima und gesprochen hätte, und alle seine huldigenden Diener würden sich

einen anderen Götzen gesucht haben (s. PC:150). Letzten Endes verwitterte aber doch jeder goldene Anstrich aus Beweisführung, Moral und süßlichen Heiligendarstellungen, ohne den bis dato weder die Literatur noch die Philosophie auskämen.

Nicht unerwähnt bleiben soll eine in Bezug auf Dostoevskij bemerkenswerte Aussage aus dem zweiten Abschnitt des dritten Teils. Sie steht im Zusammenhang mit Šestovs Kritik an V. Ivanovs philosophischen Ansätzen (PC:216ff). Wie bekannt, führte ihre unterschiedliche Haltung in Bezug auf den damaligen Balkankrieg zu Unstimmigkeiten zwischen Dostoevskij und Tolstoj. Wäre es Dostoevskij, der Tolstoj's künstlerische Genialität stets sehr hoch geachtete habe, nun vergönnt gewesen, noch etwas länger zu leben, so hätten die politischen Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Schriftstellern letzten Endes zweifellos zu einer vollständigen geistigen Entzweiung geführt. Šestov schreibt: „Ich denke, dass man jeden russischen Schriftsteller am besten in seinem Verhältnis zu Dostoevskij und Tolstoj versteht. [...] Dostoevskij war es nicht vorherbestimmt selbst mit anzusehen und anzuhören, zu welchen Worten und Taten Tolstoj gelangte. Aber von Dostoevskij ging eine „Schule“ aus – eine Schule von Menschen des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts. Diese Schule, der zweifelsohne auch V. Ivanov angehört, richtet all ihre Kräfte darauf, Tolstoj von jenem Platz zu vertreiben, den ihm die Geschichte auf der russischen Erde zugeteilt hat.“⁸⁹

Einige Seiten weiter (PC:227f) wird dieses Thema um eine Komponente erweitert: die innerliche Verbeugung vor dem Westen und die daraus entstehende geistige Abhängigkeit, die Šestov in der russischen philosophischen Literatur seiner Zeit wie nie zuvor kultiviert sieht. Er verweist hier zusätzlich zu Ivanovs *Borozdy i meži* auf Berdjaevs *Smysl tvorčestva (Der Sinn des Schaffens)* und S. Bulgakovs *Fragen zur Philosophie und Psychologie*. Gerade diese neueste russische Literatur versteht er als abhängig von Europa, die frühere (von Puškin und Griboedov bis Čechov und Korolenko) dagegen sei niemals von irgendjemandem abhängig gewesen (s. PC:229). Weshalb, fragt sich Šestov, verneige man sich vor dem Westen und bringe dem Eigenen keinerlei oder nur sehr bedingt Wertschätzung entgegen? Warum stelle Schiller einen Puškin in den Schatten und warum interpretiere man einen Dostoevskij im Lichte Schillers? Wenn man schon von geistiger Abhängigkeit spreche, sollte man den Spieß besser umdrehen und offen aussprechen, dass in den letzten

⁸⁹ „Я думаю, что каждого русского писателя можно понять лучше всего по его отношению к Достоевскому и Толстому. [...] Достоевскому не суждено было увидеть и услышать самому, к каким словам и делам пришел Толстой. Но от Достоевского пошла "школа" - школа людей конца XIX и начала XX столетия. Эта школа, к которой несомненно принадлежит и В. Иванов, все свои усилия направляет к тому, чтоб столкнуть Толстого с того места, которое отведено ему историей на русской земле.“ (PC:220)

Jahrzehnten doch eher die westliche Literatur sich der Macht der russischen Literatur gebeugt habe. Allen voran Tolstoj und Dostoevskij, deren Werke dem Herzen eines jeden lesenden Europäers so vertraut wären wie dem eines Russen (s. PC:230).

VI. Überwindung der Selbstevidenzen (*Preodolenije samoočevidnostej*)

Diese Ansichten Lev Šestovs zu Dostoevskijs „Philosophie“ entstanden anlässlich des hundertjährigen Jubiläums von Dostoevskijs Geburtstag. Sie erschienen erstmals 1921 in den *Sovremennye zapiski* Nr. 8, in Buchform dann 1923, zunächst in der französischen Übersetzung von Boris de Schloezer in Paris. Sie werden dem Buch *Auf Hiobs Waage* als gesonderter Abschnitt eingereiht (NVI Teil 1, Seite 25 bis 93) und sind, trotz ihrer inhaltlichen Dichte, leicht zu lesen, eindrücklich in den zur Sprache kommenden Themen und ihrer bilderreichen und anschaulichen Argumentation.

Šestov beginnt mit weitschweifigen Ausführungen über die Euripidischen, bzw. Platonischen Betrachtungen von Leben und Tod, sowie über den Engel des Todes, welcher, wenn er zu früh vor einem Menschen erschiene, diesem ein Paar seiner unzähligen Augen hinterlasse. Fortan sehe dann ein solcher Mensch weit mehr als nur das Gewöhnliche mit seinen herkömmlichen Augen, er sehe auch das Überweltliche. „Da aber alle anderen Wahrnehmungsorgane und auch unser Verstand mit dem gewöhnlichen Sehen übereinstimmen, scheinen die neuen Einsichten unsinnig, tölpelhaft und fantastisch, einfach als Gespenster oder Halluzinationen einer gestörten Phantasie. Es scheint, dass es nur mehr ein ganz kleiner Schritt ist bis zur Verrücktheit...“⁹⁰ Dostoevskij sei nun ohne Zweifel ein solcher Mensch mit zweifachen Sehfähigkeiten gewesen. Sein zweites Augenpaar habe er jedoch nicht in seiner Todesminute auf dem Schafott erhalten, auch nicht während der schrecklichen Bedingungen seiner Verbannung, so Šestov, und argumentiert, der Held von Dostoevskijs *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus* erscheine noch ganz voller Hoffnungen. Sie stellten ein ganz eigenständiges Werk dar, unvergleichbar mit allem anderen, was Dostoevskij je davor oder danach noch geschrieben habe: „In ihnen verbirgt sich Zurückhaltung in großem Ausmaß, Gleichmäßigkeit, und stille, würdevolle Ruhe.“⁹¹ Außerdem zeige sich in ihnen noch ein ganz waches und lebendiges Interesse für alles, was

⁹⁰ „А так как остальные органы восприятия о даже сам разум наш согласован с обычным зрением, то новые видения кажутся незаконными, нелепыми, фантастическими, просто призраками или галлюцинациями расстроенного воображения. Кажется, что еще немного и уже наступит безумие...“ (NVI:27)

⁹¹ „В них столько выдержанности, ровности, тихого, величавого спокойствия - и это при колоссальном внутреннем напряжении.“ (NVI:29)

real vor den eigenen Augen geschehe, egal wie schrecklich, grausam und abstoßend sich diese Geschehnisse auch ausnähmen.

Nun hätte aber Dostoevskij um dieses zweite Gesicht nicht gebeten, es sei ihm, im Gegenteil, gänzlich ungefragt zu Teil geworden. Plötzlich habe er „sehen“ müssen, dass der Himmel kein Gegensatz zum engen Eingesperrtsein in der Verbannung ist, dass „idealy i kandaly“ keinen Widerspruch bilden: Überall ist der Horizont gleich niedrig und nie, mit keinen noch so guten Taten, kann sich der Mensch aus seiner lebenslangen Haft auf Erden befreien. Das in der Verbannung gegebene Besserungsgelübde wäre ihm nun blasphemisch erschienen.

Wie sich Dostoevskij im Umgang mit diesem neuen Sehen übt, erkennt Šestov als das große Thema der *Aufzeichnungen aus dem Untergrund*, auch wenn Dostoevskij in der Einleitung dazu etwas anderes behauptet. Letzteres beweise nur, dass Dostoevskij bis ans Ende seines Lebens nie mit Sicherheit habe sagen können, ob das was er sah und dachte, mehr als nur Einbildung war. Er hätte gänzlich den Boden unter den Füßen verloren und mit einziger Sicherheit noch sagen können, dass er auf keinen Fall die von den einfach sehenden Menschen angestrebte Einheit suchen wollte und konnte. Šestov sieht in den *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* Platons Höhlengleichnis in verwandelter Form dargestellt. (Der Unterschied bestehe hauptsächlich darin, dass Platon im Gegensatz zu Dostoevskij nicht für verrückt gehalten wurde (vgl. NVI:34f).) Dostoevskij hätte mit seinen neuen Augen statt der Menschen nur noch deren Schatten und Gespenster sehen können, hätte jedoch gewissermaßen den Weg des Diogenes und nicht den Platons eingeschlagen. Als besonders wichtig hebt Šestov hervor, dass Dostoevskij sich mit seinen zweiten Augen freiwillig in die Einsamkeit zurückgezogen habe, und zwar um sich vor der Höhle – dem Untergrund, dem Kellerloch – zu schützen oder es wenigstens zu versuchen. Übrigens vor eben jenem Kellerloch, in das er selbst seinen Helden geworfen hätte und in dem alle gewöhnlichen Menschen zu leben verdammt wären, weil sie dieses dunkle Loch als die durch die Vernunft bewahrheitete und somit einzig existente Welt betrachten (vgl. NVI:36f). Diese Welt, die nur auf und durch ihre eigenen Gesetze besteht, sei Dostoevskijs größter Feind gewesen. Der Feind – jene Allgemeingültigkeit der Regeln, ohne die ein Leben für die Menschen mit herkömmlichen Augen undenkbar scheint. „Bereits Aristoteles rief aus: Ein Mensch, der niemanden braucht, ist entweder ein sich selbst genügender Gott oder ein wildes Tier. Stets hörte Dostoevskij, wie die ihre Seele rettenden Heiligen, eine geheimnisvolle Stimme: Sei wagemutig, marsch ab in die Wüste, in die Einsamkeit. Entweder wirst du zum Tier oder ein

Gott.“⁹² So aus der Allgemeinheit herausgerissen, habe Dostoevskij jeglichen Boden unter den Füßen verloren. Aber kann ein Mensch existieren ganz ohne jeden Halt? Wird er in diesem Nichts nicht selbst zum Nichts?

Als weiteres Argument für die Tatsache, dass Dostoevskijs Begegnung mit dem Engel des Todes erst nach seiner Zeit in der Verbannung stattgefunden habe, führt Šestov noch folgenden Grund an: Dostoevskij habe damals noch wie alle anderen geglaubt, dass der menschlichen Erkenntnis Grenzen gesetzt wären und dass diese Grenzen von unverletzlichen, ewigen Prinzipien bestimmt würden. Erst in den *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* habe sich ihm die unerhörte Wahrheit offenbart, dass solche Prinzipien inexistent sind und sich lediglich aus Einbildung und durch selbstverliebte Beschränktheit erklären. Es folgt das Zitat über die Wand aus den *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* (vgl. Kapitel I, Seite 60f), in dessen Widersprüchlichkeit Šestov eine große philosophische Erkenntnis Dostoevskijs bestätigt sieht: „Vor einer Wand geben unbefangene Menschen und Persönlichkeiten aufrichtig klein bei. [...] Nun ja, solch einen unmittelbaren Menschen halte ich für einen normalen Menschen, so wie ihn die sanfte Mutter Natur, die ihn so freundlich auf diese Erde geboren hat, selbst sehen wollte. Ich beneide einen solchen Menschen bis zum höchsten Grade. Er mag dumm sein, darüber will ich mit euch nicht streiten, aber vielleicht soll ein normaler Mensch auch einfach dumm sein, wie könnt ihr das wissen? Vielleicht ist das ja auch gerade besonders schön.“⁹³ Die vielen „vielleicht“ deutet Šestov als Zeichen jener durch die zweiten Augen hervorgerufenen Unsicherheit, aber auch als den Wunsch, Grenzen aufzulösen, so dass Ende und Anfang ihre Bedeutung verlieren, so dass das Nichtwissen vom Fluch zum Segen wird. Dostoevskij habe dabei natürlich gewusst, dass von Alters her jede Nichtbeachtung aufgestellter Regeln als größtes Verbrechen gewertet wurde, aber in seiner Seele habe sich schon die schreckliche Vermutung festgesetzt: was, wenn sich gerade in diesem Punkt die Menschen schon immer irrten?

Šestov findet es zudem äußerst faszinierend, dass Dostoevskij, ohne je eine philosophische Ausbildung genossen zu haben, so klar und deutlich ein ewig ewigliches Problem der Philosophie durchschauen konnte und vermerkt: „Die „Aufzeichnungen aus

⁹² „Еще Аристотель провозгласил: человек, который ни в ком не нуждается, есть либо Бог, имеющий все в себе самом, либо дикий зверь. Достоевский, как и спасавшие свою душу святые, всегда слышал какой-то таинственный голос: дерзай, ступай в пустыню, в одиночество. Будешь либо зверем, либо богом.“ (NVI:36)

⁹³ „Пред стеной непосредственные люди и деятели искренне пасуют. [...] Ну-с, такого-то вот непосредственного человека я и считаю нормальным человеком, каким хотела его видеть и сама нежная мать природа, любезно зарождающая его на земле. Я такому человеку до крайней меры завидую. Он глуп, я в этом с вами и не спорю, но, может быть, нормальный человек и должен быть глуп, почему вы знаете? Может быть, даже это очень красиво.“ (NVI:39f)

dem Untergrund“ werden in keinem philosophischen Lehrbuch besprochen, noch nicht einmal genannt. Sie beinhalten keine Fremdwörter, keine verschulden Fachausdrücke, tragen keinen akademischen Stempel: sind folglich keine Philosophie. Tatsächlich verhält es sich allerdings so, dass, wenn jemals eine „Kritik der reinen Vernunft“ geschrieben worden wäre, man sie bei Dostoevskij suchen müsste – in den „Aufzeichnungen aus dem Untergrund“ und in all seinen großen, aus diesen Aufzeichnungen hervorgegangenen Romanen.“⁹⁴ Selbst ein Kant würde in diesem Lichte alt aussehen, wäre er doch nie wirklich aus seinem wissenschaftlichen Dornröschenschlaf erwacht, hätte er doch niemals die wirklich wesentliche Frage gestellt, ob das, was man uns lehrt, nicht Täuschung und Illusion sei, habe er doch niemals die Erfolge der augenscheinlichen Wissenschaft bezweifelt. So müsse bis heute die Metaphysik sich ihr Existenzrecht bei der Mathematik und den Naturwissenschaften erbitten, müsse sich noch im Vorhinein deren Segen holen. Hätte Kant lediglich zu fragen gewagt, ob eine Metaphysik überhaupt möglich sei, so würde bei Dostoevskij schon umgekehrt die Metaphysik die positiven Wissenschaften richten (s. NVI:42ff). Wild und entschlossen habe sich Dostoevskij gegen die Macht der reinen Vernunft gewehrt, die er über sich und der Welt fühlte. (Im gleichen Lichte betrachtet Šestov interessanterweise auch N. Gogols Erzählungen, s. NVI:48ff.)

Dostoevskij habe, so Šestov weiter, mit seinem zweiten Augenpaar einerseits erkannt, dass das Experiment, auf welchem die Menschen für gewöhnlich ihre Wissenschaft begründen, nichts mehr mit Wirklichkeit zu tun habe, sondern bereits Theorie sei (NVI:52) und er betont in diesem Zusammenhang mehrfach, dass die Wissenschaft sich gar nicht mit Tatsachen und Fakten beschäftige. Andererseits habe die rätselhafte Gabe des Todesengels Dostoevskij zugleich die Fähigkeit genommen, dem eigenen Urteil zu vertrauen, habe ihm die Gewissheit entzogen, die dieses üblicherweise begleiten und die den allgemeinen Wahrheiten deren Beständigkeit geben. Bis zu seinem Lebensende habe Dostoevskij fortan nicht mehr sicher gehen können, ob er selbst den Feind der Allgemeinheit überwunden hatte oder nicht, hätte die Fähigkeit verloren zu richten und noch nicht einmal gewusst, ob er darin einen Verlust oder einen Gewinn sehen sollte (NVI:57), habe genau wie sein Held nicht mehr zu sagen vermocht, ob es der Untergrund war oder doch „etwas ganz anderes, nach dem ich verlange und das ich einfach nicht finde“ (NVI:59).

⁹⁴ „Записки из подполья“ не обсуждаются и даже не называются по имени ни в одном философском учебнике. Нет иностранных слов, нет школьной терминологии, нет академического штампа: значит, не философия. На самом же деле, если была когда-либо сделана „Критика чистого разума“, то ее нужно искать у Достоевского - в „Записках из подполья“ и в его больших романах, целиком из этих записок вышедших.“ (NVI:41)

Das neunte Kapitel, das zentrale Kapitel dieser Ausführungen, beginnt Šestov mit einer für uns sehr wichtigen Aussage. Er stellt fest, dass sich aus den *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus* und den *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* alle Folgewerke Dostoevskijs nähren und dass alle großen Romane (*Schuld und Sühne*, *Der Idiot*, *Die Dämonen*, *Der Jüngling* und *Die Brüder Karamazov*) gewissermaßen als eine riesige Kommentarsammlung zu diesen vorangehenden Aufzeichnungen zu verstehen seien (NVI:60). Das all diesen Romanen ureigene Motiv wäre stets nur eine Variation des Themas „natürliches und übernatürliches Sehen“. In diesem Sinn spiegele sich in Dostoevskijs Werk sein persönlicher Lebenskampf: Einerseits die Unfähigkeit und Ohnmacht die Welt nach den neuen und eigenen Vorstellungen zu verändern, andererseits auch die Angst vor den Folgen solcher Bestrebungen und den neuen Erkenntnissen. Šestov fasst diese vermutliche Zerrissenheit mit dem Satz zusammen: „Wie oft Dostoevskij auch ausrief: soll die Welt doch zugrunde gehen, wenn ich nur meinen Tee habe, – blieb die Welt doch auf ihrem Platz und Tee gab es zwar ab und zu, meistens jedoch gab es keinen.“⁹⁵ Trotzdem hätte Dostoevskij den Kampf nie aufgegeben, da er noch ein letztes, vielleicht sogar recht gutes „Argument“ ausspielen konnte: der Mensch würde doch das Leiden mehr lieben als die Wohlfahrt, Chaos und Zerstörung mehr als Ordnung und Aufbau (ebd., hier und auch im Folgenden). Von dieser „Idee“ hätte sich Dostoevskij niemals verabschiedet, sie hätte sein gesamtes Schaffen inspiriert, und dass, obwohl er auf diese Idee gar kein Recht gehabt hätte, denn, so argumentiert Šestov, alle Ideen hätten doch eigentlich zusammen mit der Vernunft untergehen müssen. (Zu diesem Thema vgl. auch *Vlast' Idej – die Macht der Ideen* von 1903, z.B. VI:294.) Wo keine Vernunft ist, könnten Chaos und Launen herrschen, aber Ideen seien dort keine zu finden. Beispielsweise sei bereits im Titel des Romans *Verbrechen und Strafe* eine uns Normalsterblichen äußerst leichtverständliche Idee aufgezeigt, die neuerlich aufbaue, was der Held des Untergrundes so recht verspottet und schnöde verhöhnt habe: Raskol'nikov ist ein Tier, bis er nicht eine große Lüge in sich und seinen Überzeugungen erkennt und diese Erkenntnis begründet seine Veränderung. In dieser klaren Fabel sieht Šestov den wesentlichen Grund für den Erfolg von *Verbrechen und Strafe*, welche Dostoevskijs schriftstellerischen Ruhm begründeten, und der Tatsache, dass die *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* mehr oder weniger unbemerkt blieben. Wichtiger als der Tatbestand eines Verbrechens sei die Strafe, gleichgültig, ob ein Verbrechen nun tatsächlich (Raskol'nikov), möglicherweise (Totenhaus) oder gar nicht (Dmitrij Karamazov)

⁹⁵ „Сколько бы Достоевский ни взывал: пусть мир провалится, только бы мне был чай, - мир остается на своем месте, а чай когда бывает, но, большей частью, его нет.“ (NVI:60)

begangenen wurde. Dies sei, meint Šestov, allein auch schon deshalb nebensächlich, weil Dostoevskij sich niemals für seine Helden interessiert habe, sei es ihm doch stets um die eigene Person gegangen. Šestov zitiert zunächst Dostoevskij: „„Ich kündige jemand anderen an, jemand anderen, und spreche doch nur von mir.“ „Worüber kann ein ordentlicher Mensch sprechen? Über sich selbst.““⁹⁶ um dann zu schlussfolgern: „Er [*Dostoevskij*] hatte diesen einen verrückten und abscheulichen Gedanken, der ihn niemals verließ, den er mit unerhörtem Zynismus dem Menschen aus dem Untergrund „in den Mund legte“: soll die Welt untergehen oder soll ich Tee trinken...“⁹⁷ Diesen Gedanken bezeichnet Šestov als „garstiges Entlein“. Er allein habe mit unauslöschlichem Licht Dostoevskij die Dunkelheit der Verbannung und der Freiheit gleichermaßen erhellt. So hätte Dostoevskij auch sein ganzes Leben lang die Hoffnung nicht aufgegeben, dass sich dieses garstige Entlein letztendlich doch noch in einen wunderbaren Schwan verwandeln müsse, gerade so, wie ihn die „fremden“ Augen bereits erkannten (s. NVI:62). Weiter behauptet Šestov, dass die im *Tagebuch eines Schriftstellers* verzeichnete „einzige Idee der Menschheit“ – die Idee von der Unsterblichkeit der Seele – lediglich eine Wortwiederholung von einer geläufigen Aussage des Untergrundhelden sei und folglich der Mensch aus dem Untergrund von Dostoevskij auch nicht zu trennen⁹⁸.

Um nun den Streit zwischen seinem natürlichen und seinem übernatürlichen Sehen beizulegen und seine Erkenntnisse mit denen anderer Menschen vereinbaren zu können, habe Dostoevskij versucht, seine widersprüchlichen Sichtweisen zu trennen in Wissen (altes Sehen) und Glauben (neues Sehen). Šestov vermutet außerdem, dass es allein die Tatsache, dass sich Dostoevskij so oft von seinen übernatürlichen Kenntnissen abwandte, den Leser mit dessen Werken aussöhnt (NVI:63) und er zeigt an konkreten Beispielen aus mehreren Romanen (*Verbrechen und Strafe*, *Die Brüder Karamazov* und *Der Idiot*) auf, wie Dostoevskij durch einen „feierlichen Mollakkord“ (ebd.), d.h. indem er jeweils am Ende einen Ausblick auf ein neues, besseres Leben seiner Helden gibt, die beim Lesen aufgekommenen quälenden Zweifel noch auflöst. „Dostoevskij unternimmt in „*Verbrechen und Strafe*“ und auch in seinen anderen Werken die allergrößten Bemühungen, um seine Untergrundmenschen, d.h. natürlich sich selbst, zu „normalisieren“, wenn solch ein Wort

⁹⁶ „Я все возвещаю о другом, о другом, а все говорю о себе“. "О чем может говорить порядочный человек? О себе".“ (NVI:62)

⁹⁷ „У него была одна безумная и отвратительная мысль, никогда не покидавшая его, которую он с неслышанным цинизмом "вложил в уста" подпольному человеку: миру ли провалиться или мне чай пить...“ (ebd.)

⁹⁸ „И продолжаете думать, что подпольный человек - сам по себе, а Достоевский - сам по себе? Ведь это все тот же гадкий утенок!“ (NVI:62)

erlaubt ist. Aber je mehr er sich bemüht, desto weniger gelingt es ihm.“⁹⁹ Im Anschluss beschäftigt sich Šestov ausführlich mit dem Gedanken der Selbstdarstellung Dostoevskijs, versteckt hinter seinen Helden, welche Šestov übrigens durchweg für maskenhaft befindet, um dann auf Probleme einzugehen, die durch Dostoevskijs Erzählstruktur, einer charakteristischen Art des Werkaufbaus entstünden (vgl. NVI:67f): Dadurch, dass sich Dostoevskij oft an jenen Gesetzen und Normen das Herz erwärme, denen er kurz zuvor noch den Krieg erklärt hätte, stifte er unter seinen Lesern anhaltende Verwirrung. Niemals könne man wirklich begreifen, wo der „echte“ Dostoevskij zu finden sei, wie auch in keinem einzigen seiner Romane irgendeine grundlegende Idee erkennbar sei. Die jeweilige Fabel würde so verwirrt durch episodenhafte Einschübe, in Thema und Ausführung ungemein tief und bedeutsam, dass es unmöglich werde, das eigentliche Bestreben des Autors auszumachen. Šestov kann nur eine Charakteristik erkennen, die allem eigen ist, wovon Dostoevskij erzählt: Alle seine Helden würden nie etwas erschaffen, ja noch nicht einmal wirklich handeln und überall, wohin sie gingen, folgte ihnen Zerstörung und Tod. Selbst Fürst Myškin, die Verkörperung von heiliger Selbstlosigkeit, stelle da keine Ausnahme dar, denn wie sehr er sich auch bemühe Gutes zu bewirken, so würde er doch stets nur bösen und dummen Ereignissen auf den Weg helfen. Šestov geht so weit zu behaupten, alle Helden Dostoevskijs würden nur von Dingen angezogen, die in sich den sicheren Untergang bergen (NVI:68).

Šestov glaubt auch zu bemerken, wie sehr Dostoevskij mit zunehmendem Alter um eine Verbindung und Aussöhnung seiner Sehfähigkeiten kämpft, vielmehr darum bemüht ist, die übernatürliche der gewöhnlichen unterzuordnen. Daraus erkläre sich auch Dostoevskijs besonderer Schreibstil, eben das ihm Wichtigste immer in Nebenanekdoten, Episoden oder Seitenhandlungen innerhalb der großen Romane zu erzählen. Ein illustrierendes Beispiel hierfür sei auch Dostoevskijs Tagebuch, wo sich inmitten publizistischer Essays einige seiner wertvollsten, tiefstgehenden, kräftigsten Erzählungen finden ließen: *Krotkaja*, *Bobok*, *Traum eines lächerlichen Menschen* und andere mehr. Erzählungen, in welchen Dostoevskij ebenso „nicht mit seiner Stimme aufschreie über nicht mit seinen Augen Gesehenes“¹⁰⁰, wie Šestov es beschreibt. Er meint weiter, all diese Erzählungen und „Episoden“ würden jeden Versuch unsererseits zu Nichte machen, Dostoevskijs Erkenntnisse des zweiten Sehens in unseren gewöhnlichen Erfahrungsschatz einzufügen. So zum Beispiel die *Beichte des*

⁹⁹ „Достоевский и в "Преступлении и наказании", и в других своих сочинениях делает величайшие усилия, чтобы "онормалить", если разрешено такое слово, своих подпольных людей, т. е. себя самого, конечно. Но чем больше он старается, тем меньше выходит.“ (NVI:64)

¹⁰⁰ „[...] не своим голосом выкрикивает о виденном не своими глазами.“ (NVI:69)

Ippolit, welche Šestov, gleich nach dem Buche Hiob, als eine der erstaunlichsten, jemals von Menschen niedergeschriebenen Beichten überhaupt betrachtet. Anhand dieser Beichte philosophiert er über Moral, Tugend, Tod und Wiederauferstehung. Und wenn Dostoevskij den sterbenden Ippolit fragen ließe, wozu denn seine Demut nötig gewesen wäre, – hätte man ihn doch einfach untergehen lassen können, ohne dafür auch noch ein Lob von ihm einzufordern, – muss Šestov feststellen, dass es im Laufe der Menschheitsgeschichte nur sehr wenige Menschen gegeben habe, die es vermochten solch tiefgreifende Fragen zu stellen: Er nennt Nietzsche, Luther, den Heiligen Augustinus, den Apostel Paulus und den Propheten Jesaja (s. NVI:71).

Interessant ist auch Šestovs Sicht auf das Finale dieser Szene um Ippolit und Myškin. Er sieht in besagtem Gespräch eine augenscheinliche, aber schreckliche Fortsetzung der Gedankengänge Raskol'nikovs über Napoleon: Manchen Menschen sei es gestattet mit Zustimmung der Allgemeinheit und zudem unter dem Schutz des Gesetzes das Blut seiner Brüder zu vergießen, also dürfe auch er, Raskol'nikov, töten. Myškin nun hätte geglaubt, als Belohnung für seinen Gehorsam durch das Gesetz noch höhere Macht als Napoleon verliehen bekommen zu haben – das Recht über die Seele eines Menschen bestimmen zu dürfen (vgl. NVI:72). Nur so kann sich Šestov Myškins leise Antwort „Vergeben Sie uns unser Glück und gehen Sie vorüber.“ auf Ippolits Frage nach der besten Art zu Sterben erklären. Zweifellos hätte mit dieser Antwort der Fürst die Prüfungen der Allgemeinheit bestanden. Wenn der Leser in Myškins der Anlage nach einen „positiven Typus“ sehe, dann hätten Dostoevskijs zweite Augen dies offensichtlich anders wahrgenommen. Denn was geschähe, wenn Ippolit vorüberginge und „ihnen“ ihr Glück vergäbe? Nichts würde und dürfte geschehen, denn die Vernunft hätte ein ideales Gleichgewicht geschaffen (ebd.).

Dies bringt Šestov zu einem seiner philosophischen Grundanliegen. Worin liege der Grund dafür, dass der Mensch das Leiden liebt? Schließlich, so will es die Vernunft, müsse diese Liebe ja zu einem entsprechenden Gegenwert erkaufte worden sein. Dieses durch Leiden erkaufte Etwas habe für Dostoevskij im „Recht zu richten“ bestanden (NVI:73). „Und ihm [*Dostoevskij*] scheint es sogar, dass dieses Gericht jenes schreckliche letzte Gericht ist, von welchem er in der Heiligen Schrift gelesen hat. Und das es ihm gegeben ist Gericht zu halten. Und so sehr begeistert ihn bisweilen dieses höchste Recht, das Recht wie ein Machthabender zu sprechen, dass es vielen und ihm selbst bisweilen so schien, dass darin sein eigentliches Wesen, seine Berufung liege. Und wen hat Dostoevskij nicht verurteilt!“¹⁰¹

¹⁰¹ „И ему даже кажется, что этот суд есть тот последний, страшный суд, о котором он читал в Св. Писании. И что суд дано творить ему. И так вдохновляет порой его это верховное право, право

Nach illustrierenden Beispielen aus den *Dämonen*, dem *Tagebuch*, der *Puškinrede* und den *Brüdern Karamazov* lässt Šestov dieser doch deutlichen Kritik den Nachsatz folgen: „Er urteilte mutig, entschieden und unbarmherzig. Seltsamerweise aber, je mehr er urteilte und je fester er davon überzeugt war, dass die Menschen seinen Richtspruch fürchten und ihm dieses Recht zu richten zubilligen, desto stärker, scheint es, begann in den Tiefen seiner Seele der alte Zweifel am Urteilsrecht des Menschen zu wachsen. Und mehr noch: er beginnt dieses „höchste“ Recht immer klarer und deutlicher als eine entehrende, quälende und unerträgliche Last zu empfinden.“¹⁰² Šestov erinnert an eine Episode aus den *Dämonen*, welche er ob der Kraft und Tiefe ihrer Darstellung zu den Meisterwerken der Weltliteratur gezählt wissen will (s. NVI:73). Nach einer längeren Besprechung von Kirillovs Handeln, dessen Selbstmord und Dostoevskijs Motivation wendet sich Šestov der Erzählung *Traum eines lächerlichen Menschen* zu, die als Episode lediglich Eingang ins *Tagebuch* fand. Hier würde Kirillovs – dem, Šestov zufolge, eigentlichen Helden des Romans – völlige Gleichgültigkeit der Gegenwart gegenüber noch erweitert: vor mir gab es nichts und nach mir wird es nichts geben. Den lächerlichen Menschen in seiner völlig unsinnigen Widersprüchlichkeit zum Schweigen zu bringen sei unbedingt nötig, sollten die Gesetze der Allgemeinheit nicht gänzlich zerbrechen. Brächte man nun den lächerlichen Menschen zum Schweigen, würde dies aber gleichzeitig auch bedeuten, dass Dostoevskij selbst verstummen müsste und mit ihm Platon mitsamt seiner Höhle, Plotin mit seiner Einheit, Euripides, der nicht wusste was Leben und was Tod ist... (NVI:76). Führt uns das in Versuchung, möchte Šestov wissen.

Letzten Endes brächte uns der von Dostoevskij aufgezeichnete *Traum des lächerlichen Menschen* zur Geschichte des Sündenfalls, der Suche nach Wissen und Wahrheit (vgl. NVI:77ff). In keiner zeitgenössischen Erkenntnistheorie wäre die Frage über das Wesen und den Sinn wissenschaftlichen Wissens derart scharf und tief formuliert worden. Šestov vergleicht Dostoevskijs Fragestellungen und Herangehensweise mit den Erlebnissen und Erkenntnissen des lächerlichen Menschen. Einerseits habe auch Dostoevskij nicht gewusst, was an seinen Einsichten Traum und was Offenbarung gewesen sei, ob und wie er sie verwirklichen solle. Dostoevskij selbst habe es sich zur Aufgabe gemacht sich von

говорить как власть имеющий, что многим, и ему самому, порой казалось, что в этом сущность его, его жизненное призвание. И кого только Достоевский не судил!“ (NVI:73)

¹⁰² „И судил смело, решительно, беспощадно. Но, странным образом, чем больше он судил и чем больше убеждался, что люди бояться его суда и верят в его право судить, тем сильнее, по-видимому, в глубине его души росло старое сомнение в праве человека судить. И даже больше того: он это "верховное" право все яснее и определеннее начинает воспринимать как позорящее, мучительное, невыносимое бремя.“ (ebd.)

den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen loszusagen um zur göttlichen Wahrheit zurückzukehren, denn sie sind unvereinbar. Die Wahrheit kann den Würgegriff jener Augenscheinlichkeiten, welche unserem Wissen die Sicherheit liefern, nicht ertragen. Die Wahrheit stünde für Dostoevskij über der Wissenschaft, welche die Gesetze des Glücks höher stellt als das Glück selbst. Für die Wahrheit seien die Gesetze, wie für Dostoevskij die Fesseln seiner Gefangenschaft.

Andererseits sei in diesem Sinn die Aufzeichnung des Traumes an sich widersprüchlich. Dostoevskij selbst habe sich die Wahrheit offenbart, welche der lächerliche Mensch im Traum erkennt, und obwohl die erzählte Geschichte doch allen Menschen bekannt sei, bliebe die in ihr verborgene Wahrheit doch ein geschlossenes Geheimnis. So ist es der Schluss der Erzählung, der sie für Šestov erst wirklich bemerkenswert macht: Nach diesem Traum verwirft der lächerliche Mensch seine Selbstmordpläne und macht sich mit der größten Euphorie daran, die göttliche Wahrheit allen Mitmenschen zu verkünden, d. h., so Šestov, der lächerliche Mensch lege seine Erkenntnisse in die Hände der Allgemeinheit, die sie nur annehmen wird, wenn sie sich ihren Gesetzen verpflichten. „Ein zweites Mal, nicht im Traum, sondern schon im Wachen widerfährt Dostoevskij genau jenes „Furchtbare“, wovon er gerade erzählt hat. Er übergab die sich ihm offenbarende ewige Wahrheit seinem ärgsten Feind. In seinem Traum „verführte“ [...] er die unschuldigen Paradiesbewohner. Nun eilt er zu den Menschen, um hellwach jenes Verbrechen zu wiederholen, das ihn in solches Grauen versetzte!“¹⁰³ Šestov stellt die Behauptung auf, Dostoevskijs ganzes innerliches Ringen habe allein dem großen Geheimnis des Sündenfalls gegolten (NVI:79f). Die *Brüder Karamazov* seien Dostoevskijs letzte große Anstrengung sich diesem ewigen Rätsel zu nähern. Jede einzelne Zeile des Romans lege Zeugnis ab von „kolossalem Durst und unstillbarer Sehnsucht“ nach „dem irgendwie anderen“, das der Autor nicht festmachen könne (NVI:80). Mit anhaltender Dissonanz rufe er schneidend aus: Es lebe der Untergrund! Tod dem Untergrund! Dies sei der Grund für all die furchterregenden Fragen und die ausweichenden Antworten und nur bei einer Sache verwickle Dostoevskij sich nicht in Widersprüche: die gängigen Antworten der Wissenschaft und Vernunft bleiben auch in diesen undurchdringlichen Tiefen unannehmbar.

Eine weitere „Widersprüchlich“ Dostoevskijs zeige sich ebenfalls speziell in den *Brüdern Karamazov*. In diesem Roman verfolge er einerseits noch sein persönliches Ziel die

¹⁰³ „Второй раз, не во сне, а уже наяву, с Достоевским случилось то "ужасное", о чем он нам только что рассказал. Он предал открывшуюся ему вечную Истину ее злейшему врагу. Во сне он "развратил" безгрешных обитателей рая. Теперь он спешит к людям, чтобы наяву повторить то преступление, которому он так ужаснулся!“ (NVI:79).

Selbstevidenzen zu überwinden, andererseits aber bemühe er sich, besonders deutlich auch in den publizistischen Aufsätzen des *Tagebuchs*, um eine autoritäre Unterstützung (NVI:83), die seinem „Glauben“ vor den Menschen Wirksamkeit und Unerschütterlichkeit bestätigt. Schließlich habe auch Dostoevskij nicht nur suchender Betrachter sondern vielmehr wissender Handelnder sein wollen. Handeln wäre ihm als einzig würdige Krönung des Betrachtens erschienen. Für seine Taten im Leben hätte er Anerkennung von Außen gebraucht, hätte seine Erfolge in die Geschichte eingeschrieben sehen wollen; seine inneren Anstrengungen dagegen seien jenseits von Geschichte zu finden. Dort, in einer anderen Dimension der Zeit, habe Dostoevskij gesucht, was ihm am wichtigsten schien, dort, so habe er gehofft, höre die Wand auf Wand zu sein und verliere das $2 \times 2 = 4$ seine gemeine Selbstsicherheit, mit allem was dazugehört (ebd.), und dort fand er den Glauben. „Er war für Dostoevskij jene ewige Laune, für die er Rechte, Sicherheiten, forderte und suchte, die er mit solch unerhörtem Frevelmut nicht nur aus der Macht der „Autorität“, sondern aus der Geschichte mitsamt ihren Selbstevidenzen herauszureißen suchte.“¹⁰⁴ In diesem Sinne seien eben die *Brüder Karamazov* die Fortsetzung der *Aufzeichnungen aus dem Untergrund*. Einzelne Kapitel, wie etwa *Die Brüder lernen einander kennen*, *Die Revolte*, *Verwesungsgeruch*, *Die Legende vom Großinquisitor*, könnten ohne weiteres den *Aufzeichnungen* beigelegt werden. Der Reden eines Dmitrij Karamazov hätten sich weder Platon noch Plotin geschämt. Es folgen Beispiele aus diesen Reden und Ausführungen zum reinen Denken sowie zur *Legende über den Großinquisitor* (siehe NVI:86ff), wie in den Kapiteln zu *Sola Fide* und *Potestas Clavium* bereits dargelegt.

Im letzten Kapitel von *Überwindung der Selbstevidenzen* (NVI:89ff) beschäftigt sich Šestov nochmals eingehender mit Dostoevskijs publizistischer Tätigkeit, wie sie sich auf den Seiten des *Tagebuch eines Schriftstellers* und besonders im *Traum eines lächerlichen Menschen* entfalte. Es geht ihm dabei vorrangig um Dostoevskijs Aufruf zu predigen. „Das „Tagebuch eines Schriftstellers“ ist, im Großen und Ganzen, gar nicht das Tagebuch Dostoevskijs, d.h., es spiegelt nur sehr gering die inneren Erlebnisse Dostoevskijs. Es verzeichnet eine Reihe publizistischer Aufsätze, in denen ein Mensch andere darüber belehrt, wie sie zu leben und was sie zu tun haben. Wie bereits angemerkt, machte Dostoevskij schon in seinen Romanen den Versuch die Menschen zu belehren. Belehreerei fanden wir sowohl in „Verbrechen und Strafe“ als auch im „Idioten“ und in den „Dämonen“. In Dostoevskijs

¹⁰⁴ „Она [m.e. вера] для Достоевского и была тем вечным капризом, для которого он требовал и искал прав, гарантий, которую он с таким неслыханным дерзновением пытается вырвать из власти не только "авторитета", но и самой истории с ее самоочевидностями.“ (NVI:85)

letztem Roman, in den „Brüdern Karamazov“, wird diese Belehrerei besonders herausgestellt.¹⁰⁵ Der Starec Zosima sei der Versuch einen idealen Lehrer darzustellen, aber es genüge, dessen leblose Lehren mit den begeisterten Reden eines Ivan oder Dmitrij Karamazov zu vergleichen, um vollauf zu verstehen, dass durch ihn die Allgemeinheit spricht. Ein weiteres Beispiel sei auch der Vater Ferapont aus den *Dämonen*. Eigentlich als überzeugendes Bild eines Hesychasten gedacht, sei er doch nur eine komische Figur im Vergleich zu Kirillov (vgl. NVI:91). Dostoevskij habe sich gewünscht, dass Zosimas Vorträge allen verständlich seien und tatsächlich gefallen sie auch allen, denn man könne sich bei ihrer Lektüre als Leser ausruhen von jener innerlichen Anspannung, mit der Dostoevskij die Seelen seiner Leser normalerweise erstaune. Wenn man diese weitschweifigen Belehrungen lese, könne man sich nur wundern wie Dostoevskij überhaupt die Geduld aufbrachte sie niederzuschreiben, so Šestov. Dostoevskijs Publizistik sei wie die Reden und Taten von Zosima und Ferapont, denn um „handeln“ zu können, habe er sein übernatürliches Sehen dem gewöhnlichen, vernunftdurchdrungenen Sehen untergeordnet.

Dostoevskij habe nicht aufgehört zu predigen, habe nicht aufgehört jenseitige Wahrheiten in allgemeingültige Aussagen zu verwandeln, obwohl er selbst uns im *Großinquisitor* noch dargelegt habe, dass sich die Menschen gerade deshalb von Gott abwandten, weil Er ihnen nichts garantieren und sich nicht um ihren weltlichen Kram kümmern wollte (NVI:92), dass gerade durch das Predigen im *Traum* die Unschuldigen furchtbar verführt worden wären (NVI:90). Dostoevskij hätte wohl nicht die Wahrheiten vergessen, die ihm seine zweiten Augen jenseits der gewöhnlichen Welt eröffnet hätte, aber er habe vergessen, dass Wahrheiten ihrem Wesen nach „sinnlos“ sind und jeder Versuch, sie brauchbar zu machen, d.h. allgemein gültig und unverzichtbar, sie zwangsläufig in Lügen verwandle. Wer erfolgreich predigen wolle, so habe Dostoevskij in Bezug auf den Katholizismus geäußert, der müsse das, was den Menschen am meisten Angst mache, durch das ersetzen, was ihnen am teuersten ist: Freiheit durch Autorität. Und Šestov wiederholt: Obwohl Dostoevskij im *Großinquisitor* erklärt habe, „Offenbarungen würden dem Menschen nicht gegeben um ihm das Leben zu erleichtern“ und „mit Gott auszukommen sei noch weniger möglich als ohne Gott auszukommen“, habe er doch den Menschen offenbaren wollen, wie sie zu leben haben, nämlich mit Gott. Solange Dostoevskij mit sich allein

¹⁰⁵ „Дневник писателя“, в общем, не есть даже дневник Достоевского, т. е. очень мало отражает внутренние переживания Достоевского. Это ряд публицистических статей, в которых один человек поучает других, как им жить и что им делать. Как мы раньше упоминали, Достоевский уже и в романах своих делал попытки учить людей. Учительство мы обнаружили и в „Преступлении и наказании“, и в „Идиоте“, и в „Бесах“. В последнем романе Достоевского, в „Братьях Карамазовых“, учительство особенно сильно выдвигается.“ (NVI:90)

gewesen sei habe er genau gewusst, dass nur derjenige „historischen“ Einfluss erlange, der vor den Notwendigkeiten klein beigibt, dass nur derjenige zum Herren der Welt wird, der sich von der Freiheit lossagt. Doch kaum, dass er sich unter die Menschen begab, wurden die eigenen Erkenntnisse zur Last und er wollte nur noch sein wie alle anderen (NVI:91). Mit unerhörten Folgen: „In den Spannblock der Allgemeingültigkeit gepresst, werden Dostoevskijs „Rasereien“ zu „Handlangern“ der Gewöhnlichkeit. Manchmal drückt Dostoevskij auch einfach das Sigel der „Jenseitigkeit“ auf gängige Meinungen. Er orakelt, ermuntert, ermahnt und treibt bisweilen, gerade so wie Vater Ferapont, den Teufel aus.“¹⁰⁶ Und bisweilen, so Šestov, habe sich Dostoevskij in seinen Voraussagen schrecklich geirrt. Obwohl er sich sicherlich gut an seine durch die zweiten Augen gewonnenen Erkenntnisse erinnerte, obwohl er wusste, dass der Mensch Leiden mehr als Erfüllung liebt, die Zerstörung mehr als den Aufbau, dass das $2 \times 2 = 4$ in sich den Beginn des Todes trägt und Gott Unmögliches fordert, will er doch aus all diesen geheimnisvollen, launenhaften und unbeweisbaren Momenten Regeln ableiten, denen man bei der Ausführung praktischer Dinge zu folgen habe (NVI:92). Nur so ließe sich erklären, warum ein Mensch, der so qualvoll nach der absoluten Freiheit strebte, gleichzeitig so leichtsinnig behaupten konnte, Russland sei das freieste Land der Welt, und nur so, wie die große Erkenntnis „So manches Mal liebt der Mensch das Leiden mehr als die Erfüllung“ zur slavophilen Behauptung „Das russische Volk liebt das Leiden“ verkommen konnte. Ähnlich und doch grundverschieden.

Šestov zieht aus seinen gehaltvollen Ausführungen über die Überwindung der Selbstevidenzen bei Dostoevskij das Fazit, dass es unmöglich sei, einen Gottesbeweis zu erbringen. „Gott ist fleischgewordene Laune, die alle Garantien ablehnt. Er steht außerhalb der Geschichte, wie alles was die Menschen für τὸ τιμιώτατον [nach Plotin das allerwichtigste] hielten. Darin liegt der Sinn allen Schaffens von Dostoevskij [...].“¹⁰⁷

VII. Dostoevskij und der Hl. Augustinus

Dieses knappe Kapitel zu Dostoevskij und dem Hl. Augustinus findet sich im zweiten Teil des Buches *Auf Hiobs Waage* (NVI:II/33) und ist auf nur drei Seiten doch inhaltlich sehr gedrängt und reichhaltig. Šestov beginnt es mit der Frage, warum diese beiden

¹⁰⁶ Зажатые в тиски всемства, "исступления" Достоевского становятся "прислужниками" обыденности. Иногда Достоевский просто прикладывает печать "потусторонности" к ходячим мнениям. Он предсказывает, ободряет, увещевает, временами, как отец Ферапонт, изгоняет чертей. (NVI:92)

¹⁰⁷ „Бог - "каприз", отвергающий все гарантии. Он вне истории, как и все то, что люди считали своим τὸ τιμιώτατον. В этом смысл всех творений Достоевского [...].“ (NVI:93)

menschenfreundlichen Christen solch glühenden, schäumenden Hass gegenüber den Stoikern (der Hl. Augustinus) bzw. den russischen Liberalen (Dostoevskij) empfanden, obwohl sowohl die Stoiker als auch die Liberalen die Tugendhaftigkeit bis zur Selbstaufgabe als höchstes Gut betrachteten. Šestovs Antwort: Weil diese zu Tugendhaftigkeit allein um ihrer selbst willen fähig waren und die Tugend als Selbstziel betrachteten. Für Dostoevskij könne jene Sokratisch-Platonische Ansicht nicht gegolten haben, welche davon ausgeht, dass die menschlichen Ideale von der Sterblichkeit oder Unsterblichkeit unserer Seele unberührt bleiben. Ihm habe eben gerade diese Idee von der Unsterblichkeit der Seele als das einzige gegolten, was den Menschen begeistern könne (vgl. NVI:205). Für Dostoevskij, und darin sei der wesentliche Aspekt seiner abweisender Haltung gegenüber den Liberalen zu sehen, sei es unmöglich, vielmehr sinnlos, tugendhaft zu handeln, wenn es kein Leben nach dem Tod gibt (ebd.). Und da die Liberalen gerade diesen Punkt mit ihrer Indifferenz gegenüber dem religiösen Aspekt widerlegten, habe er sie so gehasst.

Šestov folgert nun aus diesem Hass, dass Dostoevskij sich der Unsterblichkeit der Seele wohl nicht bis zur Gänze sicher gewesen sei und so gerade das Vertrauen in die Richtigkeit dieser Idee mehr gebraucht habe, als die Idee als solche. Zu diesem Schluss gekommen, erklärt er lakonisch: „Man muss ja auch sagen, dass die Idee der Unsterblichkeit der Seele überhaupt keine Idee ist. D.h. sie hat in sich kein Bestehen, man darf ihr nicht dienen. Sie muss selbst dienen.“¹⁰⁸ Man könne ja nicht im gleichen Sinne von der Idee der Unsterblichkeit der Seele sprechen wie beispielsweise von der Idee der Gerechtigkeit. So wie Gerechtigkeit oder Wahrheit ihr Daseinsrecht bis zum möglichen Untergang der Welt erstritten, so möchte Dostoevskij auch der „armen, einsamen Menschenseele“ Rechte zukommen lassen. „Die Seele möchte bei ihm auf Teufel komm raus „sein“ und tritt in einen Wettstreit mit den anderen Anwärtern auf das Sein, allen voran den Ideen. Inde ira, vielmehr die unzähligen irae Dostoevskijs und des Hl. Augustinus. Ideen verlangen die Daseinsrechte für sich, Dostoevskij und der Hl. Augustinus, als gewissenhafte und hoch motivierte „Seelenverteidiger“ verlangen dieses Recht für sich.“¹⁰⁹ Die beiden gegnerischen Seiten könnten niemals zu einem Ausgleich gebracht werden, weil das Prädikat *sein* unteilbar ist. In diesem Kampf um Leben und Tod müssen nun entweder die Seelen sterblich werden oder die Ideen ihre Unabhängigkeit verlieren. Während aber den Stoikern, bzw. den Liberalen zu

¹⁰⁸ „Да по правде сказать, идея о бессмертии души вовсе не есть идея. Т.е. она сама по себе не существует, ей служить нельзя. Она сама должна служить.“ (NVI:206)

¹⁰⁹ „Душа у него хочет „быть“ во что бы то ни стало и вступает в спор с другими претендентами на бытие – главным образом с идеями. Inde ira или, вернее, бесчисленные irae Достоевского, и бл. Августина. Идеи требуют права на бытие себе, Достоевский и Августин, добросовестные и страстно заинтересованные защитники „душ“, требуют это право себе.“ (NVI:206)

ihrer Verteidigung die positivistische Wissenschaft und ein Großteil der Philosophie zur Verfügung gestanden hätten, konnten der Hl. Augustinus und Dostoevskij nichts dergleichen zur Unterlegung ihrer Argumentation vorweisen; welche faktischen Beweise kann es schon für geistige Rechte geben? Die schreckliche Waffe des Mittelalters, das Anathema sit, war verwirkt und eine neue, ähnlich wirksame war nicht gefunden. Was sei ihnen also geblieben? Eben ihr abgründiger Hass und Erbitterung. Šestov stellt zum Abschluss die Frage, ob durch die Unmöglichkeit einer Beweisführung auch ihre Sache gestorben sei.

VIII. Kierkegaard und Dostoevskij

In diesem am 5. Mai 1935 in Paris an der Akademie für Religion und Philosophie gehaltenen Vortrag setzt sich Lev Šestov skizzenhaft und schematisch damit auseinander, wie Dostoevskij und Kierkegaard die Erbsünde verstanden, oder vielmehr damit, warum das Thema des gefallenen Menschen diese beiden „herausragendsten Denker des 20. Jahrhunderts“ (wie auch Nietzsche) in ihren Bann schlug. In gedruckter Form erschienen diese hochphilosophischen, sehr dicht und äußerst komplex dargelegten Ausführungen 1936, zunächst in französischer Sprache, und wurden später dem Werk *Kierkegaard und die Existenzphilosophie. Die Stimme eines Rufenden in der Wüste* an Stelle eines Vorwortes vorangesetzt. Sie sind in drei Teile gegliedert und knapp 20 Seiten stark. Šestov beschäftigt sich auch hier vorrangig mit seinem Lieblingsthema, der Macht und der Aufgabe des Glaubens im Gegensatz zu Vernunft und Erkenntnis. Langwierig argumentiert er zeitlose Fragen nach dem Sinn und dem Ursprung der Sünde sowie den damit verbundenen Schrecknissen des Lebens. Gleich in seinen ersten Sätzen setzt Šestov das Verständnis der Erbsünde gleich mit der Suche nach spekulativer und offener Wahrheit¹¹⁰. So bleibt das Thema des Titels lange Zeit im Hintergrund bis es nach der ausführlichen Einleitung mit Lebensentscheidungen und Auszügen aus den Schriften von Dostoevskij und Kierkegaard geschickt illustriert wird.

Erst in Verbindung mit der unbedingten Macht der Hegelschen Philosophie auf die Geister des 19. Jahrhunderts kommt Šestov schließlich direkt auf Kirkegaard und Dostoevskij zu sprechen. Dostoevskij habe sich noch im Kreise Belinskij's mit den Ideen Hegels auseinandergesetzt und mit seinem feinen Gespür für jede Art von philosophischen Ideen die Grundzüge ihrer Probleme und Fragestellungen erkannt, mit denen sich auch

¹¹⁰ „я буду говорить лишь о том, как понимали Достоевский и Киркегард первородный грех, или – ибо это одно и то же – об умозрительной и откровенной истине.“ (KEF:7)

Belinskij selbst nicht habe identifizieren können. Šestov führt die Divergenzen auf den einen einzigen Gegensatz zusammen: Bibel versus Geistesphilosophie, Glaube versus Erkenntnis. Er wirft Hegel vor – gefangen in seinem Versuch Verstand und Religion miteinander auszusöhnen – völlig übersehen zu haben, dass das Wissen uns Gott nicht annähert, sondern im Gegenteil uns von ihm nur weiter trennt (vgl. KEF:14).

Das zweite Unterkapitel beginnt Šestov wie folgt mit der zusammenfassenden Feststellung: „[...] sowohl Dostoevskij als auch Kirkegaard, ersterer ohne sich dessen gewahr zu sein, der zweite ganz bewusst, sahen ihre Lebensaufgabe in der Abwehr und der Überwindung jenes Gedankenflusses, der sich in der Hegelschen Philosophie als Gipfel der Entwicklung des europäischen Denkens manifestiert.“¹¹¹ Es folgt eine Beschreibung von Kirkegaards philosophischem Weg zum Glauben, als das einzige Mittel, welches den Menschen aus den Klauen der unabdinglichen Wahrheiten befreit. Šestov findet hier, in der Haltung Kierkegaards gegenüber dem Glauben, eine ganz deutliche Parallele zu Dostoevskij und dessen Weg. Er geht sogar soweit, Kierkegaard einen Doppelgänger (dvojník) Dostoevskijs zu nennen und begründet dies damit, dass nicht nur ihre Ideen, sondern auch ihre Methoden der Wahrheitsfindung völlig gleich geartet und dabei dem Inhalt der spekulativen Philosophie absolut entgegen gesetzt wären (KEF:21).

Wie auch Kierkegaard, habe sich Dostoevskij nach Hegel dem „Privatphilosophen“ Hiob zugewandt; das ließe sich an den vielen episodenhaften Einschüben in Dostoevskijs Romanen nachvollziehen. Šestov geht so weit, die späten Erzählungen wie *Krotkaja* und *Traum eines lächerlichen Menschen*, die *Erzählungen aus dem Untergrund*, die Beichte des Ippolit aus dem *Idioten* und verschiedenste Grübeleien Ivans und Dimitris in den *Brüdern Karamazov* oder Kyrills in den *Dämonen* als Variationen zum Thema „Das Buch Hiob“ zu bezeichnen. (Dazu und zur Auflehnung gegen die Gesetze der Allgemeinheit vgl. das folgende Kapitel. *X Vom Überzeugungswandel Dostoevskijs*.) Wie Kirkegaard habe sich nun Dostoevskij gegen die spekulative Philosophie als Ausgeburt der Vernunft gewandt, weil sie dem Menschen allgemeingültige Wahrheiten aufzwingt. Er habe sich nie diesen – vom vernunftbegabten Verstand aufgedeckten und verteidigten – Augenscheinlichkeiten unterworfen, sondern im Gegenteil, ihrer ansichtig, stets größtes Unbehagen verspürt (s. KEF:22). Dostoevskij habe sich immer wieder von neuem die Frage gestellt, was den Menschen der Vernunft so hörig werden lässt, was ihn dazu bewegt, sich der Macht der

¹¹¹ „[...] и Достоевский, и Киркегард, первый, не давая себе в том отчета, второй совершенно сознательно, видели свою жизненную задачу в борьбе и преодолении того строя идей, который гегелевская философия как итог развития европейской мысли воплотила в себе.“ (KEF:15)

Notwendigkeit schutzlos auszuliefern? Dazu zitiert Šestov Auszüge aus den *Aufzeichnungen aus dem Untergrund*: „Gott im Himmel, was hab ich denn mit den Gesetzen der Natur und der Arithmetik zu schaffen, wenn mir aus irgendeinem Grund das zwei Mal zwei ist vier nicht gefällt? Gewiss, ich werde eine solche Wand nicht mit dem Kopf einrennen können, wo ich doch tatsächlich keine Kraft habe sie zu durchbrechen, aber ich werde mich doch nicht einfach mit ihr abfinden, nur weil sie aus Stein ist und meine Kräfte halt nicht ausreichen. Als ob solch eine Wand wahrhaftig Befriedung bietet und wahrhaftig in sich irgendein Friedenswort birgt. Größte aller großen Albernheiten.“ Und er konstatiert lakonisch: „Dort, wo die spekulative Philosophie „Wahrhaftigkeit“ erkennt, jene Wahrhaftigkeit, die unsere Vernunft so gierig erzwang und vor der wir uns alle verbeugen, dort sieht Dostoevskij „die größte aller großen Albernheiten“.“¹¹²

Šestov kann nun auf diese Frage, nach dem Ursprung der Verstandesmacht – wobei er ausdrücklich betont, dass die Kritik der reinen Vernunft diese Frage niemals zu stellen wagte – keine eindeutige Antwort geben, aber er vermutet, dass die wahrscheinlich einzig mögliche Antwort darin bestünde, dass jene Macht der ewigen so augenscheinlichen Wahrheiten, trotzdem sie sich uns als unüberwindbare Seinsgrundlage präsentiert, doch stets eine durchsichtige Macht bleibe. Diese Feststellung führt ihn zurück zur biblischen Erzählung vom Sündenfall des ersten Menschen, denn: „Die „Wand“ und das „zwei Mal zwei ist vier“ sind nichts als eine konkrete Äußerung dessen, was sich hinter den Worten des Versuchers verbarg: Ihr werdet wissen. Die Erkenntnis brachte den Menschen nicht zur Freiheit, wie wir zu glauben gewohnt sind und wie es die spekulative Philosophie verkündet, die Erkenntnis hat uns versklavt, hat uns mit „Haut und Haar“ den ewigen Wahrheiten ausgeliefert.“¹¹³ Wenn nun Dostoevskij von einer Wand sprach, hätte niemand erkannt, dass sich dahinter handfeste Kritik an der reinen Vernunft verbarg, da alle Blicke nur auf die spekulative Philosophie gerichtet gewesen wären. Alle, so Šestov recht zynisch, seien wir davon überzeugt, dass dem Sein ein Makel anhafte, den nicht einmal der Schöpfer selbst zu überwinden vermöge: „Das „Und er sah, dass es gut war“, mit dem jeder Schöpfungstag

¹¹² „Господи Боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два - четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней только потому, что это каменная стена, а у меня сил не хватило. Как будто такая стена и вправду есть успокоение, и вправду заключает в себе хоть какое-нибудь слово на мир. О, нелепость нелепостей.“ (подчеркнуто мной. - Л. Ш.). Там, где умозрительная философия усматривает "истину", ту истину, которой так жадно добивался наш разум и которой мы все поклоняемся, там Достоевский видит "нелепость нелепостей".“ (KEF: 23)

¹¹³ „Каменные стены" и "дважды два четыре" - есть только конкретное выражение того, что заключалось в словах искусителя: будете знающими. Знание не привело человека к свободе, как мы привыкли думать и как то провозглашает умозрительная философия, знание закрепило нас, отдало на "поток и разграбление" вечным истинам.“ (KEF:23)

beschlossen wird, zeugt unserer Meinung nach davon, dass der Schöpfer selbst nicht tief genug in das Wesen des Seins eingedrungen sein kann. Hegel hätte Ihm geraten von den Früchten des verbotenen Baumes zu kosten, um sein „Wissen“ auf eine entsprechende Höhe zu bringen und zu erkennen, dass seine eigene Natur, ebenso wie die Natur des Menschen, von ewigen Gesetzen begrenzt wird und machtlos ist irgendetwas im Weltenbau zu verändern.“¹¹⁴

Aus diesem Grund habe sich die existentielle Philosophie Kirkegaards, wie auch die „Philosophie“ Dostoevskijs dazu entschieden, der spekulativen Wahrheit eine geoffenbarte Wahrheit entgegenzusetzen (KEF:24): Die Sünde verberge sich nicht im Werk des Schöpfers, sondern die Sünde sei die Fehlstelle, die Unzulänglichkeit unseres Wissen. So sehe der Mensch auch stets in der Anhäufung von Wissen die einzige Möglichkeit gottgleich zu werden, wie es ihm die Schlange einflüsterte, und sich so vor der Übermacht des grenzenlosen Willens unseres Schöpfers zu schützen. Šestov fragt sich, obwohl ein noch tieferer Fall vorstellbar wäre. So wie Kierkegaard den Glauben als irren Kampf für das Mögliche (in unserem Verständnis das Unmögliche) begreift, so ist für Šestov der Glaube das Unbekannte, eine neue Dimension des Denkens, welche uns den Weg zum Quell aller Möglichkeiten eröffnet, zu einem Gott, der keine Grenzen zwischen Möglichem und Unmöglichem kennt. Šestov gibt zu, dass dies sogar schwer vorstellbar wäre, geschweige denn verwirklicht. Die Sünde liege aber nun einmal einfach nicht in dem von Gottes Händen geschaffenen Sein und daher sei Kirkegaards wahnwitziger Kampf die tatsächlich einzige Möglichkeit, alle Augenscheinlichkeiten zu überwinden, durch den Glauben die unglaubliche Last der Erbsünde abzuschütteln und sich von neuem aufzurichten.

Šestov beschließt seine Ausführungen mit einer Bemerkung, der eine leichte Trauer nicht abzusprechen ist. „Nicht von Ungefähr sagte Kierkegaard: glauben, der Vernunft zum trotz, ist Quälerei. Nicht von Ungefähr sind die Werke Dostoevskijs voll von solch übermenschlicher Anspannung. Deshalb werden Dostoevskij und Kierkegaard so wenig gehört und angehört. Ihre Stimmen waren und bleiben die eines Rufenden in der Wüste.“¹¹⁵

¹¹⁴ „Добро зело“, которым заканчивался каждый день творения, свидетельствует, по нашему разумению, что и сам Творец недостаточно глубоко проник в сущность бытия. Гегель посоветовал бы Ему вкусить от плодов запретного дерева, чтобы вознестись на должную высоту "знания" и постичь, что его природа так же, как и природа человека, ограничена вечными законами и бессильна что-либо изменить в мироздании.“ (KEF:24)

¹¹⁵ „Недаром Киркегард сказал: верить, вопреки разуму, есть мученичество. Недаром сочинения Достоевского полны столь сверхчеловеческого напряжения. Оттого Достоевского и Киркегарда так мало слушают и так мало слышат. Их голоса были и останутся голосами вопиющих в пустыне.“ (KEF:25)

IX. Über Dostoevskijs Überzeugungswandel (*O pereroždenii ubeždenija u Dostoevskogo*)

Ursprünglich hielt Šestov diese erstmals 1937 in der Nr. 2 der Pariser Zeitschrift *Russkije zapiski* gedruckten Ausführungen als Vortrag in französischer Sprache im *Radio Paris*. Heute sind sie Teil der posthum, 1963 zunächst in der autorisierten deutschen Übersetzung von Hans Ruoff, veröffentlichten Aufsatzsammlung *Spekulation und Offenbarung*. Die russischsprachige Ausgabe *Umozrenie i Otkrovenie* erschien ein Jahr später in Paris. Šestov arbeitet hier ungewöhnlich nah an Dostoevskij, zitiert ihn mit regelrechter Wut aus den *Tagebüchern* und lässt zudem Schlüsselfiguren, wie die Brüder Karamazov, beständig und ausgiebig zu Wort kommen. Da es sich bei diesen Ausführungen um den letzten noch zu Lebzeiten veröffentlichten Text handelt, der gezielt und dabei äußerst breit gefächert Dostoevskij thematisiert, soll ihnen ausführliche Beachtung geschenkt werden. Deutlich und ungewöhnlich dicht scheinen durch den manchmal oberflächlichen Plauderton, – schließlich handelte es sich ursprünglich um Gesprächsnotizen, die auf mehr oder weniger unbedarfte Radiozuhörer ausgelegt waren, – jene Fragen und Ideen, die Šestov, nicht nur in Bezug auf Dostoevskij, das ganze Leben lang begleitet hatten.

Zu Beginn bezieht sich Šestov erneut auf die Aussage Michajlovskijs, Dostoevskij wäre ein „grausames Talent“ und fragt sich worin und weshalb diese Grausamkeit in den Schriften Dostoevskijs begründet ist, sei Dostoevskij doch seiner ursprünglichen Natur nach ein guter und liebender Mensch gewesen. In der Antwort auf diese Frage sieht Šestov den „Schlüssel zum Rätsel von Dostoevskijs Schaffen, dem seltsamsten und paradoxesten für die menschliche Phantasie vorstellbaren Schaffen überhaupt¹¹⁶“. Šestov meint weiter, dass Dostoevskij sich seines eigenen Gesinnungswandels durchaus bewusst gewesen sei (vgl. Kapitel I) und sogar fortwährend und einzig und allein über diese Veränderung seiner Persönlichkeit und seiner Überzeugungen nachgedacht, sprich: geschrieben habe, was ihn, d.h. seine Romane für uns gerade so außergewöhnlich interessant mache. Dostoevskij wäre dabei dem Programm des Menschen aus dem Untergrund gefolgt und habe mit zunehmendem Alter immer mutiger und wahrhaftiger über sich selbst gesprochen.

Šestov geht nun auf die bereits ausgeführte Zweiteilung von Dostoevskijs Werk (siehe Kapitel I, hier Seite 52f) und die Gründe dafür ein: „Das, was Dostoevskij „Überzeugungswandel“ nannte, war kein natürlicher, beschaulicher und schmerzloser

¹¹⁶ „Ответить на этот вопрос, значит подобрать ключ к загадке творчества Достоевского - самого странного и парадоксального, какое только могло бы представить себе человеческое воображение.“ (Uio:173)

Prozess, wie es einem außenstehenden Betrachter erscheinen mag. Dostoevskij sah sich gezwungen aus seiner Seele das herauszureißen, was dort organisch und scheinbar auf ewig eingewachsen war.¹¹⁷ Dies könne man aus dem in den *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* angeschlagenen Ton ganz deutlich heraushören. Hier schreie ein Mensch unter der grausamsten Folter. Anders, so Šestov, hätte es gar nicht sein können, schließlich habe Dostoevskij mit vierzig Jahren erkennen müssen, dass alles was er bis dato geschrieben habe, durchzogen sei von falschen Idealen und durch unverzeihliche Lüge hervorgebracht worden war. „Wie kam es und war dem wirklich so, dass Dostoevskij sich ein für allemal von den „armen“ Leuten abwandte, von den „Erniedrigten und Beleidigten“, und es sich zur einzigen Lebensaufgabe machte, die elementarsten Bedürfnisse seines kläglichen Ichs zu befriedigen?“¹¹⁸ War dessen Herz wirklich so hart geworden? Šestov hält diese weit verbreitete Ansicht für falsch und behauptet, dass eigentlich das Gegenteil geschehen sei: „Je länger Dostojewskij lebte und je mehr er über die großen und letzten Geheimnisse des menschlichen Daseins nachdachte, desto leidenschaftlicher und rückhaltsloser setzte er sich mit all seinen ungeheuren Kräften für die „armen Leute“, für die „Erniedrigten und Beleidigten“, für den „geringsten, verschüchterten Menschen“ ein.“^{29a} (SuO:229). Haft und Verbannung hätten Dostoevskij in unmittelbare Nähe zu diesem „menschlichen Abschaum“ gebracht, den er dennoch als seinen Bruder betrachtete und liebte. Šestov führt dafür einige Zitate aus den Tagebüchern und Erzählungen Dostoevskijs an und folgert, das man die Begründung von dessen Überzeugungswandel nicht in einem verstockten Herzen, sondern anderweitig zu suchen habe. Er geht sogar soweit zu sagen, dass alles, was Dostoevskij im Alter an Neuem erfuhr, nur Antworten auf die schon früh gestellten Fragen gewesen seien: Dostoevskij habe nämlich die Ideen und Ideale seiner Jugendzeit unverändert durch das Leben getragen. „Das Herz steht still, wenn man erkennt, dass auch der zutiefst missachtete und geringste Mensch ein Mensch ist und dein Bruder heißt.“ sagte Dostoevskij (s. UiO:181), doch es genüge nicht, diese Tatsache anzuerkennen: „Wozu dieses verteufelte Gut und Böse erkennen, wenn einen dies so teuer zu stehen kommt?“, so ließ er Ivan Karamazov fragen. Dostoevskij fordere Rechenschaft für die Umsetzung der gepriesenen humanen

¹¹⁷ „То, что Достоевский назвал „перерождением убеждений“ - было не естественным, спокойным, безболезненным процессом, как это может показаться стоящему извне наблюдателю. Достоевскому пришлось вырывать из своей души то, что с ней срослось органически и как бы на веки.“ (UiO:174)

¹¹⁸ „Как же случилось и точно ли случилось, что Достоевский раз навсегда отвернулся от „бедных“ людей, от „униженных и оскорбленных“ - и поставил себе единственной жизненной задачей удовлетворение элементарных потребностей своего жалкого я?“ (UiO:175)

^{29a} „Чем дольше жил и чем больше задумывался Достоевский над великими и последними тайнами человеческого существования, тем страстнее и беззаветнее отдавал он себя и все свои огромные силы „бедным людям“, „униженным и оскорбленным“, „последнему, забытому человеку“.“ (ebd.)

Ideen, aber angesichts der immer deutlicher werdenden Ohnmacht, hätte sich diese offensichtlich so „kraft- und nutzlose“ Liebe zur Menschheit zwangsläufig in Hass gegenüber den Menschen verwandeln müssen. Šestov zitiert dazu Kierkegaard: „Hass ist die Liebe, die gescheitert ist.“ Die Erkenntnis dieser schrecklichen Wahrheit habe am Anfang von Dostoevskijs Überzeugungswandel gestanden (vgl. UiO:181). Fortan habe Dostoevskij mit der Frage leben müssen, ob und wie den „Erniedrigten und Beleidigten“ zu helfen wäre und worin eine solche Hilfe bestehen könnte. (Diese letzten Feststellungen, finden sich übrigens in der *Philosophie der Tragödie* schon auf dieselbe Weise dargelegt, vgl. FT:219ff.)

Im diesen Ausführungen folgenden dritten Unterkapitel beschäftigt sich Šestov mit Dostoevskijs Verhältnis zur Heiligen Schrift, dem einzigen Buch, dem einzigen schriftlichen Zeugnis überhaupt, das diesem in den vier Jahren Katorga weit ab von den Geschehnissen der Welt erlaubt war. Šestov unterstreicht, dass Dostoevskijs erzwungene Auseinandersetzung mit der Bibel, welche ihm die Kraft gegeben habe, den Kampf gegen die Widrigkeiten seines neuen Lebens aufzunehmen, gerade zu einer Zeit stattgefunden habe, als man sich im Westen endgültig von diesem Buch „voller überholter und für die Vernunft unzulänglich unzugänglicher Ideen“ abgewandt habe. Vielleicht durch die Umstände gezwungen, sicher aber dennoch aus seiner inneren Überzeugung heraus, habe sich nun Dostoevskij ganz und gar für die Bibel entschieden, d.h. gegen eine „Religion innerhalb der Vernunftgrenzen“, also gegen den Hegelschen Ansatz. „Lange vor den „Brüdern Karamazov“ – bereits in „Verbrechen und Strafe“ – wagt er den ersten, kühnen Versuch, die Bibel und die biblischen Lehren all demjenigen gegenüberzustellen, was dem Westen die in neuerer Zeit gewonnenen Erkenntnisse in ihrer Gesamtheit und allen Lebensbereichen gebracht haben.¹¹⁹“ In diesem Sinne sei auch die Fabel von *Verbrechen und Strafe* zu verstehen: Dostoevskij habe nicht aufzeigen wollen, dass auf jedes Verbrechen auch eine entsprechende Strafe zu folgen habe, er habe Razkolnikov nicht beschuldigen wollen, sondern im Gegenteil für ihn Rechenschaft gefordert.¹²⁰ Er habe in Razkolnikov ein Wesen gesehen, dass, abgeschnitten von allen und jedem, von Gott und den Menschen vergessen, bereits auf der Erde verdammt ist Höllenqualen zu durchleiden. Gerade deshalb, weil er nicht schuldig war, könne Razkolnikov auch bis zum Schluss nicht um Verzeihung,

¹¹⁹ „Задолго до «Братьев Карамазовых» - еще в «Преступлении и наказании» - он делает первую, дерзновенную попытку противопоставить Библию и библейское учение тому, что принесла Западу совокупность добытых новым временем знаний во всех областях жизни.“ (UiO:182)

¹²⁰ *In dieser Hinsicht wäre die weitere Verwendung der im Deutschen ursprünglichen Übersetzung des Titels Schuld und Sühne durchaus vertretbar.*

um Sühne bitten. Er habe ja nur jemanden gebraucht, dem er sich anvertrauen konnte. Diesen jemand habe Razkolnikov in Sonja Marmeladova gefunden und bei ihr die Bibel. Und wie Dostoevskij selbst hätten diese beiden verirrtten und vergessenen Menschen, der Mörder und die Buhlerin (rasputnica), in der Bibel nicht moralische Gebote gesucht und gefunden, sondern sie sahen in ihr das Unterpand neuer Hoffnung, eines neuen Lebens, wo der Gott der Liebe ihnen Gehör schenkt.

Šestov fasst diese Ausführungen zusammen mit Dostoevskijs eigenen Worten aus dem Tagebuch eines Schriftstellers (s. UiO:185u): „ohne eine höhere Idee kann weder ein Einzelmensch noch eine Nation bestehen. Auf Erden aber existiert nur *eine* höhere Idee, und zwar die Idee der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, denn alle übrigen höheren Ideen, durch die der Mensch lebt, gehen nur aus ihr allein hervor.“ In diesen Gedanken zeige sich, so Šestov, der Überzeugungswandel Dostoevskijs: Die Moral allein kann einen Menschen vor der „Willkür der Elemente“ (ebd.) nicht schützen und so muss jede Form von Nächstenliebe, bei dem Bewusstsein, einem scheiternden Nächsten nicht helfen zu können, zwangsläufig in Hass umschlagen. Alle Ideen blieben ohne die eine hohe Idee, die Idee Gottes, die Idee von der Unsterblichkeit der Menschenseele durchsichtig und sie könnten sich ebenso leicht in ihr Gegenteil verwandeln, wie sich die kraftlose Menschenliebe unweigerlich in Menschenhass verwandeln muss (UiO:186).

Auch in anderen Schriften habe Dostoevskij dieses Thema eines unverschuldet und in einsamem Schweigen untergehenden Wesens behandelt und verarbeitet; zum Beispiel in der Beichte des Ippolit im *Idioten* oder der Erzählung *Krotkaja*. Šestov leitet daraus eine neue Frage, ein neues Thema ab: Woher kommt diese grenzenlose Macht des Todes über das Leben. Wie soll man gegen sie ankämpfen und ist ein Kampf überhaupt möglich? Die Antwort Dostoevskijs auf diese Frage findet Šestov in den *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* (einem der, wie Šestov findet, herausragendsten und, seinem dialektischen Aufbau nach, zugleich schwersten Werke Dostoevskijs) und dem *Traum eines lächerlichen Menschen*. Šestov konzentriert sich zunächst darauf, anhand ausführlicher Zitate vor allem aus der letztgenannten Erzählung Dostoevskijs Haltung zu zweien seiner anscheinend unzusammenhängenden Grundthemen herauszuarbeiten: Der Sündenfall und seine Folgen sowie die Allgemeinheit (vsemstvo). Šestov spricht davon, dass sich Dostoevskij die wahren Ansichten zu diesen Themen nicht ausgedacht habe, sie hätten sich ihm vielmehr offenbart, so wie sie sich dem „lächerlichen Menschen“ offenbarten. Als sich ihm aber diese Wahrheit einmal offenbart hatte, konnte Dostoevskij nicht mehr denken und fühlen wie die Allgemeinheit, welche ihm fortan als Träger der Erbsünde erschien und ihre Ideale und

Wahrheiten als falsch und tödlich (vgl. UiO:189). Weiter behauptet Šestov, dass *die Aufzeichnungen aus dem Untergrund* mit all ihren Sarkasmen ein verzweifelter und unglaublich mutiger Versuch seien, all dasjenige aus dem Bewusstsein des gefallen Menschen herauszuholen, was dieser in seiner Umnachtung durch die Sünde, allein durch die Vernunft, als wahr und gut begreift (ebd.). Dostoevskij wolle das gezähmte Gewissen dieser Allgemeinheit, die sich längst mit allem abgefunden hat, was sie nicht ändern kann, aufrütteln: „Solange wir uns in der Macht der Wahrheiten und Ideale der Allgemeinheit befinden, sind wir verdammt zum Grauen des Seins, das zwangsläufig zum Untergang führt. Daher ist die Allgemeinheit unser größter und furchtbarster Feind, gegen den wir uns auf Leben und Tod wehren müssen.¹²¹“ Genau dieser Kampf werde in den *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* dargestellt und alles, was die Allgemeinheit anerkennt, werde von Dostoevskij aufs heftigste bekämpft. Schon im „zwei Mal zwei ist vier“ zeige sich der Tod und diese „Gemeinheit“ fände ebenso wenig Gnade vor Dostoevskij, wie das sich Abfinden des Verstandes mit den Gesetzen einer stummen und gefühllosen Natur (UiO:190).

In dieser kämpferischen Ablehnung des korrumpierten und korrumpierenden Verstandes und der willenslosen Verbeugung vor jeder übermächtigen Kraft, erkannte Šestov eine tiefe geistige Verwandtschaft Dostoevskijs mit Blaise Pascal. Gemeinsam sei beiden das leidende Suchen nach dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs¹²². Genau wie Pascal habe auch Dostoevskij das Vertrauen zu demjenigen verloren, was uns die übermächtige Idee der Wissenschaft, das so genante objektive Wissen, bringt. Dostoevskij habe unsäglich darunter gelitten, dass die Menschen die geoffenbarte Wahrheit gegen die Wahrheit der persönlichen Erkenntnis eintauschten. Wissenschaft und Moral, die wir so gerne als unsere sichersten Bollwerke gegen jede Art von Zweifel und Versuchung betrachten, hätten Dostoevskij lediglich zur Verzweiflung gebracht; zu einer Verzweiflung, welche nur der Gott der heiligen Schrift, – eben jener Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs – beruhigen und bereinigen konnte. In diesem Licht sieht Šestov auch die letzten Werke Dostoevskijs, die in ihrem drängenden Ton dem Buche Hiob kaum nachstünden: *Die Dämonen*, den *Idioten* und die *Brüder Karamazov*. Gerade in den *Dämonen* und in der *Legende vom Großinquisitor* erkennt er den Sinn von Dostoevskijs Überzeugungswandel, der in seinem Wesen dem gleiche, was Pascal als seine „Verwandlung“ bezeichnet hätte (vgl. UiO:192f).

¹²¹ „Пока мы во власти истин и идеалов всемства – мы обречены на все ужасы бытия, неизбежно ведущие к вечной гибели. Оттого всемство – наш величайший и самый страшный враг, с которым нужно бороться не на жизнь а на смерть.“ (UiO:190)

¹²² „Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaak, Dieu de Jacob - Non des philosophes et des savants.“ (So Pascal, zitiert nach UiO:191)

Im folgenden geht Šestov genauer auf einige Figuren (Mitja Karamazov, Stavrogin, Šatov) dieser letzten Romane ein, wobei er aufzuzeigen versucht, dass sich in ihrem Verhalten, in ihren gelebten Fragen, Problemen und Lösungsansätzen im wesentlichen nur Dostoevskijs eigenes seelisches Ringen um den „echten Gott“, um das wahre Erkennen von Gut und Böse widerspiegeln. Die Vernunft, und in ihren Spuren die Wissenschaft, sei dabei keine Hilfe. Im Gegenteil, nie habe sie auch nur im Entferntesten dazu beigetragen, Gut und Böse von einander zu unterscheiden. „Die Wissenschaft schuf gewaltsame Lösungen. Das bedeutet, dass letzten Endes eine seelenlose, vielmehr eine allem gegenüber gleichgültige Kraft, durch die Wissenschaft, die Macht über das Schicksal der Schöpfung und des Menschen gewann.“¹²³ Für Dostoevskij ein unerträglicher Gedanke, vor allem weil er fühlte, dass die Menschen sich damit längst vollständig und mit Freuden abgefunden hätten, so Šestov. Und so wie Dostoevskij erkannt hätte, dass die Wissenschaft alle Lebensbereiche durchdrungen habe, so habe er für sich selbst erkennen müssen, dass er von sich lediglich sagen könne: ich glaube an die Orthodoxie, aber an Gott kann ich nicht glauben (vgl. UiO:193). In dieser Aussage, dass Religion vielleicht noch möglich, ein Gott, d.h. der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, aber unmöglich ist, sieht Šestov eine der stärksten Verführungen, welche die menschliche Seele nur durchleiden könne. Dostoevskij habe bei dem Gedanken daran, dass ein die Welt verschlingendes Ungeheuer auf dem Gottesthron Platz genommen hatte, einen solchen Anfall von auswegloser und unaufhaltsamer Verzweiflung erlitten, wie anscheinend vonnöten für die Geburt großer Erkenntnisse (s. UiO:193f). „Bereits die „Dämonen“ – allein der Name spricht für sich – präsentieren uns mit für uns beinahe unerträglicher Anschaulichkeit, in was sich menschliches Leben, durch Wissen abgetrennt von seinem Schöpfer, verwandelt. Wir ersticken und alle handelnden Personen der „Dämonen“ ersticken in der schweren und aasigen Atmosphäre unsinnig aufgewühlter menschlicher Emotionen.“¹²⁴

Šestov beendet seine Ausführungen mit der Feststellung, dass die Stimme Dostoevskijs weiter anwachse und unerhörte Kraft erlange, so dass manchmal gar das Gefühl aufkomme, man lese einen Psalm Davids (vgl. UiO:196). Als Beispiel zitiert er abschließend eine entsprechende Passage aus den *Brüdern Karamazov*, eine Beschreibung von Alešas gotterfüllter Seele.

¹²³ „Наука давала газрешения кулачние. Это значит, что в последнем счете бездушная, вернее ко всему равнодушная сила получала, через науку, власть над судьбами мироздания и человека.“ (UiO:193)

¹²⁴ „Уже «Бесы» – одно заглавие чего стоит – показывают нас с нетерпимой почти для нас наглядностью, во что превращается человеческая жизнь, оторванная знанием от ее Творца. Мы задыхаемся и все действующие лица «Бесов» задыхаются в тяжелой и смрадной атмосфере бессмысленно взбаломученных человеческих страстей.“ (UiO:194)

X. Athen und Jerusalem

Das „Spätwerk“ *Athen und Jerusalem* enthält eine Sammlung von Aphorismen verschiedener Jahre zu – wie könnte es anders sein – religiösen Aspekten der Philosophie; daher auch der Zusatztitel *Versuch einer religiösen Philosophie*. Einige dieser Aphorismen nehmen durchaus essayistische Ausmaße an. Bestehend aus einem untergliederten Vorwort und vier betitelten Teilen wurde *Athen und Jerusalem* in der vorliegenden Form im Todesjahr Šestovs 1938 in Paris auf Französisch herausgegeben. Erst 1951 folgte eine erste Auflage in russischer Sprache durch die YMCA-PRESS. (Die tatsächliche Entstehungszeit der einzelnen Teile beginnt wohl schon in den späteren 20ern.) Es kann als eines der wichtigsten Werke Šestovs betrachtet werden, gewissermaßen das Vermächtnis seiner späten philosophischen Anschauungen und Grundfragen in großer Komplexität und hoher Dichte. In diesem Zusammenhang enthält es im dritten und vierten Teil einige sehr wesentliche Aussagen zu Dostoevskij, die für das Dostoevskij-Bild Šestovs noch ausnehmend bedeutsam sind. Hierzu zählt etwa die Feststellung, dass Dostoevskij als geistiger Doppelgänger Kierkegaards zu betrachten sei (vgl. AJ:422 und AJ:371/Fußnote¹²⁵). Wenig erstaunlich ist die Tatsache, dass Dostoevskij getreu dem Inhalt des Buches fast ausschließlich im Kontext folgender Grundprobleme zu finden ist: Erkenntnistheorie (Platon, Aristoteles), Verstandesansatz (Pascal, Kant), sowie Wahrheitsfindung und Glaube (Luther, Kierkegaard, Nietzsche).

Der vierte Teil *Von der zweiten Dimension des Denkens (Kampf und Besinnung)* war bereits 1930 in der Nr. 43 der *Sovremennye Zapiski* erschienen. Nicht nur zeitlich betrachtet bildet er eine Art Vorstadium zum dritten Teil und wird diesem daher in der Besprechung vorgezogen. Dostoevskij taucht hier zwar wiederholt, aber nur in zweierlei Beziehung auf: Zum einen spricht sich Šestov mit Dostoevskij gegen die Idee der Allgemeinheit und gegen Solov'ev aus (vgl. Kap. 42 und 53). Worin bestünde der hauptsächliche Gegensatz zwischen dem „Denken“ Dostoevskijs einerseits und dem Denken jener Schule, die einen Solov'ev hervorbrachte? Während Dostoevskij vor der Allgemeinheit geflohen sei um zu sich zu kommen, wäre Solov'ev – ganz das Gegenteil – von sich fort zur Allgemeinheit gelaufen, da er in dem Menschen als lebendes Wesen, als empirische Persönlichkeit, das größte Hindernis

¹²⁵ „Киркегарда можно назвать без преувеличения духовным двойником Достоевского. Если в своих предыдущих работах, говоря о Достоевском, я не называл Киркегарда, то только потому, что не знал его: я познакомился с его сочинениями только в самые последние годы.“ Da mir das Buch *Athen und Jerusalem* in russischer Sprache gedruckt nicht zugänglich war, erfolgen hier und im weiteren alle Zitate von: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/shestov/shest17.htm>

auf dem Weg zur Wahrheit sah. Dostoevskij aber habe gewusst, dass sich die Wahrheit einzig und allein einer solchen empirischen, eigenständigen Persönlichkeit offenbaren könne und werde (s. z.B. AJ:491).

Zum anderen lassen sich einmal mehr Šestovs Gedankengänge zu Dostoevskijs zweigeteilter Persönlichkeit nachvollziehen. Es finden sich nämlich im vierten Teil dazu zwei fast identische Aphorismen. Einmal die Nummer 28 Von den Quellen der „Weltanschauung“ und eine weitere, z. T. (Eingang und Schluss) wortgetreue, im Mittelteil überholte, dichtere und ausdrucksvollere Variante des Textes unter dem Titel *Vybor* (LXIV, fehlt in der deutschen Übersetzung). Nietzsche, so meint Šestov da, habe sich aller Wahrscheinlichkeit deshalb vom zeitgenössischen Christentum losgesagt, weil dieses, wie Spinoza, in der Vernunft eine große göttliche Gabe sah und den Sündenfall nach griechischem Vorbild interpretierte. Das gleiche möchte Šestov von Dostoevskij behaupten, aber da würde ihm wohl keiner Glauben schenken. Schließlich sei ja alle Welt der Meinung, Dostoevskij habe alles in allem eigentlich nur ein paar dutzend Seiten zu Papier gebracht: die über den Starec Zosima und Aleša und das Bisschen im Tagebuch, wo er mit seinen Worten die slavophilen Ideen beschreibt. Dagegen seien die *Aufzeichnungen aus dem Untergrund*, der *Traum des lächerlichen Menschen*, *Krotkaja* und überhaupt neun Zehntel dessen, was so in einer Dostoevskijschen Gesamtausgabe zu finden sei, gar nicht von ihm niedergeschrieben worden, sondern von einem „Herrn mit retrograder Physiognomie“; und auch das lediglich zu dem Zweck, dass Dostoevskij diesen dann entsprechend verunglimpfen könne (ebd.).

Im dritten Teil *Über die Philosophie des Mittelalters*, der mit dem Motto *Concupiscentia irresistibilis – Unbezwingbares Streben* überzeichnet ist, führt Lev Šestov Dostoevskij zum Thema „Sinn, Zweck und Folgen des in uns lebenden Wissensdurstes“ (vgl. AJ:362ff) an. Mit annähernd denselben Worten, ob der zeitgleichen Entstehung weiter nicht verwunderlich, beschreibt er einen bereits in Kapitel VIII (vgl. S.102) und im vorangegangenen Kapitel schon ausführlich zur Sprache gekommenen Gegenstand: Dostoevskijs Kampf gegen die steinerne Mauer wissenschaftlicher Gebote. Šestov argumentiert entlang den aus Kapitel VI (vgl. S.88f) bekannten Linien: Obwohl Dostoevskij, was Philosophie und Theologie betreffe, kein besonders gebildeter oder belesener Mann gewesen sei, habe ihm das alleinige Studium der Bibel während der vier Jahre seiner Verbannung gerade durch das erzwungene Zusammenleben mit dem „Abschaum der Gesellschaft“ wesentliches eröffnet. Es sei in ihm eine buchstäblich Pascalsche Verachtung, ja Hass, gegenüber „rationellen Argumenten“ gewachsen und in den Selbstevidenzen des Denkens habe er fortan geistigen Verfall erkannt. Šestov findet seine Argumente dafür

natürlich erneut in Dostoevskijs *Aufzeichnungen aus dem Untergrund*, wo die beruhigende Mystik der Unmöglichkeit und das Götzenhafte der Mauer angeprangert wurden. Der Untergrundmensch wehrt sich blind, bemerkt die Unumstößlichkeit der Mauer, aber anerkennt sie nicht. Er beachtet die Gesetze der Natur und Arithmetik nicht, weil sie ihm aus unerfindlichen Gründen einfach nicht gefallen, und dass, obwohl er genau weiß, dass dies der Natur mit ihren Gesetzen wiederum gleichgültig ist. Es begeistert Šestov, dass gerade ein „indoctus“ wie Dostoevskij so klar und deutlich das Grundproblem der metaphysischen Erkenntnistheorie erkennen und formulieren konnte, denn Dostoevskijs klarsichtige und unverfälschte Darlegung stelle ähnliche Versuche in der Geschichte, etwa die Spinozas oder Kants, weit in den Schatten. „Dostojewskij wirft ein Problem auf, welches das Grundproblem der Kritik der reinen Vernunft zu sein hat und welchem Kant, nach dem Beispiel seiner Vorgänger, ausgewichen ist: die Frage nach der Beweiskraft der Beweise, nach der Quelle der zwingenden Kraft der selbstevidenten Wahrheiten. Woher ist der Zwang gekommen?“¹²⁶ (AJ:364) Dostoevskij habe gespürt, dass gerade an jenem Punkt die „Kritik“ ansetzen müsse, an welchem, angefangen bei den Griechen, alle Philosophen klein beigeben hätten: bei den selbstevidenten Wahrheiten – dem Ende des Lebens und Beginn des Todes. Die Heilige Schrift habe ihn gelehrt: Nicht Gott ist es, der uns einschränkt, sondern die Wand des $2 \times 2 = 4$ tut es, und sie beschränkt nicht nur uns, sondern auch den Schöpfer (ebd.). (Šestov schließt, dass gerade in dieser Tatsache der Grund für die paradoxe Erscheinung der Inquisition im Christentum des Mittelalters zu finden sei. Wenn die geoffenbarte Wahrheit mit den gleichen Mitteln verteidigt werden müsse wie jene durch wissenschaftliche Vernunft erlangte Wahrheit, käme man ohne Folter nicht aus.)

Kehren wir noch einmal zum Untergrundhelden zurück, der fordert, nach seinem unvernünftigen Willen leben zu dürfen und diese Laune zudem garantiert wissen will. Hinter diesem Bekenntnis, welches uns aufgrund unserer völlig der Verstandeserkenntnis verpflichteten Erziehung mehr als paradox erscheinen müsse, könne man Dostoevskijs lebenslang ausgetragenen Bestreben erkennen, den gefallen Menschen in sich zu überwinden, die durch das Essen der verbotenen Frucht vom Baum der Erkenntnis erlangte Schuld des Wissens auszumerzen. Dostoevskij habe sich vor den zwei größten Versuchungen („Und ihr werdet wie Gott, erkennend Gut und Böse!“ „Das alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest.“) retten wollen, indem er sich seiner zweiten

¹²⁶ „Достоевский поднимает вопрос, который должен быть основным вопросом критики чистого разума и от которого Кант, по примеру своих предшественников, уклонился: о доказательной силе доказательств, об источнике принудительности самоочевидных истин. Откуда пришло принуждение?“

Natur, der zweiten Natur eines jeden Menschen, widersetzte, und zwar der mit jenem Apfel eingepflanzten Angst vor der grenzenlosen und unüberwindlichen, völlig unbeschränkten Allmacht Gottes (s. AJ:369). Geblendet von den Worten der Schlange habe unser Stammvater die Freiheit, die sein Verhältnis zum Schöpfer bestimmte, eingetauscht gegen Abhängigkeit von seelenlosen, gleichgültigen und unpersönlichen Wahrheiten. In diesem Sinne habe Dostoevskij mit der Forderung, ihm seine unvernünftige Laune zu garantieren, gleichzeitig sein freiheitliches Verhältnis zu Gott eingeklagt (s. AJ:389f). Šestov findet, dass die Besessenheit und Zügellosigkeit in Dostoevskijs Reden, wenn er über Augenscheinlichkeiten und ewige Wahrheit spricht, aussagekräftiges Zeugnis davon ablegen, wie tief dieser innerlich eine untrennbare Verbindung zwischen der Erkenntnis und dem in der Welt herrschenden Bösen empfand, ganz so wie es im Buch der Bücher geschrieben steht: solange und insofern die Wahrheit mit Erkenntnis verbunden ist, wird das Böse dem Sein als solchem innewohnen (AJ:369f) und wir sind diesem Faktum ausweglos unterworfen.

2.3.2. Lev Šestovs Dostoevskij-Bild

Das hier ausgewählte Forschungsmaterial beinhaltet also die „ertragreichsten“ Schriften Lev Šestovs in Bezug auf Dostoevskij, ferner seine, in philosophischer Hinsicht ergiebigeren „Hauptwerke“. Es schien zu Beginn wichtig, mit der Auswahl der Texte Šestovs Lebensspanne zu umfassen und dabei wesentlichen Entwicklungsstufen Raum zu geben. Überraschend war dann zum einen die Feststellung, dass wir bereits in der *Philosophie der Tragödie* von 1903 die meisten aller Dostoevskij-Themen entdecken, welche Lev Šestov dann bis zum Tode im Laufe der folgenden 35 Jahre beschäftigen sollten, und zum anderen die Tatsache, dass diese Themen sich auf eine so geringe Anzahl von Leitgedanken reduzieren lassen. Die erkennbare Fülle besteht ganz offensichtlich nicht in den Themen an sich, sondern in den beständig wechselnden Blickwinkeln und den dementsprechend mannigfaltig beleuchteten Aspekten. Zudem verwirrend wirkt auch, dass die einzelnen Gedankenstränge außerordentlich eng miteinander verflochten und verknotet sind, sich durchkreuzen und überdecken. Folgende übergreifende Punkte könnten als große Konstanten festgehalten werden: Dostoevskij als außergewöhnlicher Schriftsteller, Dostoevskij als gebrochener Untergrundmensch, Dostoevskij in seiner Rolle als Prophet und Lehrer, Dostoevskij in seinem Verhältnis zu anderen. Diese Punkte ließen sich schließlich und endlich unter einer einzigen Idee zusammenfassen: Dostoevskij in der Welt der Tragödie,

zerrissen zwischen Vernunft und Glauben. Versuchen wir dennoch, die einzelnen Spielfelder einmal zusammenfassend abzustecken.

Beginnen wir mit Lev Šestovs Bild von Dostoevskij als einem Schriftsteller, der mehr sah als andere, weil er seine Seele völlig selbstlos den letzten Geheimnissen des menschlichen Daseins widmete. Ausführlich und stetig setzt sich Šestov am Beispiel Dostoevskijs mit der Frage auseinander, was einen Schriftsteller ausmacht und worin dessen Aufgabe besteht. Um erfolgreich zu sein, muss dieser wie ein Gladiator mit hoher innerer Beteiligung sein Herzblut für den Cesar – den Leser – vergießen. Er soll sich zugleich als nützlich, brauchbar und interessant beweisen, obendrein unterhaltsam zeigen. Dabei ist ein Schriftsteller so manches Mal gezwungen sich zu verstellen und darf nicht allzu offen mit der Wahrheit umgehen; manches bleibt eben besser ungesagt. Soll der Schriftsteller nun zum eigenen Vergnügen schreiben oder zum Vergnügen des Publikums? Für Šestov steht jedenfalls fest, dass alles, was uns Dostoevskij wirklich mitteilen wollte, er in seinen Romanen auch zum Ausdruck gebracht hat. Dank eben dieser Romane wird Dostoevskij zum unerschöpflichen Thema. Für Šestov ist Dostoevskij der größte russische Romantiker, derjenige, welcher am höchsten über den Sternen flog und am offenherzigsten träumte (FT:202). Mit ihm als Schriftsteller zeigt sich der Einfluss Russlands auf Europa und wird die geistige Abhängigkeit, die innerliche Verbeugung der Russen vor dem Westen, als unbegründet widerlegt und ein neues Kräfteverhältnis definiert. Šestov geht so weit zu behaupten, dass jeder russische Schriftsteller am besten in seinem Verhältnis zu Dostoevskij und Tolstoj zu verstehen sei.

So sehr Šestov auch Dostoevskijs äußeren Weg lobt, so sehr kämpft er in allen Bereichen mit dessen zwiespältigem Inneren. Dostoevskijs Abhängigkeit vom Lob und Wohlwollen seiner Mitmenschen, seine Angst vor dem eigenen Mut und der Zerstörungskraft seiner klarsichtigen Erkenntnisse, gewährleisten in Šestovs Augen so manchen Sieg der Dummheit über den Verstand. Nicht immer im Leben und Denken reichten Dostoevskijs Kräfte für ein fortgesetztes Angehen gegen die Wand der Notwendigkeit und er war gezwungen, am Vorabend der Wahrheit zu leben. Šestovs Ansicht, man dürfe sich, trotz aller schatzgräberisch gewinnbringender Erfolge, diesen gefährlichen Hexenmeister auf keinen Fall zum Führer wählen, bringt uns zum nächsten Aspekt von seinem Dostoevskij-Bild, zu Dostoevskij in seiner Rolle als Lehrer und Prophet.

Woher kam Dostoevskijs Wunsch seine Zeitgenossen zu belehren, woher seine Freude am Predigen und Wahrsagen, was begründete seine farbige Zukunftsmalerei? Warum war er so versessen auf den Status „genialer Lehrer und wahrer Prophet“? Schließlich habe

Dostoevskij doch genau gewusst, dass er damit weder sich noch seinen Mitmenschen eine Hilfe war. Šestov meint, die Antwort liege auch hier in Dostoevskijs innerer Zerrissenheit. War Dostoevskij allein mit sich, stritt er gegen die Macht der Notwendigkeit um seine persönliche Freiheit, kam er aber unter Leute, wurden ihm die eigenen Erkenntnisse zur Last und er wollte sich unter ihnen unbedingt als Persönlichkeit hervortun, wollte nichts anderes sein, als ein beachtetes und geachtetes Mitglied der Gesellschaft. So überzeugte Dostoevskij seine Mitmenschen mit ohrenbetäubendem Schreien so gekonnt von seinen Fähigkeiten und der Brauchbarkeit seiner metaphysischen Ideen, dass ihn sogar Vl. Solov'ev tatsächlich für einen wahren Propheten Gottes hielt. Dostoevskijs Wunsch, seinen Nächsten zu belehren und zu bessern, so glaubt Šestov, sei aus dem rein menschlichen Verlangen nach Trost und Erholung entstanden, wofür man ihn angesichts seiner Lebensumstände nicht verurteilen dürfe. Tadelnswert sei allein die Tatsache, dass eben nicht selten sogar Dostoevskijs klügste Leser diese Schwäche als seine Stärke auslegten. Wichtig bleibt, dass, so richtig und notwendig Anerkennung für Dostoevskij war, er sich ob seiner Scharfsicht doch niemals selbst für einen Propheten gehalten hat. Er erfüllte mit seiner Scharade lediglich die an ihn gestellten Erwartungen. Šestov unterscheidet deshalb bei Dostoevskij zwei Arten von Prophetie.

Zum einen wären da die offensichtlich aus Langeweile und Leere geborenen Aussagen betreffend Politik, Russland, Orthodoxie, etc., wobei Dostoevskij, ohne groß Schaden anzurichten, eine aufgesetzte und rein platonische Rolle gespielt habe. Wir sehen in Šestovs Schriften stets eine klare Absage an die politische Seite Dostoevskijs; denn, so lautet das Urteil, würden wir diese ernst nehmen, könnten wir ihn nicht mehr lesen. (Überhaupt betrachtete Lev Šestov historische oder politische Tätigkeit jedweder Art, schlicht und ergreifend als öffentliche Zurschaustellung menschlicher Dummheit.) So ist seiner Meinung nach, Dostoevskijs Werk im Wesentlichen auch losgelöst von Russland zu betrachten und zu verstehen, eben universales, unpolitisches Gedankengut. Das Verlangen, Dostoevskij zu erklären oder erklärt zu bekommen, sei gleichzusetzen mit dem Verlangen, die Welt und die Menschen zu verstehen und die großen Zusammenhänge des Lebens zu durchschauen. Ganz anders wertet Šestov dagegen die durch Leid und Mitleid gewonnenen Erkenntnisse Dostoevskijs. Hier spricht er ihm echten Durchblick nicht ab, sieht die schwierigsten und schwerwiegendsten Fragen der Menschheit tiefgreifender als irgendwo sonst beschrieben. Er meint sogar, dass für jeden, der Dostoevskijs Offenbarungen anerkenne, die gesamte Philosophie einen anderen Aufbau erhalte (NVI:88).

Wenden wir uns als drittem Aspekt dem wiederholt angesprochenem und nachvollzogenem Überzeugungswandel Dostoevskijs zu. Šestov betrachtet ihn als folgenschweres Ereignis, welches Dostoevskijs Leben und Gesamtwerk in zwei Abschnitte trennt. Šestov vertritt dabei den Standpunkt, dass gerade so, wie Dostoevskij die zweifache Sehfähigkeit aufgezwungen wurde, eine andere Wahrheit hauptsächlich durch äußeres Zutun erkennbar werde. Egal wie trickreich der Mensch sich auch vor seinem eigenen dunklen Ich in Sicherheit zu bringen gedenkt, die Wahrheit holt ihn doch allezeit ein. Am Anfang des Überzeugungswandels stand Dostoevskijs schreckliche Erkenntnis von Scheitern und Ohnmacht, woraufhin er sich unter Folterqualen die Idee der Bruderliebe aus der Seele riss. Über all die Jahre von Šestovs Auseinandersetzung mit Dostoevskij, im weitesten Sinne, ist das Motiv der hilflosen Liebe zu den Mitmenschen, welche sich zwangsläufig in ohnmächtigen Hass verwandeln muss, eine ungebrochene Konstante, für das er erst ganz zum Schluss in der grenzenlosen und bedingungslosen Gottesliebe eine Lösung, oder wenigstens einen Lösungsansatz finden konnte. So wichtig ihm das Problem und der Prozess dieses Überzeugungswandels waren, so wichtig ist ihm auch der Beweggrund der Liebe, die in seinem Denken unterzugehen scheint und vielleicht doch nichts anderes ist, als die ewig ausgesparte Leerstelle über Šestovs größtem Lebensrätsel überhaupt. Letzten Endes beschränkt Šestov die Geschichte von Dostoevskijs Überzeugungswandel in ihren groben Zügen auf den Versuch, den Untergrundmenschen mit seinen Rechten zu rehabilitieren (FT:235), was uns zum nächsten Themenbereich führt.

Šestov betrachtet den Untergrundmenschen als Symbol und Modell für Dostoevskijs innerlich und äußerlich so zerrissenes Leben, für das Gefühl der Andersartigkeit und des Herausfallens aus der Allgemeinheit. Die paradoxe Forderung des Untergrundhelden, nach seinem eigenem unvernünftigen Willen leben zu wollen, bringe Dostoevskijs lebenslang gehegten Wunsch zum Ausdruck, die Schuld des Wissens, den Sündenfall, zu tilgen und erneut ein freiheitliches Verhältnis zu Gott in seiner Allmacht zu finden, zurückzukehren zu einem *grundlosen* Glauben ohne Garantie, jenseits der reinen Vernunft und des logischen Verstandes. Die *Aufzeichnungen aus dem Untergrund*, mitsamt all den daraus hervorgegangenen Romanen, werden zur wahren „Kritik der reinen Vernunft“, der Untergrundheld zu jenem bissigen Kritiker, welcher Dostoevskij selbst nicht sein kann und darf. Šestov meint, weil Dostoevskij sein Innerstes verstecken musste um sein Leben zu schützen, äußere er sich durch seine Helden. So sieht er Dostoevskij als eine Art multipler Persönlichkeit; genauer gesagt, jede seiner Figuren ist Ausdruck von Dostoevskijs Facettenreichtum. Šestovs besonderes Anliegen bestand darin, den – seiner Meinung nach –

echten Dostoevskij zu finden, wofür er dessen Farbspektrum gewissermaßen zu hellen und dunklen Tönen vereinfachte. Die „hellen“ Farben erkennt Šestov in all jenen Helden, die Dostoevskij zu Berühmtheit und Ansehen verhalfen: Aleša Karamazov, der Starec Zosima, Fürst Myškin und Raskol'nikov, um nur die allerwichtigsten zu nennen. Durch sie spricht, laut Šestov, ein unsagbar müder und ängstlicher Dostoevskij: müde von der Welt wie sie ihm die Bürde der zweiten Augen auferlegt, müde vom aufreibenden Leben in Verbannung und Untergrund, ein schwächerer Dostoevskij, der klein bei gibt vor den furchtbaren Wahrheiten des Alltags, der vor der Allgemeinheit auf die Knie fällt und, gänzlich in ihrem Sinne, Moral und Anstand predigt; ein Mensch, der seine Menschlichkeit vergisst, dem Krieg huldigt und nationale Ideen, wie das Slavophilentum, als höchste Wahrheit preist. Auf der „dunklen“ Seite dagegen steht in all seinen Varianten der in den Untergrund verbannte Sträfling, der alle Schrecknisse und Tiefen des Lebens durchlebt hat, der vorlaut und aufmüpfig für das Absurde kämpft und gegen die Gesetze von Moral und Vernunft, der durch das Geschenk des Todesengels eine andere Sicht der Dinge erlangt hat und ganz und gar in seinem hart erkämpften Glauben lebt.

Es wird deutlich, dass für Šestov nur die Stimme dieses untergründigen Dostoevskij auch dessen wahre Stimme ist. Er hört sie in Dostoevskijs „Abwegen“ und erkennt sie geeint in jenen Helden, die aller Vernunft zum trotz handeln, aufschreien gegen die Allgemeinheit und all ihre Gesetze, schwach und krank an Körper und arm an Geiste sind. Die, obschon sie ungebildet ein armseliges Leben voller Sünde und Demütigung fristen müssen, letzten Endes dennoch im Vorteil sind, denn nur sie werden durch ihr schweres Los zu einem wahren Verständnis von Gott gelangen. Leuchtendes Beispiel für solche Helden ist eben der Mensch aus dem Untergrund, der die Illusion eines momentan glücklichen Weltaufbaus ablehnt und bis zum bitteren Ende gegen die Mauer ankämpft, der uns zeigt, dass das Glück des Einzelnen wichtiger ist als der Erhalt der ganzen Welt. Helden dieser Art erkennt Šestov genauso in Ippolit aus dem *Idioten*, der gegen die grausame Ausnahmslosigkeit der Naturgesetzte ankämpft, im „Hauptheld“ der *Dämonen*, Kirillov, der den Tod besiegen will und die absolute Freiheit fordert, in Marmeladov aus *Verbrechen und Strafe*, der den Weg zu Gott findet, als ihm der Weg in die Allgemeinheit verwehrt wird. Und so wie auch aus Ivan Karamazov, welcher gegen einen Gott angeht, der Kindsmord zulässt nur um den Erwachsenen die illusorische Wahlfreiheit über Gut und Böse zu lassen, und Dmitrij Karamazov, welchem am Ende nichts bleibt als die Hoffnung auf einen gerechten Gott, der wahre Dostoevskij spricht, so versteckt er sich gleichermaßen zwischen den Seiten seines Tagebuches, etwa in Erzählungen wie *Krotkaja* und dem *Traum eines lächerlichen*

Menschen mit ihrer Auffassung des Sündenfalls. Šestov vergleicht all diese von solcher erhebende Begeisterung durchdrungenen Erzählungen mit funkelnden Diamanten in Dostoevskijs künstlerischer Krone (NVI:74).

Šestov zufolge, liefern die *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* den Stoff für alle Folgewerke Dostoevskijs, so dass die großen Romane sozusagen eine riesige Kommentarsammlung darstellen. Ihr stetes Motiv – Variationen zum Thema „natürliches und übernatürliches Sehen“ – spiegelt für ihn Dostoevskijs persönlichen Lebenskampf. Einerseits die Unfähigkeit und Ohnmacht, die Welt nach den neuen und eigenen Vorstellungen zu verändern, andererseits auch die Angst vor den Folgen solcher Bestrebungen und der effektiven Bedeutung seiner Einsichten. Wie wir gesehen haben, vermutet Šestov, dass allein die Tatsache, dass sich Dostoevskij so oft von seinen übernatürlichen Erkenntnissen abwandte, den Leser mit seinen Werken aussöhnt. Eine Referenz, die sowohl das Seelenthema als auch die Frage nach den wahren Helden Dostoevskijs und ihrer Ablehnung durch den Leser betrifft, findet sich auch in einem Aufsatz Šestovs zur Philosophie von Vladimir Solov'ev: „Solov'ev aber „vergab“ Dostoevskij den Untergrundmenschen wegen des Starec Zosima, augenscheinlich nicht bemerkend, dass der wahre Heilige der ewig irrlichternde Mensch aus dem Untergrund ist, und der Starec Zosima nur ein gekünsteltes Abbild; blaue Augen, ein gewissenhaft gekämmter Bart und ein goldenes Reiflein um den Kopf.“¹²⁷

Im Zusammenhang mit Solov'ev, und das bringt uns zum Themenbereich Dostoevskij und die anderen, wäre nochmals hinzuweisen auf die Idee der von Dostoevskij angeregten „Schule“: eine Schule von Menschen des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, eine Schule welche all ihre Kräfte darauf anlegt, Tolstoj von seinem rechtmäßigen Platz zu vertreiben. Wir haben schon gesehen, dass Lev Šestov Dostoevskij den Lehrer nicht abnahm, und können so, durch seine Kritik bestätigt, ebenfalls davon ausgehen, dass er sich selbst dieser „Schule“ nicht zurechnete. Gewiss, Dostoevskij ist eine ganz besondere Gestalt in Šestovs Leben und eine seiner wichtigsten Kraftquellen. Als Schriftsteller, nicht als Lehrer, boten ihm Dostoevskij gleichermaßen wie Tolstoj (und natürlich auch andere) reichhaltiges Lehrmaterial aus der Schule des Lebens. Womit wir schließlich doch noch den zwangsläufigen Punkt jeder wie auch immer gearteten Literaturbetrachtung berühren, dass dort wo Dostoevskij ist, Tolstoj nicht weit sein kann.

¹²⁷ „Но Соловьев “прощал” Достоевскому подпольного человека за старца Зосиму, не замечая, по-видимому, что настоящий святой - это вечно мятущийся человек из подполья и что старец Зосима – только обыкновенный лубок; голубые глаза, тщательно расчесанная борода и золотое колечко вокруг головы.” (UiO:66)

Auch mit vielen anderen Persönlichkeiten, gleich ob historisch oder erdacht, setzt Šestov Dostoevskij auf verschiedenste Weise in Verbindung, wobei Martin Luther, Blaise Pascal, Friedrich Nietzsche und Søren Kierkegaard als die vielleicht wichtigsten gelten können, wenigstens unter den historischen. Besonders Nietzsche und Kierkegaard bezeichnet Šestov gerne als Dostoevskijs Doppelgänger oder Brüder im Geiste, als gleichgesinnte Weggefährten und verbündete Kampfgenossen. Beispielsweise hätte Dostoevskij seinen „Willen zur Macht“ ebenso lautstark verkündet wie Nietzsche. In diesen Worten liege auch für Dostoevskij der Sinn all seines Suchens, hoffte er doch, Macht über das alles vernichtende Argument der hilflosen Liebe zu gewinnen (FT:219).

Kommen wir noch ein letztes Mal auf Vladimir Solov'ev zurück. Šestov spricht ihm jede Gemeinsamkeit mit Dostoevskij ab und wirft ihm nicht nur völliges Desinteresse gegenüber dem *echten* Dostoevskij vor: „... das russische philosophische Denken, in seiner ganzen Tiefe und Eigenheit, fand seinen Ausdruck gerade in der schönen Literatur. Niemand in Russland dachte so frei und mächtig wie Puškin, Lermontov, Gogol', T'utčev, Dostoevskij, Tolstoj ... und sogar Čechov [...]. Aber Solov'ev betrachtete sie überhaupt nicht. Mehr noch, er tat alles was konnte, um das lebendige und originelle russische Denken zu löschen. Wenn bei uns die glühendsten Verehrer Dostoevskijs bis heute bei ihm nur die alten slavophilen Gemeinplätze suchen und schätzen – dann legte, ohne Zweifel, den Grundstein dazu Solov'ev. Sein Beispiel verseuchte und verführte alle, die nach ihm kamen. Mit vereinten Kräften drängten die russischen „Denker“ Dostoevskij vom russischen Leser weg.“¹²⁸ Diese Aussage, ganz egal ob in ihrer Härte gerechtfertigt, legt einen eklatant wichtigen Zug von Šestovs Dostoevskij-Bild offen. Er will Dostoevskij, die russische Literatur überhaupt, befreien aus den „überlieferten“ Denk- und Interpretationsstrukturen, will darin zu ganz neuen Erkenntnissen gelangen und wenn, durch Selbstverschulden irren. Er sah sich gezwungen alles und jeden aus dem Weg zu räumen, was ihm als Leser eine unmittelbare, persönliche Begegnung mit dem Schriftsteller Dostoevskij versperrte. Wie wir gesehen haben, stellt sich Šestov wiederholt die Frage, wo in seinen Werken sich der eigentliche Dostoevskij äußert? Wo versteckt er sich hinter anerkannten und gebilligten

¹²⁸ „... русская философская мысль, такая глубокая и такая своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе. Никто в России так свободно и властно не думал, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тютчев, Достоевский, Толстой ... и даже Чехов [...]. Но Соловьев на них совсем и не глядел. Больше того, он все, что мог, сделал, чтоб погасить живую и оригинальную русскую мысль. Если у нас до сих пор даже самые горячие поклонники Достоевского находят у него и ценят только старые славянофильские общие места – то, без сомнения, начало этому положил Соловьев. Его пример заразил и соблазнил всех, кто пришел после него. Дружными усилиями русские “мыслители” оттеснили Достоевского от русского читателя.“ (Aus: *Религиозная философия Вл. Соловьева*, Vortrag vom 26. September 1927, UiO:35)

Haltungen, um nicht der Abnormalität beschuldigt und des Irrsinns bezichtigt zu werden, und wo manifestiert sich sein maskiertes Inneres? Wir dagegen müssen uns auch die Frage stellen, wann spricht ein vermutlicher Dostoevskij und wann spricht ganz allein Lev Šestov? Und wo in dem Ganzen bin ich, der Leser?

Wenden wir uns als vorletztem Themenbereich einem der Grundanliegen Šestovs und einem seiner nicht nur in Bezug auf Dostoevskij wesentlichsten Forschungsgebiete zu: Vernunft und Glauben. Wie soll ich mich gegenüber den Werten und Gesetzen der Wissenschaft verhalten? Was verlangt von mir der Glaube und welche Rolle spielt er im Erkenntnisprozess? In *Sola Fide* sehen wir ein einziges großes Zeugnis von Šestovs persönlichem Kampf um einen unvernünftigen und bodenlosen Glauben, einem Glauben, der keine Grenzen kennt, der voller Verzagttheit und Angst, zur gleichen Zeit aber auch voller Sehnsucht und Hoffnung ist; ein Glaube, der es unmöglich macht, mit der Gegenwart zufrieden zu sein, und der die Zukunft im Dunkeln verborgen hält. Trotz aller Bereitschaft scheint Šestov der Weg vom Vertrauen in den eigenen Verstand und die Gesetze der Vernunft hin zu einem kompromisslosen Glauben an einen allmächtigen Gott (beinahe) unmöglich. Die *Apotheose der Bodenlosigkeit, Athen und Jerusalem, Auf Hiobs Waage*, eigentlich fast alle Werke Šestovs, beschreiben diesen Weg und jedes Mal werden alle Divergenzen auf jenen einen einzigen Gegensatz zusammengeführt: Bibel versus Geistesphilosophie, Glaube versus Vernunft. Was konkret Dostoevskij betrifft, sieht Šestov diese Zweiseitigkeit in dessen Kampf gegen die Mauer der Vernunft, gegen die Allmacht der Wissenschaft und die spekulative Erkenntnistheorie, gegen die Allgemeinheit (vsemstvo) als Ausgang der Lüge von einer gleichen Wahrheit für alle, in all seiner Auseinandersetzung mit Moral, Verantwortung und Schuld, in Dostoevskijs widerspruchsvoller Beziehung zur Bibel und zu Religion.

Folgte Dostoevskij seinem Verstand, schien ihm die Bibel ein Buch unter Büchern, in seinen dunklen Zeiten dagegen Unterpfand neuen Lebens. Mal wollte er sich aus der unbefriedigenden Macht des Verstandes befreien, rang um wahres Erkennen von Gut und Böse, um den „echten Gott“, mal suchte er die Vernunft, lehnte dann das Evangelium als Erkenntnisquelle ab und wollte keinen göttlichen Ursprung annehmen. Nichtsdestotrotz begreift Šestov Dostoevskij als Kommentator zur Bibel, da dieser sich aus seinem Innersten heraus den ewigen Rätseln des Menschen zu nähern versuchte. Als Beispiel dafür steht sein Verhältnis zur Erbsünde, wie im *Traum des lächerlichen Menschen* dargelegt. Šestov sieht in keiner zeitgenössischen Erkenntnistheorie die Frage über das Wesen und den Sinn wissenschaftlichen Wissens derart scharf und tief formuliert und stellt wiederholt die

Behauptung auf, Dostoevskij gesamtes innerliches Ringen habe allein dem großen Geheimnis des Sündenfalls gegolten. Die *Brüder Karamazov* – voll von „kolossalem Durst und unstillbarer Sehnsucht“ nach „dem irgendwie anderen“ – bezeichnet er als den letzten großen Versuch Dostoevskijs sich diesem ewigen Rätsel zu nähern. Šestov sieht in dieser Sehnsucht den Grund für die fortwährenden Widersprüche in all den darin aufgeworfenen furchterregenden Fragen und ausweichenden Antworten. So läuft die ganze Angelegenheit für Šestov schließlich und endlich eben darauf hinaus, dass Dostoevskij trotz aller Bemühungen von sich lediglich behaupten konnte: ich glaube an die Orthodoxie, aber an Gott kann ich nicht glauben. In dieser Aussage, dass Religion vielleicht noch möglich, ein Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs aber unmöglich ist, gewahrt Šestov eine der stärksten seelischen Versuchungen überhaupt. Im selben Licht betrachtet er auch Dostoevskij höchste Idee von der Unsterblichkeit der Seele; ungeachtet der großen Töne sei dieser sich der Unsterblichkeit der Seele nicht bis zur Gänze sicher gewesen und habe so das Vertrauen in die Richtigkeit dieser Idee mehr gebraucht, als die Idee als solche. Dessen ungeachtet sieht Šestov Dostoevskij unsäglich darunter leiden, dass die Menschen so achtlos die geoffenbarte Wahrheit gegen die Wahrheit der persönlichen Erkenntnis eintauschten. Wissenschaft und Moral brachten ihn, Dostoevskij, zur Verzweiflung. Erkennend, dass Wissen uns von Gott nur immer weiter entfernt, wandte er sich in kämpferischer Ablehnung gegen die spekulative Philosophie als Ausgeburt der versklavenden Vernunft und des korrumpierenden Verstandes. Die gängigen Antworten der Wissenschaft und der Vernunft bleiben jedoch für die wesentlichen Fragen der Menschheit unannehmbar.

Die innere Zerrissenheit und die ständige Angst vor den eigenen Erkenntnissen liefern auch den Einstiegspunkt für den letzten Themenbereich: die Welt der Tragödie, in der das Leben nach unbekanntem Gesetzen funktioniert. Sie betritt kein Mensch freiwillig. Zu ihr gehören Tragik und Grausamkeit ebenso wie Krankheit und Wahnsinn, Hilflosigkeit und Hoffnungslosigkeit, Ohnmacht, Verzweiflung und Leiden. Immer wieder und wieder bespricht Šestov in Bezug auf Dostoevskij die Hoffnungslosigkeit als feierlichsten und größten Moment im Leben, sowie den Aspekt der Tragik und seine Wichtigkeit für die seelische und geistige Entwicklung. Am Beispiel Dostoevskijs, d.h. dem Beispiel seiner Figuren, beschreibt Šestov die Schrecken der Wirklichkeit, denn er kennt keinen anderen Künstler, der so über die Bitternis von Beleidigung und Erniedrigung erzählt, wie eben Dostoevskij. Dostoevskij, der wusste, dass die Welt nur dort wirklich wird, wo eine Menschenseele an ihr leidet und verzweifelt, der wusste, dass der Mensch das Leiden mehr liebt als glückseliges Wohlergehen und die bestgemeinte Ergebnisheit nicht vor Strafe

schützt (vgl. NVI:82). „Je dunkler die Nacht, desto heller leuchten die Sterne, je tiefer der Schmerz, desto näher ist Gott.“ wusste Šestov. Und mit Dostoevskij zusammen erkannte er, dass alle Schrecknisse des Lebens niemals so entsetzlich sein können, wie die von Gewissen und Vernunft erdachten Ideen. Daher ihr Kampf gegen die steinerne Mauer wissenschaftlicher Gebote, die Kantschen a priori, wie sie vor dem „Ding an sich“ stehen, daher auch ihre Liebe zum Leiden, vielmehr die Anerkennung des Leidens als Lebensweg.

Wir müssen nun feststellen, dass uns alle diese Aussagen über Dostoevskij vielerorts kaum helfen werden, diesen gezielt besser zu verstehen. Tatsächlich helfen sie uns eher, Šestov selbst besser zu verstehen. Trotzdem finden wir auch viele, durchaus konkrete Ausführungen zu Dostoevskij, die in ihrem Ideenreichtum und ihrer freien Betrachtungsart wegweisend sein können. Šestovs Herangehensweise ist im Unterschied zu den meisten anderen Forschern durch und durch persönlich motiviert, es geht ihm ganz allein um seine eigene geistige und seelische Erweiterung. Er beschäftigt sich mit den in Dostoevskijs Romanen und Erzählungen aufgeworfenen Vorstellungen und Fragen um ihrer und seiner selbst willen, suchte hinter Dostoevskij hohe Ideen. Stellt er sich die Frage nach den Aufgaben eines Schriftstellers, betrachtet in diesem Zusammenhang unter anderem Dostoevskijs Lösung, erhöht er, wiegt ab und zieht Rückschlüsse für sich selbst, für seinen eigenen Weg als Schriftsteller (welcher sich im Übrigen sehr von dem Dostoevskijs unterschied). Er betrachtet Dostoevskijs Beziehungen zu anderen Denkern und bestimmt dadurch letztendlich nur seine eigenen. Er philosophiert über Dostoevskijs, hinter den Karamazovs getarnte, Glaubensansätze und verdeckt damit zugleich die seinen, bzw. umgekehrt: Das Bestreben, Dostoevskijs Verhältnis zu Religion und Glauben offen zu legen, hilft ihm, sich über sein eigenes Verhältnis Klarheit zu verschaffen. Er denkt und schreibt für sich, betrachtet Dostoevskij zu seiner „Erbauung“. Diese, sozusagen vorrangig am eigenem Fortkommen interessierte Praktik riecht nach purem Egoismus, ist aber nichts dergleichen. Erkenntnis ist in Šestovs Augen ja gar nicht anders möglich: jeder Mensch soll seinen eigenen Weg beschreiten und muss sich dabei auf seine eigene Weise irren. Šestov fordert von niemandem, dass er ihm nachlaufen soll und läuft auch selbst niemandem nach, aber gegen Dostoevskij als unterhaltsamen Wegbegleiter hat er natürlich nichts einzuwenden. Dostoevskij war ihm nur insofern ein helfendes Fortbewegungsmittel, als er sich von diesem manchmal einen Anschubs holte, nicht aber von ihm getragen werden wollte. Lev Šestov suchte in Dostoevskij (wie auch in allen anderen Schriftstellern) keinen Lehrer; deshalb kann er sich unbedarft ihm gegenüber äußern, kann ihn frei loben oder kritisieren. Er kann ihn

nach eigenem Gutdünken auslegen, sogar ungestraft verdrehen, weil er ihn nicht einspannen will für seine Ziele. Diese Sichtweise kann begründen, warum bei Šestov so manches Mal Autor und Held problemlos deckungsgleich erscheinen und er zwischen den persönlichen Ansichten eines Schriftstellers und dem Handeln und Denken von dessen erdachten Gestalten nicht immer klar erkennbare Grenzen zieht. Wie Dostoevskij sucht und beschreibt Šestov keine gewöhnliche Erfahrung. Für ihn sind alle Denker – angefangen bei Platon und Plotin, über Augustinus, Luther und Pascal bis hin zu Tolstoj, Dostoevskij, Kierkegaard und Nietzsche – hin und her gerissen zwischen der im Untergrund leuchtenden Finsternis des Glaubens und dem falschen Licht der Vernunft, kurz, zwischen Wissen und Glauben, zwischen Athen und Jerusalem.

Dostoevskijs Helden fühlt sich Šestov verbunden durch das Erleben eines inneren Kampfes, so ist sein Bild persönlich und gebrauchsbefehligt. Aber auch für Dostoevskij selbst gilt, was für jeden seiner Helden gilt. Wie schon gesagt, gibt es für Šestov viele verschiedene Dostoevskijs: Den verwirrten Angsthasen, den gern gesehenen Moralapostel, den religiösen Prediger, den gegen die Wand der Vernunft ankämpfenden Untergrundmenschen, den hilflosen, zu Leiden und Untätigkeit verdamnten Bittsteller. Für Šestov war, was die innere Problematik betrifft, Dostoevskijs Schaffen autobiographisch bedingt. Er sah Dostoevskijs Denken und Fühlen durch die Einöde der eigenen Seele streunen. (Sicherlich ein ebenso auf ihn selbst zutreffender Gedanke.) Šestov braucht Dostoevskij, Tolstoj, etc. nicht um die im praktischen Leben täglich anfallenden Fragen zu lösen, wofür er sie auch für völlig unbrauchbar hielt. Doch, der Mensch lebt nicht vom Brot allein und gerade in den schwierigen Zeiten muss er sich eine Auszeit für die großen Geister, die großen Fragen nehmen, muss sich ein Nachtleben schaffen um die Tage zu überstehen! Das Dostoevskij-Bild Šestovs ist also zugleich ein Bild seiner selbst. Es ist das Bild einer tiefen geistigen Freundschaft mit einer verwandten Seele, die ebenso einsam litt und um große Dinge rang. Es enthält, zusammen mit den größten Ängsten, Sehnsüchten und Hoffnungen des Menschen, die schwierigsten Aufgaben und ältesten Fragen der Menschheit. Šestov sagt:

„Wer Dostoevskij näher kommen möchte, der muss sich einer besondere Art von exercitia spiritualia unterziehen: Stunden, Tage, Jahre in der Atmosphäre sich gegenseitig ausschließender Augenscheinlichkeiten verbringen – eine andere Möglichkeit gibt es nicht. So und nur so kann man „sehen“, dass die Zeit nicht eine, sondern zwei und mehr Dimensionen besitzt, dass „Gesetze“ nicht von Anbeginn der Zeit bestehen, sondern „gegeben“ sind, nur gegeben sind, damit die „Sünde“ zum Vorschein kommt, dass Taten nicht retten, aber der Glaube, dass der Tod von Sokrates das versteinerte zwei mal zwei ist

vier aufrütteln kann, dass Gott stets das Unmögliche fordert, dass sich das garstige Entlein in einen wunderschönen Schwan verwandeln kann, dass hier alles beginnt und nichts endet, dass die Laune ein Recht hat auf Garantien, dass das Phantastische realer ist als das Natürliche, dass das Leben der Tod ist, und der Tod das Leben, und alle weiteren „Wahrheiten“, die uns mit ihren seltsamen und furchterregenden Augen entgegenblicken von den Seiten der Werke Dostoevskijs...“¹²⁹

¹²⁹ „Кто хочет подойти ближе к Достоевскому, тот должен производить особого рода exercitia spiritualia: проводить часы, дни, годы в атмосфере взаимно друг друга исключающих самоочевидностей - другого способа нет. Таким, только таким образом можно "увидеть", что время имеет не одно, а два и более измерений, что "законы" не существуют от вечности, а "даны", и даны только затем, чтобы проявился "грех", что спасают не дела, а вера, что смерть Сократа может разбудить окаменелое дважды два четыре, что Бог всегда требует невозможного, что гадкий утенок может превратиться в красавца лебедя, что здесь все начинается и ничего не кончается, что каприз имеет право на гарантии, что фантастическое реальнее естественного, что жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь и все прочие "истины", которые глядят на нас своими странными и страшными глазами со страниц сочинений Достоевского...“ (NVI:76f)

„Ф. М. Достоевский, царство ему небесное, тоже очень любил собак, но был болезненно самолюбив и это скрывал (насчет собак), чтобы никто не мог сказать, что он подражает Лермонтову. Про него и так уж много чего говорили.“

Даниил Хармс, из „Литературные Анекдоты“, No. 41¹³⁰

3. Schlussgedanken

Viele große Felder wurden angeschnitten, ein Fass ohne Boden scheint aufgetan. Eine anfänglichen Resignation, Lev Šestov unmöglich gerecht werden zu können, verwandelte sich in die berechnete Angst, das Wichtigste übersehen zu haben und wich dann einer stillen Freude am Lesen und Nachdenken der präsentierten Gedankengänge und Problemstellungen. Viele in dieser Arbeit aufscheinende Begrifflichkeiten wurden nicht erklärt, nicht definiert und sicher auch an einigen Stellen schwammig gebraucht, wie beispielsweise Religionsphilosophie, Erkenntnistheorie, spekulative Wahrheit und viele andere mehr, doch – und ich bin mir sicher, Šestov hätte da zugestimmt – warum sollte man solch fließende und vielschichtige Phänomene auf eine einfache Sache reduzieren. Mit Definitionen dieser Art gewinnen wir im Falle Šestovs nichts; es werden uns höchstens die Bedenken genommen, nicht alle Aspekte durchdrungen und aufgezeigt zu haben. Auch musste Vertrautheit mit Dostoevskijs Hauptwerken und seiner Biographie vorausgesetzt werden. Zudem vorausgesetzt wurde Wissen über die relevanten geschichtliche Zusammenhänge, wie die Entwicklung des russischen Geisteslebens im 19. Jahrhundert als den Wurzeln, das von dem Geist des Silbernen Zeitalters geprägte Leben in Moskau und St. Petersburg zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum Ausbruch des 1. Weltkriegs als ganz wesentlicher Bestandteil der schriftstellerischen Entwicklung Šestovs, die Emigration und den Exilhintergrund für die weitere Entwicklung, dann die Schwierigkeiten weiterhin zu schreiben, zu veröffentlichen, zu überleben. Wir konnten da erkennen, dass Lev Šestov einerseits ganz Kind seiner Zeit war, andererseits völlig eigenständig dachte und handelte. Biographisch betrachtet, gehört er gewiss zu jenem literarischen Kreis der russischen Moderne, welcher die Symbolisten mit den Religionsphilosophen der zweiten Generation vereinte. Auch kann man seine Werke ihrem Aufbau nach, deren poetischen Traditionen intertextuellen Zitierens und versteckter Symbolik zurechnen. Seine Texte setzen sich ja genauso wie die eines Andrej Belyj aus einem komplizierten System von aufeinander aufbauenden und ineinander übergehenden

¹³⁰ „F.M. Dostoevskij, Gott hab' ihn selig, mochte Hunde auch sehr gerne, nur war er krankhaft ehrgeizig und verbarg dies (bezüglich der Hunde), damit niemand sagen konnte, er würde Lermontov nachahmen. Über ihn wurde auch so schon viel geredet.“ Daniil Charms, Nr. 41 aus den *Literarischen Anekdoten*

Gedanken und Motiven zusammen. Andere ihrer Aspekte, wie der Gedanke der Synthese, wurden von Šestov dagegen nicht mitgetragen. Dazu gehört auch die von vielen seiner Kollegen, wie eben Belyj, Blok, Vj. Ivanov oder Merežkovskij, angestrebte Verbindung und Vermischung von Literatur und Religion (nach dem Beispiel russischer Klassiker wie Dostoevskij) als Mittel und Weg zur Erneuerung von beiden Strömungen. Sie war Šestov als Motivation für sein Schaffen fremd. Wie wir gesehen haben, betrachtete er F.M. Dostoevskij als großen Schriftsteller, durch dessen Romane wohl eine höhere Wahrheit schimmert, aber er verfiel nicht in das Extrem, Dostoevskij deshalb gleich als Propheten einer neuen Religion zu betrachten. Šestov entwickelte aus selbstverachtendem Glauben heraus seine religiöse Philosophie um ihrer (und seiner) selbst willen.

Als eine absolute Besonderheit können wir festhalten, dass Šestov in seinem Werk auf die Literatur baute und damit dann wiederum in die Literatur einging; und dies nicht nur in einer oberflächlichen Rezeption, wie in eben dieser Arbeit oder anderen Sekundärwerken zu Šestov, sondern aufgegangen in völlig umgewandelter Form. Besonders interessant bleibt dabei die Tatsache, dass Lev Šestov, obwohl es ihm eben nicht um Erneuerung der Literatur zu tun war, nachfolgenden Vertretern gerade durch seine so konsequent verfolgten religiösen Ansätze doch Erneuerungsimpulse geben sollte. So wie er selbst aus den Worten großer Schriftsteller schöpfte und schuf, so konnten wiederum andere in seinen Worten Großes erkennen und durch diese Erfahrung zukunftsweisend Neues schaffen. Wir müssen allerdings davon ausgehen, dass seine Wirkung nicht allein inhaltlich, sondern zu einem guten Teil formell, also künstlerisch, bedingt war und ist. Wie viel Šestov die Formfrage bedeutete, wird einerseits ersichtlich aus den vielen Kommentaren, welche er selbst zu den Verfahrensweisen der von ihm herangezogenen Autoren abgibt, sowie den anhaltenden Bemühungen, für seine eigenen Gedankenauslegungen eine wirklich passende Form zu finden. Andererseits sprechen seine Texte mit ihrer erheiternden Bildhaftigkeit, ihrem lakonischen Witz und der Schönheit in der offenen Gestaltung für sich selbst. Ihre literarische Qualität ist genauso spürbar wie die überall formend eingreifende Hand des Autors. Hinter den Fragen nach Stil und Form von Šestovs Textgestaltung, stehen seine Probleme mit Sprache als Ausdrucksmittel im übergeordneten Zusammenhang. Wir sollten noch einmal festhalten, dass das ihm entgegengebrachte Unverständnis auf inhaltlicher Ebene in nicht zu geringem Maße auf formelle Missverständnisse zurückzuführen ist. Anders gesagt, das elementare Verständnis der schwierigen Lesart bildet die erste Hürde zum gedanklichen Verstehen von Šestovs Schriften.

Wir müssen nun feststellen, dass uns Lev Šestov mit seinen Ausführungen zu

Dostoevskij in Werk und Person nur mittelbar auch zu einem besseren Verständnis desselben verhilft. Wer schnelle, direkte Hilfe sucht, sollte sich also besser anderweitig umsehen, sich etwa an den bereits allseits bewährten M. Bachtin halten. Suchen wir einfache Erklärungen für Dostoevskijs Figuren, ihr Tun und Lassen, so ist Šestovs hintergründige Hilfe nicht auf geradlinigem Wege zu finden, sondern höchsten auf verschlungenen und langwierigen Pfaden. Seine Ausführungen helfen uns für das Leben, und so wie Dostoevskij für das Leben hilft, können wir Lev Šestov zum Verständnis Dostoevskijs unter Umständen nicht entbehren. Seine Gedanken regen uns an, zu eigenständigen Gedanken über Dostoevskij zu kommen und aus individuellem Wissen und Lebensanschauungen heraus dessen Werke zu „interpretieren“. In diesem Sinne erübrigt sich die Diskussion über richtige oder falsche Auslegung vollständig. Šestovs Auslegungen zu Dostoevskij im weitesten Sinne waren für ihn „richtig“, weil seine eigenen Folgerungen, für uns mögen sie „falsch“ sein, weil unserem Innersten fremd. Wir dürfen auf keinen Fall übersehen, dass Šestov die Literatur als bildhafter Träger von bereits in überhöhter Wahrheit dargestellter Lebenserfahrung diene. Er ging und forderte einen Weg, weg von der Allgemeingültigkeit einer philosophischen Idee und hin zu ihrer speziellen Lösung durch das Einzelwesen; weg von Kants *Kritik der reinen Vernunft* hin zu Dostoevskijs Untergrundhelden. Šestov sieht sich als Dostoevskij-Leser zum Zeugen dramatischer Kämpfe berufen, welche er aus seinem persönlichen Betrachtungswinkel beschreibt und kommentiert. Er muss seine Sicht nicht begründen, außer durch innere Anteilnahme. Er schreibt für sich, nicht zu seinem Vergnügen, sondern zur geistigen und seelischen Erweiterung. Was wiederum den Leser zum Zeugen von Šestovs innerem Kampf macht. In diesem Sinne verhilft uns Šestov dann durchaus zu einem besseren Verständnis von Dostoevskijs Leistung und Schaffen, von Literatur als Kunstform überhaupt; auch wenn die Literaturwissenschaft dieses subjektive Verständnis als für Interpretation unpassende Herangehensweise ablehnen wird.

In seiner Vorrede zum *Bildnis des Dorian Gray* schreibt Oscar Wilde: „Ein Kritiker ist, wer es versteht, seinen Eindruck von schönen Dingen in eine andere Form oder in ein neues Material zu übertragen.“ Und weiter heißt es da: „Die höchste wie die niedrigste Form der Kritik ist stets eine Art Autobiographie.“ Beide Aussagen treffen auf Lev Šestov zu. Er bedient sich der Literatur und verwandelt sie in eine seine innersten Fragen aufzeigende Philosophie. Ein Ivan Karamazov wird in seinen Bemühungen um das Ding an sich zum Nachfolger Kants und zum Sinnbild von Šestovs persönlichem Ringen um die Freiheit der Erkenntnis, der Untergrundmensch legt in all seiner Zerrissenheit, mit all seinem Zorn, Dostoevskijs Kampf gegen die eigenen Selbstzweifel offen und wird zum Symbol für

Šestovs „nächtliches“ Tun, – sein eigentliches Leben.

Da sich Šestov vor allem zu Beginn seiner Schriftstellerkarriere vermeintlich als Literaturkritiker hervortat und, bis zu letzt, seine großen metaphysischen Probleme durch das philosophische Betrachten von besonderen Romanhelden illustrativ zu lösen versuchte, wird ihm oft der Status eines Vollzeitphilosophen verweigert. Gewiss, seine Rolle im Stafettenlauf der Philosophie war minimal und marginal, aber Lev Šestov zeigt uns wie nur wenige andere Denker, wozu wir die Philosophie (und die Literatur) benötigen. Philosophie ist für Šestov, wie Plotin sagte, τὸ τιμιώτατον, das allerwichtigste (vgl. NVI:50). Philosophie fordert von ihm, offen und aufmerksam gegenüber der Welt, den Mitmenschen und der eigenen Person zu sein, sich einen wachen Geist zu bewahren, jede Minute von neuem die Furcht vor dem Unbekannten und dem eigenen Mutwillen zu überwinden, vielleicht verdiente Bequemlichkeit und Ruhe wie die Pest zu meiden, den eigenen Irrsinn und die eigenen Zweifel nicht zu verstecken und zu unterdrücken, ganz allein den ureigensten Weg durch die Nacht zu gehen und allen Augenscheinlichkeiten zum Trotz das Licht des Glaubens am Leben zu erhalten. Denken bedeutet für Šestov, wie für Nietzsche und Dostoevskijs „Antihelden“, sich zu geißeln, sich zu quälen, sich in Krämpfen zu winden. Die Erde bebt und bricht, mit Heulen und Zähneknirschen wendet er sich gegen die Gesetze der Logik und die Anforderungen der Vernunft. Seine Antworten und seine Fragen sucht er nicht bei den Propheten. „Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere. – Weder lachen, noch jammern, noch verwünschen, sondern verstehen.“ verlangte Spinoza. Šestov dreht diese Forderung um, weil er findet, dass kühles, abstraktes, eben das so genannte „objektive“ Denken philosophisches „Verstehen“ in der Praxis nicht fördert. Mit seinen unorthodoxen Ansätzen schuf er sich allerhand Feinde, aber er fand auch Freunde und Mitstreiter für seinen Kampf gegen die Vernunft im Glauben unter vergangenen, lebenden und kommenden Einzelgängern, die ebenso unbeirrt wie er selbst für ihre persönliche Weltsicht eintraten, eintreten. Pascal, der nur diejenigen schätzte, die stöhnend und unter Leiden suchen,¹³¹ hätte in Šestov gewiss einen Bruder erkannt.

In diesem Sinne möchte ich mich der Meinung Berdjaevs anschließen: „L. Šestovs Bücher helfen Antwort zu geben auf die Grundfrage menschlicher Existenz, sie sind von existenzieller Bedeutung.“¹³²

¹³¹ „Je n'approuve que ceux qui cherchent en gémissant.“ (so Pascale, zitiert nach UiO:191)

¹³² „Книги Л. Шестова помогают дать ответ на основной вопрос человеческого существования, в них есть экзистенциальная значительность.“ (UiO:9)

4. Образ Достоевского в творчестве Льва Шестова

Цель данной работы – проследить следы влияния Ф.М. Достоевского на творчество Льва Шестова, выявить присутствующий в его творчестве личный образ Достоевского как писателя, художника и философа. На протяжении всей жизни философское мышление Шестова, его подход к философии вообще, был тесно связан с художественной литературой и, среди других выдающихся писателей, Достоевский являлся некой особой призмой, через которую Шестов любил смотреть на мир, на жизнь, на все малые и великие загадки и вопросы человечества. Не важно, приемлемы ли для нас таким образом получаемые толкования Шестова, кажется ли правдивым нам созданный им образ Достоевского, мы не можем не осознать ценность 35-и летней письменной работы мыслящего человека.

В качестве введения рассматривается тема речи в широком смысле слова: в истории философии язык в принципе всегда составлял некое препятствие для выражения высших идей, так как считается недостаточно развитым средством выражения. Шестова языковые ограничения стесняли вдвойне. С одной стороны, он внутренне страдал от недостаточного совершенства языка как средства выражения философской (т.е. в принципе словесно не выражаемой) мысли. С другой стороны, его попытки расширить данные границы, его особый подход к освоению литературы, часто вызывали (и вызывают до сих пор) полемику, непонимание, служили камнем преткновения для многих его критиков. Поэтому необходимо рассмотреть чуть подробнее его действительно особое обращение с афоризмами. Так же интересен и вопрос, о том, с какой точки зрения можно рассматривать Льва Шестова как литературного критика.

Николай Бердяев писал следующее о Шестове: «Философская мысль Л. Шестова встречала огромное затруднение в своем выражении, и это породило много недоразумений. Трудность была в невыразимости словами того, что мыслил Л. Шестов об основной теме своей жизни, невыразимости главного.» (UiO:8) Шестов, конечно же, сам понимал загвоздку своей проблемы и интенсивно искал выход из этой дилеммы. Потребность расширить свободное пространство для содержания обосновали находку новой внешней формы. По всей вероятности следуя примеру Ницше, Шестов рано пришел к афоризму. Особенность афоризма заключается не столько в его предполагаемой сжатости, а скорее в том, что главная мысль образно скрыта, т.е. суть высказывания определяет не писатель, а читатель. Афоризм образует

вместо сознательно упущенных определений поэтический вакуум. Шестов очень ценил качество открытого высказывания. Не фиксируя словами, а как бы высвечивая отражения своих мыслей в пробеле изложений, в форме афоризма он смог оставлять им хотя бы частично изначальную свободу. Так он говорил: «На мой взгляд, афоризмъ - есть лучшая литературная форма. Конечно, и в афоризмѣ человѣческая мысль окажется болѣе или менѣе помятой и раздавленной. Но афоризмъ даетъ одно неоцѣнимое преимущество: онъ освобождаетъ отъ послѣдовательности и синтеза.» (VI:264) Последовательность и синтез, как определяющие качества логического мышления, казались Шестову неприемлемыми для философского мышления (смотри ниже). Труд *Апофеоз беспочвенности* (1903) – своего рода литературный манифест Шестова, его первый настоящий пример изложения философской мысли в афористической форме, метод которым он пользовался потом вплоть до своей смерти в 1938 году. Остается лишь констатировать, что афоризм как «высшая школа активного чтения» (Fricke:140) гарантировал Шестову бодрого и сознательного, самостоятельно мыслящего читателя. Так как афоризм не возможно воспринять пассивно, он поддерживает намерения Шестова будить и держать в бодрости сознание своего читателя уже чисто на формальном уровне: методический подход включает смысловой перелом и „пустую позицию“, стратегии преувеличения и пробела, нападения врасплох, остранение. Главное, что читатель всегда сам решает, как и насколько он готов играть по правилам писателя. К сожалению, здесь нет места, глубже рассмотреть роль афоризма в работе Шестова, - тема о которой можно было бы написать не одну толстую книгу. В общем, философские тексты Льва Шестова соответствуют очень высоким литературно – художественным меркам, отличаются красотой речи и впечатляют своей образностью и остроумием. Иванов-Разумник хвалил Шестова за его «умѣние въ немногомъ выразить многое и в то же время найти адекватную форму для выражения своей мысли. Это дѣлает Л. Шестова однимъ изъ нашихъ наиболѣе блестящихъ стилистовъ; имѣя это въ виду, мы и называемъ творчество Л. Шестова философско-художественнымъ. При чтении книгъ Л. Шестова чувство эстетической удовлетворенности почти всегда сопровождаетъ работу мысли, а это можно сказать не о многихъ изъ современныхъ писателей.» (Иванов-Разумник:65)

Уже при самом поверхностном знакомстве с творчеством Шестова, сразу становится понятно, что, занимаясь литературой, его интерес уходил гораздо глубже текста на первом и даже втором плане: «А меж тем русская философская мысль, такая

глубокая и такая своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе. Никто в России так свободно и властно не думал, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тютчев, Достоевский, Толстой [...] и даже Чехов». (U1O:35). Шестов понимал художественную литературу как выражение высшей истины или, выражаясь проще, как духовный материал. Этот материал он перерыл, всячески ища не ответы на главные вопросы человека, а сами вопросы. Его задачей было – искать, вопрошать и страдать, а не поправлять, учить и лечить. Литература в своей художественной форме не обязана категориями нормальности и таким образом представляет для него исходную точку в мире, не живущие по общепризнанным законам общества. Пользуясь литературой как образно доступным материалом, он отбивается от абстракции и неуместной научности, вытесняет рационализм из жизни и философии. Литература для него зеркало, отражающее его собственные мыслительные процессы. Философствуя о литературных произведениях, он определяет не идейный мир данного произведения, а свой внутренний мир идей. Из этого следует, что Лев Шестов ни литературовед, ни литературный критик в нашем понимании. Мы можем назвать его литературным философом. Он создал свой собственный стиль философствования. Его философский подход неповторим. Так, как он категорически опровергал систематичность как убийцу свободы, то его философия, конечно же, не вписывается в рамки ни одной философской системы. В своем некрологе на друга и коллегу Н. Бердяев писал: „Лев Шестов был философом, который философствовал всем своим существом, для которого философия была не академической специальностью, а делом жизни и смерти. Он был однодум. И поразительна была его независимость от окружающих течений времени“. (U1O:5)

На этом месте следует констатировать, что попытка Шестова описать и изложить хотя бы основные проблемы и тенденции философской мысли в целом была бы столь же бесперспективной, как та, окончательно и исчерпывающе истолковать Достоевского. Творчество Шестова состоит из самых разнообразных вариаций некоторых постановок и философских задач, которые на самом деле достаточно узко основываются. Семен Франк называет Шестова сильным, но узким мыслителем; человеком одной идеи. В корне его философской мысли стоит вечное противоречие между верой и знанием, «Афиной и Иерусалимом». Семен Франк описывает и комментирует основную идею Шестова следующим образом: «... истинно нужное и ценное для человека абсолютно иррационально, невыразимо в понятиях разума и морали, и что поэтому вера в общеобязательные научные знания и в добро, как в

норму жизни, есть гибельное для жизни грехопадение, вредное и по существу необоснованное суеверие.» (Франк:157)

Выше названная книга «Апофеоз беспочвенности» носит дополнительное название «Опыт адогматического мышления». Адогматическое мышление для Шестова, это изначальная точка и главное средство превышения чисто разумного познания. Его интерес охвачен не столько проблемой познания как таковой, а сколько более мелкими формами необходимости, приведшие человека во власть разума. Власть всеобщей необходимости является для него причиной всех ужасов жизни. При этом важно, что Шестов выступает не против познания в общем, например, не против практического разума в обыденной жизни, а против его претензии на исключительность в решении также всех проблем, которые расположены за пределами чистого разума.

В связи с превосходством рационализма Лев Шестов (так же как и Едмунд Гуссерл и позже возникшие экзистенциалисты) многократно ставил вопрос о сущности науки и научного познания. Действительно ли дважды два всегда четыре? Или все-таки иногда и три, и пять, или ноль? Самого Шестова можно назвать экзистенциальным философом в том смысле, что и он отстаивал права отдельного Я на индивидуальное мировоззрение, на уникальное видение мира. Чтобы понять этот вид свободы, следовало бы рассмотреть подробнее хотя бы следующие, у Шестова неразрывно связанные между собой понятия: разум и познание, вера и религиозность, трагичность и страдание. Так, например, для Шестова религия и вера ни в коем случае не являются делами науки. Даже наоборот, он придерживается мнения, что вера может создавать личное пространство, закрытый «мир ночи», в котором живет самая интимная наша часть, наше настоящее Я. Вера не только противовес науке, а ее противоположность. Под «Верой» Шестов, конечно же, подразумевает не принадлежность к какой-либо церкви, а нечто совершенно иное, нечто бесконечное, вечно беспокойное, тоску и трепетное ожидание, раздражающее настоящее и затемняющее будущее (SF:280). «И именно то, что выводит нас из нашего обычного равновесия, что разрывает на бесконечно малые части наш опыт, что отнимает у нас радости, сон, правила, убеждения и твердость, всё это - есть вера».

Связь между верой и трагичностью определяет, по мнению Шестова, огромную часть жизни человека и является причиной его внешнего и внутреннего развития на земле. Возврат в рай достигается лишь конфликтом, дисгармонией и безнадежностью. Трагичность, несчастье и сомнение являются двигателями поиска и мышления. Чтобы

человек научился не воспринимать окружающий мир как просто данное, а распознавал бы его самостоятельно, и при этом нес ответственность за свои видения, он требует: «Нужно, чтобы сомнение стало постоянной творческой силой, пропитало бы собой самое существо нашей жизни. Ибо твердое знание есть условие несовершенного восприятия». (АВ:379) Сознание должно отвязаться от представлений о морали и всякого рода учениях и догмах, мышление должно освободиться от так называемых всеобщих истин, навязанных мнений чужих людей, от заржавевших и пустых фраз. У каждого человека есть своя собственная истина; ее надо искать и всячески защищать. Жизнь – это множество. «А потому перестанем огорчаться разногласиями наших суждений и пожелаем, чтобы в будущем их было как можно больше. Истины нет – остается предположить, что истина в переменчивых человеческих вкусах.» (АВ:392f) Легко представить, что высказываниями подобного рода Шестов вызывал непонимание и протест. Особенно и по следующей причине: «Но от всякого подлинно-религиозного сознания его [Шестова] позиция отличается тем, что для него трагизм человеческой жизни остается и должен оставаться безысходным, и всякая попытка его преодоления бичуется, как нечестность и трусость мысли». (Франк:157)

Перейдем теперь к теме данной работы и попытаемся нарисовать образ Достоевского в творчестве Шестова. Лев Шестов был предельно усердным исследователем и оставил после себя соответственно обильное творческое наследие. Так как Достоевского можно назвать символом самых волнующих его вопросов, не удивительно, что Шестов рассматривает Достоевского с совершенно разных перспектив. Почти в каждой статье, каждом сочинении, докладе, очерке, не говоря уже об обширных трактатах и трудах, сам Достоевский или его герои выступают в качестве иллюстративного материала. В течение больше 35и лет можно проследить этот процесс; с одной стороны, благодаря нескольким более или менее коротким сочинениям, например, юбилейным статьям и докладам, с другой стороны, в вечно повторяющихся мотивах в его главных философских трудах. Чем так притягивал Достоевский? Шестов выразился следующим образом: «Достоевский, бесспорно, один из самых замечательных, но вместе с тем один из самых трудных представителей не только русской, но и всемирной литературы. И не только трудный, но еще и мучительный.» (UiO:173) О муках как обязательном начале развития мы уже говорили. Но ответ, кажется, даже еще проще: Достоевский, умея «философствовать» «на свой страх и риск» (Тиг:34), т.е. писать, не обдумывая заранее возможные риски

или действия его слов, просто представляется в своих романах настолько разнообразным, что он никогда не становится скучным. На этом месте можно отметить один очень важный момент: Шестов видел в Достоевском писателя; конечно без сомнений великого и значительного, но именно писателя. Он решительно отрицал подобное мистифицирование Достоевского, которое вслед за Соловьевым часто наблюдалось в сочинениях его коллег-современников (например: у Н. Бердяева, В. Иванова, А.С. Штейнберга, В. Шкловского, Ф. Степуна, Н. Лоского).

Для исследования данной работы из описанного множества материала отбирались в первую очередь тексты, в которых Лев Шестов целенаправленно или прямо говорит о Достоевском. Обязательно следует указать на следующие труды: *Достоевский и Ницше или Философия Трагедии* (1902г.); *Пророческий Дар* (1906г.), написанный к 25-летию смерти Ф.М. Достоевского; *Преодоление самоочевидностей – К столетию рождения Ф.М. Достоевского* (1921г.); *Киркегард и Достоевский* (1935г.) – предисловие к книге *Киркегард и экзистенциальная философия* и, возможно, самый главный доклад – *О перерождении убеждения у Достоевского* (1937г.), который является сегодня частью, после смерти изданного, труда *Умозрение и Откровение* (1964г.). Далее ценные высказывания по поводу Достоевского находятся также в уже затронутом собрании афоризмов *Апофеоз беспочвенности* (1905г.), в «ученической исповеди» *Sola Fide – Только Верю* (разработана в 1911-1914 гг.) а также в сборниках *Potestas Clavium – Власть Ключей* (издан в 1923 году) и *Афина и Иерусалим* (первое издание на французском языке в 1938 г.).

Но выбор текстов содержит в себе трудно преодолимое препятствие. Ничего не встречается в сочинениях Шестова автономно или бессвязно – и, естественно, Достоевский в этом отношении не является исключением. Как уже говорилось, мы во всех его текстах весьма часто спотыкаемся об имена Достоевский, Карамазов, Раскольников, Мышкин, итд., но всегда в связи с какой-либо широкой мыслью. Это значит, что мы редко находим прямые высказывания о Достоевском и его героях, но зато встречаем Достоевского, выписки из его романов или намеки на отдельные его фигуры как наглядный макет чаще всего философской (не литературной) мысли, твердо закрепленный в широкой взаимосвязи. Следовательно, образ Достоевского возникнет не обязательно из косвенных замечаний а скорее благодаря контекстному анализу упоминаний Достоевского и его героев. Еще мы должны заметить, что здесь снова повторяется на содержательном уровне ранее уже формально, т.е на языковом уровне, установленная задача: Следующая цитата о Киркегарде несомненно также

применима по отношению к Достоевскому: «Да и сам Киркегард не отваживался открыто об этом говорить: тут больше, чем когда-либо, он пользовался формой «непрямого высказывания», и я не скрываю ни от себя, ни от читателя, что теми сопоставлениями цитат, которые мне пришлось сделать, я больше добивался выявить его «молчание» или, точнее, то, о чем он молчал, чем то, о чем он говорил. Но это необходимо было сделать, ибо то, о чем он молчал и о чем мы все молчим, бесконечно важнее и значительнее, чем то, о чем мы все и даже сам Киркегард говорит.» (КЕФ:178) Таким образом, нужно было искать главные мысли Шестова о Достоевском не там где читается имя последнего, а там, где Шестов о нем, так сказать, «открыто молчит». В принципе, только таким методом исследование могло бы удовлетворить требования и самого Шестова, но этот подход однако оказался неосуществимым в связи с недостатком знаний. Успокаивает факт, что и «обычный» метод дал результаты.

Выбранный материал содержит во первых самые «плодотворные» записки Льва Шестова по отношению к Достоевскому а во вторых самые значительные его труды в отношении философии. Сначала казалось важным, что-бы выбор текстов равномерно охватил всю творческую жизнь Шестова и обозначил отдельные этапы его развития. Но очень скоро, по ходу разработки, к великому удивлению оказалось, что *Философия Трагедии* содержит в себе уже почти все темы, которые интересовали Шестова касательно Достоевского и в протяжении следующих 35 лет. Другой удивительный элемент - тот факт, что круг тем, несмотря на объем печатных страниц, множество ссылок и количество упоминаний, на самом деле узко ограничен. Обилие состоит очевидно не в разнообразии тем как таковых, а в постоянно меняющейся перспективе и следственном разнообразии рассмотренных аспектов. Кроме того, отдельные темы чрезвычайно тесно переплетены между собой, переходят из одной в другую и частично перекрываются. В конце концов мы можем выделить несколько охватывающих главных идей: 1) Достоевский как выдающийся писатель, видевший больше обыкновенного человека. 2) Достоевский как сломанный человек подполья пребывающий в вечной борьбе против общеобязующих законов всемирства. 3) Перерождение убеждений Достоевского, бессилие и безнадежность, человеческая ненависть и божественная любовь. 4) Достоевский в смешной роли пророка и учителя. 5) Достоевский по отношению к другим, к Лютеру, Толстому, Киркегарду, Ницше. Все эти пункты опять же можно собрать под одну обобщающую идею: Достоевский в мире трагедии, разорван между разумом и верой.

Мы должны признать, что суждения Шестова о Достоевском не способствуют лучшему пониманию Достоевского в прямом смысле. На первый взгляд, они гораздо больше помогают приблизиться к самому Шестову. Несмотря на это, все-таки найдется и немалое количество достаточно конкретных рассуждений относительно Достоевского, которые своим богатством идей и вольной манерой рассматривают указывают путь к Достоевскому, каким его видел Шестов. Его подход рожден и обусловлен полностью личными соображениями, он заботится только о собственном духовном и душевном развитии. Он занимается представлениями и вопросами отображаемыми в романах и рассказах Достоевского, как ради себя самого, так и ради самих вопросов, ищет спрятанные за Достоевским высшие идеи. Так например Шестов поставив вопрос о задачах писателя, рассматривает в связи с этим и решение этого вопроса Достоевским, далее он подымается на ступень выше, взвешивает рассмотренное, и определяет итоги для себя, для собственного пути (который, как следует заметить, в корне отличался от пути Достоевского). Шестов рассматривает взаимоотношения Достоевского и других мыслителей, а в конечном счете определяет при этом лишь свои собственные отношения к ним. Он философствует о источниках веры у Достоевского, предполагая что они замаскированы в фигуре Карамазова, и таким образом одновременно скрывает свои, вернее наоборот: попыткой выявить отношения Достоевского к религии и вере, Шестов опять только выясняет собственные. Он мыслит и пишет для себя, рассматривает Достоевского для собственной забавы и для укрепления духа. Данная практика, заинтересована так сказать, только в собственном успешном продвижении, пахнет чистым эгоизмом, но Лев Шестов далек от подобных соображений. Познание достигается в его глазах только собственным путем и только собственными заблуждениями. У каждого человека – своя истина. Так он и не требует, что-бы за ним следовали и сам никому вслед не бежит, никому не навязывается. Однако, против Достоевского как занимательного спутника ничего против не имеет. Шестов не искал ни в Достоевском, ни в других писателях, учителя. Но он по своему изучал его до самых глубин и поэтому заработал право на оценочное мнение, на критику и на похвал. Шестов может толковать Достоевского по своему усмотрению, даже безнаказанно исказить, потому что он не намерен использовать его в своих целях. И в этом контексте мы можем понять, почему Шестов особо не различал личные мнения автора от дум и действий его героев. Также как и сам Достоевский, Шестов не искал и не описывал обычный опыт. Для него все мыслители - начиная с Платона и Плотина, Августина, Лютера и

Паскаля до Толстого, Достоевского, Киркегарда и Нитше – разрываются между тьмой веры светящейся в подполье и ложным светом разума, между Верой и знанием, Афиной и Иерусалимом.

Шестов чувствует близость к героям Достоевского на основании совместного переживания внутреннего боя: его образ Достоевского меняется по надобности. Подобно тому, как Шестов различает отдельных героев внутри произведений Достоевского, он также различает отдельных персонажей внутри самого Достоевского: смущенного труса, нравоучительного пророка, религиозного проповедника, подпольного человека, вечно боящегося стены разума, беспомощного попрошайки, обреченного на бездействие и страдание. Представление о том, что творчество Достоевского обоснованно автобиографически, в той же мере применимо и к самому Шестову. Достоевский, Толстой, и другие, нужны ему не для того, чтобы решать вопросы ежедневной обыденной жизни, на что они совсем не пригодны. Они – его свет в ночном одиночестве, поставляющие тот «высший хлеб», благодаря которому он выживал и в самые трудные времена.

Тому, кто ищет простые объяснения действиям и решениям героев Достоевского, Лев Шестов не помощь. Его поддержка – не посредственна, его содействие побочно. Его соображения побуждают к собственному решению проблем найденных в книгах Достоевского, дают импульс «истолковать» Достоевского исходя из собственных знаний и личных жизненных принципов. В этом смысле полностью излишни все споры о «правильных» или «ложных» интерпретациях. Читая Достоевского, Шестов чувствовал себя свидетелем драматических сражений, которые он описывал и комментировал исходя из своей личной точки зрения. Его видения обосновываются внутренним участием и сочувствием. Он пишет для самого себя, не для удовольствия, а для душевного и духовного развития. Таким образом, читатель в свою очередь становится свидетелем внутренних сражений Шестова, и в этом смысле они вполне способствуют пониманию Достоевского, его творчества, его достижений, и пониманию литературы в своей художественной форме в общем и целом. Несмотря на это, литературоведение не признает подобное, т.е. субъективное, понимание как подходящий метод интерпретации. Приводим одну цитату Шестова, которая может выявить его образ Достоевского, а так же подчеркнуть значительность этого мыслителя в жизни Шестова:

«Кто хочет подойти ближе к Достоевскому, тот должен производить особого рода *exercitia spiritualia*: проводить часы, дни, годы

в атмосфере взаимно друг друга исключаящих самоочевидностей – другого способа нет. Таким, только таким образом можно «увидеть», что время имеет не одно, а два и более измерений, что «законы» не существуют от вечности, а «даны», и даны только затем, чтобы проявился «грех», что спасают не дела, а вера, что смерть Сократа может разбудить окаменелое дважды два четыре, что Бог всегда требует невозможного, что гадкий утенок может превратиться в красавца лебедя, что здесь все начинается и ничего не кончается, что каприз имеет право на гарантии, что фантастическое реальнее естественного, что жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь и все прочие «истины», которые глядят на нас своими странными и страшными глазами со страниц сочинений Достоевского...» (NVI:76f)

Как особенную специфику мы можем установить тот факт, что творчество Шестова, большей частью выстроенное на художественной литературе, потом удивительным образом вновь полностью и основательно растворяется в ней в переработанной форме. При этом замечательно, что хотя Шестов сам не стремился к обновлению литературы (как делали это например его коллеги А. Белый или Д. Мережковский), он своим так последовательно пройденным путем, своим настойчивым исканием лучшей формы для выражения мысли, своей религиозной борьбой, подал решающий импульс. Его огромное влияние на российскую интеллигенцию, находящуюся после революции 1917го года во внутренней эмиграции, до сегодняшнего дня мало изучалось. Назовем здесь имена поэтов и писателей: Марина Цветаева, Иван Бунин, Борис Пастернак а также Иосиф Бродский, который уделил большое внимание творчеству Льва Шестова. Влияние творчества и философии Шестова во всей красе и безнадежности сказалось за пределами России, при этом не только в среде русских эмигрантов. Многие выдающиеся писатели и мыслители 20го века черпали из них вдохновение и энергию. Перечисляем лишь несколько знаменитых имен: Д.Г. Лауренс, Бенжамен Фондан, Альбер Камю, Андре Жид, Хулио Кортасар, Эмиль Чоран и Эжен Ионеско, Томас Манн и Чеслав Милош. Так, как Лев Шестов сам творил и черпал из слов великих писателей, и другие в свою очередь могли увидеть в его словах величие и значимость, перспективы и побуждение. Заканчиваем словами Бердяева:

«Книги Л. Шестова помогают дать ответ на основной вопрос человеческого существования, в них есть экзистенциальная значительность.» (UiO:9)

Das Dostoevskij-Bild im Werk von Lev Šestov

In der vorliegenden Arbeit wurde versucht, das Dostoevskij-Bild des Religionsphilosophen Lev Šestov (1863-1938) herauszuarbeiten. Als Untersuchungsmaterial dienten dessen philosophische Hauptwerke einerseits, sowie seine gezielten Schriften zu Dostoevskijs Wirken, Werk und Leben (Kapitel 2.3). Šestov beschäftigte sich mit Dostoevskij über einen Zeitraum von mehr als 35 Jahren, begriff und benutzte ihn als Symbol für die Problemstellungen des Lebens; so erscheinen Dostoevskij bzw. dessen Helden in Šestovs Werk stets im Kontext philosophischer Fragen. Eine Zusammenfassung der gewonnenen Erkenntnisse bieten das Unterkapitel 2.3.2 und die Schlussgedanken (Kapitel 3.)

Einleitend finden sich Ausführungen zu Šestovs interessanter Biographie (Kapitel 1.3.) und den Grundzügen seiner durch und durch unabhängigen Philosophie (Kapitel 2.2.). Da Šestovs Behandlung und Gebrauch der Sprache als besonders gewertet werden muss und zudem für das Verständnis seiner Philosophie von enormer Wichtigkeit ist, wurden dazu gesonderte Betrachtungen angestellt (Kapitel 2.1.). Nicht nur die inhaltliche und formale Bedeutung von Lev Šestovs philosophischen Betrachtungen zur Literatur (hier eben herausgearbeitet am Beispiel F.M. Dostoevskijs) für viele namhafte Schriftsteller des 20. Jahrhunderts, rechtfertigen ganz klar eine literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit seinem Werk.

The picture of F.M. Dostoevskij in the works of Lev Šestov

The religious philosopher Lev Šestov (1863-1938) had with his works on literature an enormous influence on certain famous 20th centuries writers. This effect is based on his philosophic interest in the questions and ideas behind certain pieces of literature, his meticulous efforts to dig down to the bottom as well as his particular treatment of language (see chapter 2.1.). His interesting biography is sign of the times (Chapter 1.3.), but his philosophy is truly special and independent (Chapter 2.2.).

The main part of this paper deals with the person of F.M. Dostoevskij and the heroes of his writings as presented in the works of Lev Šestov (see chapter 2.3.). Shestov formed his personal picture of Dostoevskij in more then 35 years of constant involvement with the literary compositions of the latter. Dostoevskij, or his characters, that is, grew to be a symbol for various philosophical questions of human behaviour and longing, being the reason why Dostoevskij always appears in a deeply philosophical context. For results read chapter 2.3.2 as well as the conclusion (Chapter 3.).

5. Literaturverzeichnis

A) Primärliteratur: Werke und Schriften von Lev Šestov

- AB „Апофеоз Безпочвенности“ in: *Философия Трагедии*, Издательство Фолио, Библиотека Р.Х. 2000, Москва 2001, Seite 317 - 476.
- AJ „Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie“, Schmidt-Dengler Verlag, Graz 1938. (Autorisierte Übertragung aus dem Russischen von Hans Ruoff)
- All Things „All Things Are Possible“, Secker, London 1926.
- FT „Достоевский и Нитше (Философия Трагедии)“, in: *Философия Трагедии*, Издательство Фолио, Библиотека Р.Х. 2000, Москва 2001, Seite 135 - 316.
- KEF „Киргегард и экзистенциальная философия“, Издательство Прогресс-Гнозис, Москва 1992.
- NiK „Начала и Концы. Сборникъ статей“, Типографія М.М. Стасюлевича, С.-Петербургъ 1908.
- NVI „На весах Иова. Странствования по душам“, YMCA-Press, Paris 1975.
- PC „Potestas Clavium – Власть ключей“, Издательство Скифы, Берлин 1923.
- SF „Sola Fide – Только верую. Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь“, YMCA-Press, Paris 1966.
- SuO „Spekulation und Offenbarung“, Essays und kritische Betrachtungen, Heinrich Ellerman Verlag, Hamburg/München 1963.
- Tur „Тургенев“, Ardis, Ann Arbor, Michigan 1982.
- UiO „Умозрение и откровение. Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи“, YMCA-Press, Paris 1964.
- VI „Власть идей. Д. Мережковскій. Л. Толстой и Достоевскій т. II“ in: „Апофеозъ Безпочвенности“, Издательство Шиповникъ, С.-Петербургъ 1911, Nachdruck durch YMCA-Press, Paris 1971, S. 253-294.

B) Sekundärliteratur

Armstrong, Stephen: „Leo Schestows Philosophie der schöpferischen Freiheit“, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Phil. Fakultät der Universität zu Köln, 2005.

Baranoff, Nathalie (Hrsg.): „Bibliographie des œuvres de Léon Chestov“, Institut d'Études Slaves, Paris 1975.

Baranoff, Nathalie (Hrsg.): „Bibliographie des études sur Léon Chestov“, Institut d'Études Slaves, Paris 1978.

Бердяевъ, Н.А.: „Міросозерцаніе Достоевскаго“, YMCA-Press, Paris 1968.

Bulgakow, S. P.: „Dialog zwischen Gott und Mensch.“ Verlag R.F. Edel, Marburg an der Lahn 1961.

Франк, С.Л.: „Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века“, Inter-Language Literary Associates 1965.

Fricke, Harald: „Aphorismus“, Metzler-Verlag, Stuttgart 1984.

Герцык, Е.К.: „Воспоминания“, YMCA-Press, Paris 1973.

Iwanow, Wjatscheslaw: „Dostojewskij. Tragödie – Mythos – Mystik.“, J.C.B. Mohr (Paul Liebeck), Tübingen 1932.

Ивановъ-Разумникъ, Р. В.: „О смысле жизни“, 2-ое издание, С.-Петербургъ 1910, Reprint Bradda Books LTD 1971.

Лосский, Николай: „Достоевский и его христианское миропонимание“, Издательство им. Чехова, Нью-Йорк, 1953.

Solowjew, Wladimir: „Reden über Dostoevskij“, Erich Werfel Verlag, München 1992.

Stepun, Fedor: „Dostojewskij. Weltanschauung und Weltanschauung“, Carl Pfeffer Verlag, Heidelberg 1950.

Steinberg, A.S.: „Die Idee der Freiheit. Ein Dostojewskij-Buch“, Vita Nova Verlag, Luzern 1936.

Struve, Nikita (Hrsg.): „Léon Chestov. Un philosophe pas comme les autres?“, Cahiers de l'émigration russe, No 3, Institut d'Études Slaves, Paris 1996.

Шкловский, Виктор: „За и против. Заметки о Достоевском“, Советский писатель, Москва 1957.

Valevičius, Andrius: „Lev Shestov and His Times. Encounters with Brandes, Tolstoy, Dostoevsky, Chekhov, Ibsen, Nietzsche and Husserl“, Peter Lang Verlag, New York 1993.

Willeke, Michaela: „Lev Šestov: Unterwegs vom Nichts durch das Sein zur Fülle. Russisch-jüdische Wegmarken zu Philosophie und Religion“, LIT Verlag Berlin 2006.

C) Artikel:

Goodman-Thau, Eveline: „Athen und Jerusalem im Bann der Geschichte. Zu Leo Schestow“, in Kritik und Praxis, S. 411, Lüneburg 1999.

Кибальник, С.А.: „Газданов и Шестов“, in: Русская Литература, 1/2006, сс. 218-226, Наука СПб 2006.

Мареева Е.В.: „Творчество Ф.М. Достоевского в зеркале философии Льва Шестова“, in: Вопросы Философии 3/2007, сс. 152-158, Наука Москва 2007

Паперный, Владимир: „Лев Шестов: религиозная философия как литературная критика и как литература“, zitiert nach: <http://www.utoronto.ca/tsq/12/paperni12.shtml>

Поляков, Сергей: „Лев Шестов: Философия для не боящихся головокружения“, zitiert nach: <http://www.vehi.net/shestov/spolyakov.html>

D) Internetquellen

<http://www.shestov.arts.gla.ac.uk/index.htm> (University of Glasgow: The official Lev Shestov website, under the aegis of the Lev Shestov Studies Society and the Shestov Journal.)

<http://shestov.by.ru/library.html> (Texte in elektronischer Form, russisch und englisch)

<http://www.vehi.net/shestov/index.html> (Л.И. Шестов в виртуальной Библиотеке Русской Религиозно-философской и Художественной Литерауры „Веги“.)

http://imwerden.de/pdf/baranova-shestova_zhizn_shestova_tom1.pdf bzw. http://imwerden.de/pdf/baranova-shestova_zhizn_shestova_tom2.pdf (Die umfangreichen Memoiren von Šestovs Tochter **Natalja Baranova-Šestova** in zwei Bänden als pdf-Datei.)

Lebenslauf

Name: Viola Karin Gubo
Geburtsort: Neuburg an der Donau, Deutschland
Ausbildung: 1986 - 1998: Freie Waldorfschule Kempten, Allgäu
Juni 1998 Abitur am staatlichen Allgäu Gymnasium, Kempten
Oktober 1998 - Juni 2000: Aufenthalt in Kiev, Ukraine: Arbeit
als Kindergartenhelferin und Lehrerin für Deutsch und Englisch
in einer Grundschule
September 2000 - Juni 2002: Besuch des Lehrerseminars für
Waldorfpädagogik am staatl. Herzeninstitut, St. Petersburg, Russland
Oktober 2002 - Juni 2008: Studium der Slawistik (Russisch
Diplom) an der Universität Wien, Österreich
Seit 2001 Dolmetscherin und Übersetzerin hauptsächlich für Russisch
und Deutsch in verschiedensten Bereichen (v.a. Pädagogik, Medizin,
Reisebegleitung)

***Ich widme diese Arbeit Peter Lüthi, der mir den Weg hierzu eröffnet hat,
und meinen Eltern, die mich auf diesem Weg stets unterstützten.***

*Danken möchte ich meinem Professor, Fedor Borisovič Poljakov, für
Thema und Anregung, Dunja für ihre erste Hilfe bei Fragen zur
Philosophie, Sabine für die vielen Konferenzen und ihren
wunderbaren Laptop, Mimika und Marcela für ihr anhaltendes
Interesse, Cori für die gemeinsamen Stunden in der ÖNB, Monili und
Vika für die Heldentat des Korrekturlesens, Kisja für die Mühe mit
der leidigen Post, und Johnny, Birgit, dem Füxli, Tanjushek & Paul
fürs stete Dasein, sowie Desko für die große Hilfe bei der Umsetzung
der gewonnenen philosophischen Erkenntnisse ins wirkliche und
großartige Leben.*