

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Nihilismus - Eine europäische Erzählung von Nietzsche
und Dostoevskij“

Verfasser

Daniel Cinkl

angestrebter akademischer Grad

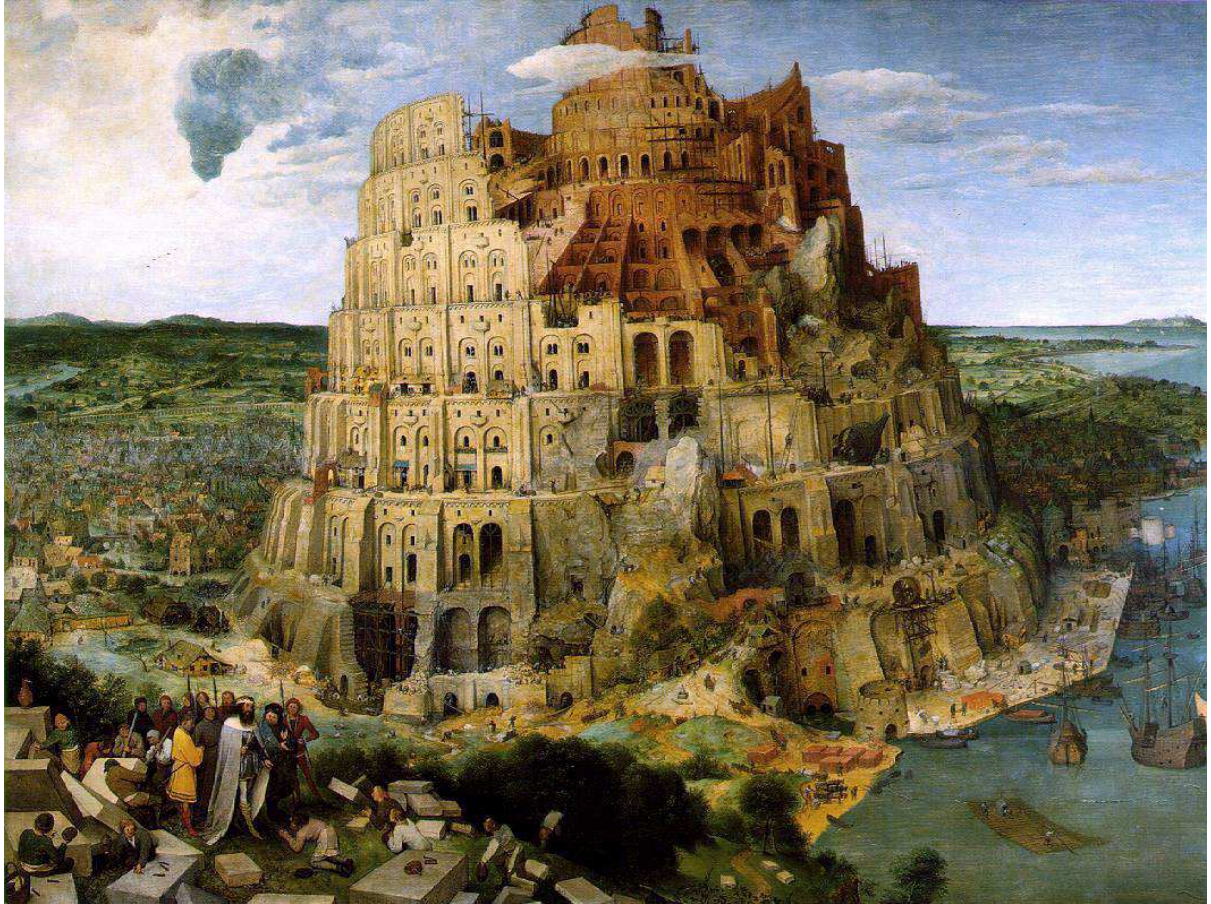
Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im Februar 2012

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt:	A 296
Studienrichtung lt. Studienbuchblatt:	Philosophie
Betreuer:	Univ.-Prof. Mag. Dr. Konrad Liessmann.

Für Madame

Die Wüste wächst...



Turmbau zu Babel (Wiener Version), Pieter Bruegel der Ältere, 1563.

Danksagung

Als erstes danke ich meinen Eltern, Michael und Inge Cinkl, für die freie Wahl meines Denkens. Und dafür, dass ich auf diesem Weg nicht wie Diogenes leben musste.

Ich danke im Besonderen Herren Prof. Fëdor B. Poljakov für die Unterstützung bei meiner Arbeit. Für den wertvollen Einblick in die russische Seele eines Dichters wie Dostoevskij.

Ich danke meinem Betreuer Herren Prof. Konrad Paul Liessmann für das hilfreiche Begleiten meiner Arbeit. Insbesondere seine Ideen zu Nietzsche boten mir wertvolle Unterstützung.

Ich danke Hieronymus für die kritische Beurteilung meiner Worte.

Ich danke Jakob, Molly, Sabine und den restlichen Schreibenden und Denkenden der *Philosophischen Reibungsgruppe* für das fortwährende Auseinandersetzen des Bestehenden.

Ich danke Silvio für die technische und apostrophale Unterstützung.

Ich danke Marquis für die stilbildende Untermalung im Schreibakt.

Ich danke Stefan für die Unterstützung bei der Übersetzung der französischen Sekundärliteratur.

Ich danke meiner Schwester für das humorvolle Übergleiten im Verfassen einer Diplomarbeit.

Ich danke meinen Mitbewohnerinnen und Mitbewohnern für das Ertragen meiner Schreibschwankungen.

Ich danke Aglaia!

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	9
2. Nihilismus – Historische Vorsicht	12
2.1. Jacobi vs. Fichte	12
2.2. Nihilismus der Romantik	13
2.3. Max Stirner – Der Einzige und sein Eigentum	15
2.4. Ivan Turgenev – Väter und Söhne.....	16
3. Dostoevskijs Weltanschauung – Einsicht und Kritik.....	19
3.1. Dostoevskij – Zwei Versuche einer Interpretation.....	19
3.1.1. Nikolaj Berdjajev	19
3.1.2. Reinhardt Lauth.....	24
3.2. Momente eines Denkens – Dem Nihilismus auf der Spur	29
3.2.1. Der Mensch: $2 \times 2 = 4$	29
3.2.2. Das Problem der Freiheit – Die Legende vom Großinquisitor	33
3.2.3. Gott und die Unsterblichkeit oder die Menschenfresserei	37
3.2.4. Das Böse – Versuch einer Theodizee.....	41
4. Nietzsche – Der europäische Nihilismus	46
4.1. Nietzsches Grundgedanken	46
4.1.1. Der Tod Gottes	46
4.1.2. Der Übermensch.....	49
4.1.3. Der Wille zur Macht.....	52
4.2. Nihilismus oder der Wahn der metaphysischen Hinterweltler.....	54
4.2.1. Die Ursprünge des Nihilismusbegriffs bei Nietzsche	54
4.2.2. Nihilismus – Vorgeschichte einer Krankheit	55
4.2.3. Pessimismus – Vorform des Nihilismus	58
4.2.4. Die drei psychologischen Formen des Nihilismus – Periode der Klarheit	60
4.2.5. Der vollkommene Nihilismus – Periode der drei großen Affekte	64
5. Nietzsche und Dostoevskij – geistige Brüderschaft?	68
5.1. Nietzsches Entdeckung	68
5.2. Dostoevskij als Prophet Nietzsches.....	76
5.2.1. Der ethische Nihilismus – Der gescheiterte Übermensch – Raskol’nikov	76
5.2.2. Der atheistische Nihilismus – Auflehnung gegen Gott – Kirillov	85
5.2.3. Der metaphysische Nihilismus – Ivan Karamazov	96
6. Die Überwindung des Nihilismus	108
6.1. Dostoevskijs Abrechnung	108
6.1.1. Nihilismus	108
6.1.2. Das Ideal Christi.....	111
6.1.3. Der Allmensch.....	112
6.2. Nietzsches Überwindung des Nihilismus.....	114
6.2.1. Die Ewige Wiederkunft des Gleichen	114
6.2.2. Formen des Nihilismus.....	122
6.2.3. Amor fati	126
7. Schluss.....	131
8. Literaturverzeichnis.....	134

1. Einleitung

*Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!*¹ Diese wenigen Worte Nietzsches fassen nicht nur das Thema dieser Arbeit als Ganzes in sich, nein, sie beleuchten das seinsgeschichtliche Denken des Okzidents. Der Nihilismus als metaphysisches, ethisches, politisches, erkenntnistheoretisches und theologisches Wort ist immer noch, hundertdreißig Jahre nach dem Erscheinen von *Also sprach Zarathustra*, auf dem Vormarsch. Die Wüste wächst weiterhin. Diese Arbeit versteht sich als Anleitung zum Kennenlernen der verborgenen Wahrheit der europäischen Philosophie: dass die Menschheit ihre Welt auf Nichts baut; dass das Fundament aller Wahrheit, aller Moral, die erste, heiligste und als solche böseste Lüge war.

Zwei Denker sind es, die an unterschiedlichen Orten zu verschiedenen Zeiten unabhängig voneinander dieses dunkle Geheimnis entbergen. Ihre Namen? Fëdor Michajlovič Dostoevskij und Friedrich Nietzsche. Worin dieses Geheimnis besteht, wann es begann seine Wirkung zu entfalten, wie es derartig viel Macht über *uns* erhalten konnte und wie man sich dieser Macht wieder entziehen, die fortschreitende geistige Verwesung aufhalten und tausende Jahre Metaphysik überwinden könnte, sind Fragen, die im Folgenden bedacht werden. Für einen Wissenschaftler ist jedoch nicht nur die Entdeckung interessant, sondern auch der Zeitpunkt der Entdeckung. Weshalb waren es gerade diese beiden Denker, die die nihilistische Katastrophe ahnten und ihre Geschichte erzählten? Warum sind die zu akademischen Gemeinplätzen verkommenen Warnrufe vom Tod Gottes und des „Alles ist erlaubt“ Signa des wegweisenden 19. Jahrhunderts? Für die Beantwortung dieser Frage war es notwendig, das Verhältnis von Nietzsche und Dostoevskij zu untersuchen. Nietzsches Kenntnis und Beeinflussung durch Dostoevskij ist in der Forschungsliteratur gut dokumentiert. Mein Anteil beschränkt sich hier auf eine kurze Skizze dieser einseitigen Bekanntschaft. Weitaus größeren Platz räume ich der Frage ein, inwieweit im Denken Dostoevskijs, in seinen Schriften, entscheidende Probleme der Philosophie Nietzsches bereits enthalten sind, und inwieweit Dostoevskij als bekennender Christ Nietzsches Gedanken vorweggenommen hat. Meine Arbeitshypothese geht demnach von einer geistigen Verwandtschaft der beiden vor dem Hintergrund des europäischen Nihilismus aus und untersucht die Wurzeln, Bedeutungen und Folgen dieser möglichen Brüderschaft des ungleichen Paares. Im Idealfall soll diese Arbeit die philosophische Straße sein, entlang der Nietzsche und Dostoevskij wohnen. Nicht Haus an

¹ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Band 4*, München 1999, 380. Nietzsches Werke im Folgenden zit. als: KSA sowie die Angabe des jeweiligen Bandes der Studienausgabe.

Haus wohnend, sich als bloß oberflächliche Nachbarn grüßend, soll ihr Verhältnis sein, sondern in ihrer genuinen Behausung wesend, werden sie den jeweils Anderen durch das offene Fenster beobachten. Soweit zur Fragestellung und Zielsetzung.

Bei der Materialauswahl bestand die Schwierigkeit zunächst in der Fülle an Sekundärliteratur zu Nietzsche. Bei Nietzsche ist die Sachlage eindeutig: Er gehört zu den weltweit am meisten rezipierten Philosophen. Ich habe mich auf die klassischen Interpretationen von Gilles Deleuze, Eugen Fink und Martin Heidegger beschränkt. Für die Darstellung der nietzscheschen Untersuchung des Nihilismus als eines metaphysischen Phänomens habe ich vor allem Elisabeth Kuhn als Quelle verwendet. Der Fall Dostoevskij ist anders gelagert: In Ermangelung ausreichender Kenntnisse der russischen Sprache war ich auf die deutsche und französische Literatur angewiesen. Ein überwiegender Teil der russischen Texte zu Dostoevskij ist bis heute entweder nicht ins Deutsche übersetzt oder nicht zugänglich. Eine Ausnahme boten die Standardwerke zu Dostoevskij des Philosophen Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev und des Literaturwissenschaftlers Michail Michajlovič Bachtin. Sie bilden wertvolle Unterstützung für das Verständnis der russischen Idee sowie für die Einsicht in die Einzigartigkeit von Dostoevskij als Autor. Es zeigte sich im Laufe der Recherchen das interessante Phänomen, dass ein Großteil der deutschsprachigen Literatur zu Dostoevskij aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stammt. Diese Zeit bildete den Höhepunkt der philosophischen, literarischen, politischen und theologischen Auseinandersetzung mit Dostoevskij in Deutschland. Danach ebbt die Flut an Texten langsam ab. In den letzten Jahrzehnten kam es zu einer Renaissance der Thematisierung Dostoevskijs. So wurde 1990 die Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft gegründet, die jedes Jahr ein wissenschaftliches Jahrbuch herausgibt.

Mein methodisches Vorgehen besteht in einem hermeneutischen Erfassen der für mein Problem relevanten Texte Dostoevskijs und in einer komparatistischen Annäherung an das Denken Nietzsches. Zentrale Werke dieser Untersuchung sind die zur Weltliteratur zählenden Romane Dostoevskijs sowie seine Tagebucheintragungen. Ich zitiere Dostoevskij zum Großteil in der alten deutschen Übersetzung von E. K. Rahsin. Diese bleibt trotz translationswissenschaftlicher Schwächen für mich die beste *sprachliche* Übertragung. Für Nietzsche sind neben *Also sprach Zarathustra* vor allem die (späteren) Nachlassstellen relevant. In diesen entfaltet sich, wie Heidegger beständig betont, erst die wahre Philosophie Nietzsches.

Die Arbeit ist wie folgt gegliedert: Nach einer kurzen historischen Begriffsbestimmung des Terminus Nihilismus mache ich den Leser mit einigen Grundgedanken Nietzsches und

Dostoevskijs vertraut. Besonderes Augenmerk lege ich auf eine nähere Erläuterung der spezifischen Situation des *Russen* Dostoevskij. Für das europäische Denken ist die russische Idee, ihre historische Genese und Einordnung und ihre geistige Wechselwirkung mit der okzidentalischen Philosophie immer ein wenig fremd geblieben. An diesem Punkt hoffe ich, etwas lichtende Aufklärungsarbeit zu leisten. Anschließend rückt die Stellung des Nihilismus als Ereignis des 19. Jahrhunderts in den Fokus. Was bedeutet dieses Ereignis für Nietzsche und Dostoevskij? Wo sehen sie die Entstehungsbedingungen jenes bedrohlichsten Moments der Geschichte? Es bleibt jedoch nicht bei einer bloßen Anamnese und Diagnose der Entwicklung. Beide Denker versuchen am Ende ihres Schaffens Wege zu denken, die eine Überwindung des Nihilismus bedeuten könnten. An dieser wichtigsten Frage wird sich zeigen ob meine Arbeitshypothese aufrechterhalten werden kann oder ob sie zu verwerfen ist.

2. Nihilismus – Historische Vorsicht

Der Terminus Nihilismus wird in der Wissenschaft, aber auch im alltäglichen Sprachgebrauch, für sehr breit gefächerte und unterschiedliche Phänomene verwendet. Eine vollständige Aufzählung dieser so differenten Bedeutungen könnte hunderte Bögen Papier füllen und wäre eher die Aufgabe eines philosophischen Lexikons. Ich werde daher an diesem Punkt selektiv vorgehen und bloß einzelne Momente in der Begriffsgeschichte des Nihilismus berühren, die ich als relevant bezüglich des allgemeinen Verständnis einschätze, die ich aber auch im Hinblick auf die beiden zu durchdenkenden geistigen Protagonisten dieser Arbeit für aufschlussreich erachte.²

Ich beginne mit dem Sendschreiben Jacobis an Fichte, da hier der Begriff Nihilismus zum ersten Mal mit dezidiert philosophischen Implikationen verwendet wird. Daran anknüpfend untersuche ich die Auswirkungen der idealistischen Philosophie, im speziellen derjenigen Fichtes, auf die Literatur der Romantik, den damit zusammenhängenden so genannten poetischen Nihilismus, sowie einige Passagen des in *Nachtwachen des Bonaventura* vertretenen weltanschaulichen Nihilismus. In Folge werfe ich einen kurzen Blick auf einige Stellen in Stirners *Der Einzige und sein Eigentum*. Hier nähern wir uns Gedanken, die Nietzsches Philosophie schon im Keim enthalten. Zum Schluss widme ich mich Turgenevs Schaffen und dessen großer Bedeutung für den russischen Nihilismus. Diese Übersicht auf die historischen Ursprünge des Begriffs Nihilismus, seine Wurzeln, seine Geschichte in der philosophischen aber auch literarischen Auseinandersetzung der Neuzeit soll uns die Saat zeigen, die bei Dostoevskij und Nietzsche beginnt aufzugehen.

2.1. Jacobi vs. Fichte

Der Antike war der Ausdruck „Nihilismus“ unbekannt, sein Wesen blieb ihr fremd.³ Zur Zeit des Kirchenvaters Augustinus finden wir das Wort Nihilismus in der Bedeutung des Unglaubens und der Häresie vor.⁴

Im philosophischen Diskurs taucht der Begriff zum ersten Mal an prononcierter Stelle im

² Das Wort „Vorsicht“ im Titel meint im Bezug auf Heidegger das *Vor-sichten* im Moment der Auslegung. Dem Ereignis des Verstehens liegt immer eine „bestimmte Auslegbarkeit“ zu Grunde. Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, 150.

³ Ob wir die Replik des Sophisten Gorgias auf Parmenides Seinshypothese: „Es gibt nichts. Wenn es auch etwas gäbe, wäre es doch für den Menschen nicht erkennbar. Wenn es auch erkennbar wäre, wäre es nicht mitteilbar“ als nihilistische Frühform auffassen können, halte ich für höchst zweifelhaft. Eine genauere Erläuterung dieser Frage müsste sich unter anderem auf das griechische Seinsverständnis einlassen und würde den Rahmen dieser Arbeit vollends sprengen.

⁴ Vgl. Dieter Arendt, *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, Köln 1970, 101.

Streitgespräch des deutschen Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi mit dem Begründer der Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichte auf. In einem öffentlichen Rundschreiben aus dem Jahre 1799 schreibt Jacobi an diesen:

Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrießen, wenn Sie, oder wer es sey, *Chimärismus* nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich *Nihilismus* schelte, entgegensetze.⁵

Wie ist dies zu verstehen? Nach Dieter Arendt „desillusioniert [das Wort, D.C.] das idealistisch-kreative Denken als hybrid und weist darauf hin, daß alle Denkinhalte losgelöst von der vorgegebenen Wirklichkeit, nichts sind als eben Nichts“.⁶ Die fichtesche Philosophie, deren Ziel es ist den obersten Grundsatz allen Wissens zu erfassen, nimmt ihren notwendigen Anfang vom Ich aus.⁷ Dieses Ich „setzt sich selbst“⁸. Fichtes radikalisierte Grundprämisse – Was für das Subjekt ist, ist durch das Subjekt – mit der er einerseits die Aufgabe der kantischen Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung und andererseits die Anerkennung des Ichs als nicht mehr endliches sondern absolutes Ichs erreichen möchte, birgt so das Potential einer nihilistischen Weltinterpretation in sich. Zumindest interpretiert Jacobi dies dementsprechend. Für ihn steht der Mensch, der so denke, vor der Entscheidung, entweder das „Nichts oder einen *Gott* [zu wählen, D.C.]. Das Nichts erwählend macht er sich zu Gott; das heißt: er macht zu Gott ein *Gespent*.“⁹

Abschließend lässt sich festhalten, dass Jacobi mit dem erwähnten Zitat nicht bloß Fichte und dessen Philosophie kritisiert, sondern „das generelle Bewusstsein seiner Epoche als einseitiges, sei es als rationales oder sensuelles, von der Wirklichkeit und Geschichte losgelöstes, absolutes Subjekt-Denken erkennt“¹⁰. Unter jener Maske kommt so unter anderem der Nihilismus zum Vorschein.

2.2. Nihilismus der Romantik

Die großen Gedanken der Fichteschen Philosophie werden der Romantik zum Danaergeschenk. Der Nihilismus, den schon Jacobi nicht als streng bestimmten philosophischen Begriff definiert, wird nun in der 1804 erschienenen *Vorschule der Ästhetik* des deutschen Schriftstellers Jean Paul zum ästhetischen Wort. Er brandmarkt im Kapitel *Poetische Nihilisten* diese Bewegung seiner Zeit und sieht ihre Wurzeln in einer Willkür des

⁵ Ebd. 43.

⁶ Ebd. 43f.

⁷ Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Zur theoretischen Philosophie I*. Berlin 1971, 91.

⁸ Ebd. 96.

⁹ Arendt, *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, 44.

¹⁰ Ebd. 46.

Ichs, in einer von Fichte herrührenden Überschätzung des Ichs.¹¹ Jean Paul kritisiert die poetische Selbstverwirklichung, die literarische Selbstschöpfung, die schrankenlose Phantasie der Romantik, schon in den ersten Zeilen mit harten Worten:

Es folgt aus der gesetzlosen Willkür des jetzigen Zeitgeistes - der lieber ichsüchtig die Welt und das All vernichtet, um sich nur freien Spiel-Raum im Nichts auszuleeren, [...] daß er von der Nachahmung und dem Studium der Natur verächtlich sprechen muss.¹²

Der erste Roman der deutschen Literatur, der einen dieser Zerrissenen, Verzweifelten, mit sich selbst um sich selbst Kämpfenden, an der Indifferenz und Langeweile zu Grunde Gehenden, in den Mittelpunkt stellt, stammt von Ludwig Tieck. *William Lovell*, im Jahre 1796 veröffentlicht, ist die in Briefform erzählte Geschichte eines Schwärmers und Idealisten, der, weil er in sich schauend Nichts vorfindet, zum Zyniker, zum Verbrecher wird. Hier offenbart sich die nihilistische Grundstimmung der Zeit, wenn Lovell etwa ausspricht: „Ob ich mit Worten oder Karten, Definitionen oder Würfeln oder Versen spiele, gilt das nicht alles gleich?“¹³

Das weitaus interessanteste und tiefste Werk der Romantik, indem sich der Nihilismus in seiner Ganzheit enthüllt, bleibt jedoch die anonym erschienenen *Nachtwachen des Bonaventura*.¹⁴ Eine in sechzehn Nachtwachen unterteilte Schilderung eines gewissen Johannes Kreuzgang, der als Narr im Geiste Shakespeares und Cervantes den Menschen ihre absolute Nichtigkeit und Leere zeigt. Der Nachtwächter verkündet einen falschen Tag des jüngsten Gerichts und hält den Mitbürgern in dieser Abrechnung ihren Spiegel vor. Die Weltgeschichte ist eine nihilistische Schande des Menschen. Der so genannte kulturelle Fortschritt ist nicht anderes als bloße Verzerrung des Realen, Unterdrückung des Wesentlichen und Herrschaft der Lüge: Das Resultat aller Philosophie bisher sei Nichts, die Gelehrten zersetzen nur den Geist, die Theologen zerstreuen Menschen in sektenähnliche Gruppen anstatt sie zusammen zu führen, die Staatstheoretiker behandeln das kostbare menschliche Wesen wie eine Maschine, die Machthabenden begreifen den Menschen nur als Ware.¹⁵

Er lässt den Hanswurst im Prolog zu einer Tragödie mit dem Titel *Der Mensch* etwas verkünden, das so unheimlich wie großartig ist, dass ich es in voller Länge zitieren möchte:

¹¹ Vgl. ebd. 54f.

¹² Zitiert nach: Ebd. 190.

¹³ Zitiert nach: Werner Kohlschmidt, Nihilismus der Romantik, in: Dieter Arendt(Hg.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Darmstadt 1974, 88.

¹⁴ Lange Zeit blieb es unklar, wer wirklich der Verfasser dieses 1804 erschienenen sagenhaften Buches sei. Von Brentano bis zu Schelling reichten die Verdächtigungen. Seit einiger Zeit wird in der Germanistik Ernst August Friedrich Klingemann als Autor genannt. Ich überlasse diese Debatte den Philologen.

¹⁵ Vgl. August Klingemann, *Nachtwachen von Bonaventura*, Zürich 2001, 62f.

Das Leben ist nur das Schellenkleid, das das Nichts umgehängt hat, um damit zu klingeln und es zuletzt grimmig zu zerreißen und von sich zu schleudern. Es ist alles nichts und würgt sich selbst auf und schlingt sich gierig hinunter, und eben dieses Selbstverschlingen ist die tückische Spiegelfechtereie, als gäbe es etwas, da doch, wenn das Würgen einmal innehalten wollte, eben das Nichts recht deutlich zur Erscheinung käme, daß sie davor erschrecken müssten; Toren verstehen unter diesem Innehalten die Ewigkeit, es ist aber das eigentliche Nichts und der absolute Tod, da das Leben im Gegenteil nur durch ein fortlaufendes Sterben entsteht.¹⁶

Wer diese Worte Ernst nimmt und die Ironie des Narrens vergisst ist ein Fall für das Irrenhaus. Dorthin führt uns auch die überaus anziehende Neunte Nachtwache. Der Erzähler macht uns mit diversen Formen des Wahnsinns bekannt, am interessantesten sei die No. 9, der Weltschöpfer, erwähnt. In ihm ist unschwer der Philosoph Fichte zu erkennen.¹⁷ Hier steht die Menschheit wiederum vor der Wahl: Gott oder das Nichts. Das gesamte Buch ist als erschreckende Satire des Lebens aufzufassen. Man vergleiche hierzu nur den Text im Text, die oben erwähnte Tragödie: *Der Mensch*. Es ist dort der Versuch einer Entwertung aller weithin angenommen und überlieferten Werte unternommen worden: Staat, Religion, die bürgerliche Ehe, Recht, Moralvorstellungen, poetischer Pathos; nichts davon bleibt verschont.¹⁸ Diese radikale Kritik assoziieren wir Lesende mit Nietzsche. Auch ist dem Nachtwächter der Tod Gottes schon bekannt.¹⁹ Am Ende bleibt die fatalistische Einsicht:

Ich will nicht lieben und recht kalt und starr bleiben, um womöglich dazu lachen zu können, wenn die Riesenhand auch mich zerdrückt.²⁰

2.3. Max Stirner – Der Einzige und sein Eigentum

Sichten wir weiter und kommen zu dem Philosophen Max Stirner und dessen einzigartigen und einflussreichen Ansatz. In seinem Buch *Der Einzige und sein Eigentum* – von manchen als extremstes Werk der Philosophiegeschichte bezeichnet, während andere es als stumpfsinnige Apologie von Egoismus und Verbrechen wahrnehmen – vollzieht Stirner eine radikale Abrechnung mit Hegel, Feuerbach und den Junghegelianern Moses Heß und Bruno Bauer. Er negiert alle von außen in den Geist gekommen Ideen wie Gott, Kaiser, Vaterland etc. und postuliert das Ich als Einiger und Einziger aller Vorstellungen.

Jedes höhere Wesen über mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit [...] Stell Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem

¹⁶ August Klingemann, *Nachtwachen von Bonaventura*, Zürich 2001, 90f.

¹⁷ Vgl. ebd. 100.

¹⁸ Vgl. Kohlschmidt, *Nihilismus der Romantik*, 95.

¹⁹ Vgl. Klingemann, *Nachtwachen von Bonaventura*, 161.

²⁰ Ebd. 171.

Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen: Ich hab mein Sach auf Nichts gestellt.²¹

Bei Stirner wird in diesem Sinne der Homo-Mensura-Satz des Sophisten Protagoras, wonach der Mensch das Maß aller Dinge sei, zu einem Ego-Mensura-Satz, wonach „Ich das Maß aller Dinge sei“²². Man sieht an dieser Stelle den Einfluss, den die fichtesche Wissenschaftslehre mit der absoluten Setzung des Ichs auf Stirner ausübte. Er selbst bemerkt von der fichteschen Prämisse „das Ich ist alles“ zu seiner Annahme „das Ich zerstört alles“ gekommen zu sein.²³ Ebenso schimmert zwischen den Zeilen schon Nietzsches Idee des Übermenschen hervor, der jenseits der Moral stehend, in der Negation aus dem Ich heraus, alles schafft, weil er Gott ist.

Ich bin nicht Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer Alles schaffe. [...] und Ich bin weder gut noch böse. Beides hat für Mich keinen Sinn.²⁴

Ein weiterer zentraler Gedanke der nietzscheschen Philosophie findet sich bei Stirner. In einer Analyse seiner Zeit bemerkt er: „Man hat nicht gemerkt, dass der Mensch den Gott getötet hat, um nun – ‚alleiniger Gott in der Höhe‘ zu werden.“²⁵ Die Botschaft vom Tod Gottes wird schon 1844, im Geburtsjahr Nietzsches, von einem deutschen Philosophen verkündet. Freilich bleibt es gewagt Stirners Werk als ein nihilistisches zu bezeichnen, wenn wir den Nihilismus vorderrangig als Fehlen eines Sinnes oder Zweckes verstünden. Es ist vielmehr nahe liegend, in ihm einen akademischen Außenseiter, einen Privatdenker zu sehen, der tiefe Gedanken, die wir später sowohl bei Dostoevskij als auch bei Nietzsche antreffen werden, vorweggenommen hat.

2.4. Ivan Turgenev – Väter und Söhne

Zu breiter Verwendung und fragwürdiger Bekanntheit gelangte der Begriff Nihilismus jedoch erst durch den russischen Schriftsteller Ivan Sergeevič Turgenev. Dieser konzipierte in seinem 1862 erschienenen Roman *Отцы и дети*²⁶ mit der Figur des jungen, materialistischen und atheistischen Medizinstudenten Evgenij Basarov den Prototyp des modernen Nihilisten seiner Zeit. Was versteht Turgenev darunter? Wie versteht der „Westler“²⁷ Turgenev die

²¹ Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, München 2009, 369.

²² Ebd. 355.

²³ Ebd. 188.

²⁴ Ebd. 15.

²⁵ Ebd. 162.

²⁶ Dt.: *Väter und Söhne*.

²⁷ Im russischen Geistesleben des 19. Jahrhunderts herrschte eine ideologische Differenz von so genannten „Westlern“, d.h. denjenigen Intellektuellen die in einer Europäisierung das wissenschaftliche und soziale Heil Russlands sahen und den sog. „Slawophilen“ die für einen eigenen russischen Weg eintraten. Beide Seiten

revolutionäre russische Jugend der 50-er und 60-er Jahre des 19. Jahrhunderts? „Ein Nihilist ist jemand, der sich keiner Autorität beugt, der kein Prinzip auf Treu und Glauben hinnimmt, mag es auch noch so viel Geltung haben.“²⁸ Alles ist einer kritischen Prüfung zu unterziehen und nichts ist von vornherein als legitim anzunehmen. Basarov geht aber noch weiter, weiter als Turgenev selbst gehen würde, denn er negiert den Wert der Kunst im Hinblick auf die Bedeutung der Naturwissenschaften. Die Chemie etwa sei wichtiger, weil nützlicher, als alle poetischen Werke.²⁹ Das menschliche Leben, die Moral und die Wissenschaft werden einzig anhand der Kategorie der Nützlichkeit beurteilt. Alles andere sei rückständige, romantische, metaphysische Verklärung der Tatsachen.

Eine zentrale Stelle in *Отцы и дети* zeigt ein charakteristisches Element des russischen Nihilismus. Basarov antwortet auf den Vorwurf, dass er und andere Gleichgesinnte seiner Generation nur alles negieren, aber selbst nichts aufbauen würden, folgendermaßen: „Das soll nicht mehr unsere Sorge sein. Zunächst muß reiner Tisch gemacht werden.“³⁰ Er spricht hier von der Zerstörung des Gegenwärtigen als ersten Teil des nihilistischen Plans zur Errichtung einer neuen Gesellschaft. Die Figur Basarov kann somit als Vorstufe der russischen Nihilisten und Anarchisten der 70-er und 80-er gesehen werden, die frei nach dem Motto des berühmten Anarchisten Michail Bakunin – „die Lust am Zerstören sei zugleich eine schaffende Lust“³¹ – einerseits zu Propagandazwecken ins Volk gingen, andererseits (erfolgreiche) Attentate auf den Zaren³² und andere Vertreter des zaristischen Russlands verübten. Hier offenbart sich die Transformation des „Russischen Nihilin“³³, von der bloß theoretischen Kritik an den Strukturen und Ermöglichungsbedingungen der gesellschaftlichen Verhältnisse zum offenen Terror, der vor dem Hintergrund der Hegelschen Geschichtstheorie als legitime Waffe zur Verwirklichung der Freiheit gesehen wird. Der russische Nihilist ist an dieser Stelle derjenige, der, wie Nietzsche formuliert, „nicht bloss Nein sagt, Nein will, sondern – schrecklich zu denken! Nein thut“³⁴.

Es wäre jedoch, wie oben angedeutet, kurzsichtig und falsch im russischen Nihilismus bloß die zerstörerische Seite zu sehen. Genau darin bestand die Fehlleistung der damaligen Kritik. Das zweite Prinzip, der zweite Teil des Plans, ist die Utopie, die Ankunft eines neuen Menschen. Nur deshalb ist die Destruktion der bestehenden Ordnung, die eben auf falschen,

führten hitzige und polemische Wortgefechte. Einige russische Denker sind keinem der beiden Lager eindeutig zuzuordnen.

²⁸ Iwan Turgenev, *Vorabend. Väter und Söhne*, Berlin 1994, 207.

²⁹ Vgl. ebd. 210.

³⁰ Ebd. 235.

³¹ Dieter Arendt, *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, Köln 1970, 71.

³² Zar Alexander II fiel 1881 einem Attentat zum Opfer.

³³ KSA 5, 137.

³⁴ Ebd. 137.

weil ungeprüften Prämissen ruht, notwendig. Denn einzig in jener Auseinandersetzung kann der neue Mensch überhaupt entstehen. Wenn wir die Negation im russischen Nihilismus in dieser Hinsicht als Mittel zur Aufklärung interpretieren, „ergibt sich die Notwendigkeit alle Einzelbestimmungen des Nihilismus (Materialismus, Utilitarismus, Utopismus) auf sein ‚anthropologisches Prinzip‘ zurückzubeziehen“³⁵. D.h. es geht nicht um eine reine Negation bloß der Negation Willen, sondern in allen Fragen ist der Mensch in den Mittelpunkt zu rücken. Ansonsten unterliefe der so verstandene Nihilismus der Gefahr genauso abstrakt und leer zu werden, wie die von ihm kritisierte scholastische und idealistische Philosophie.

³⁵ Wolf-Heinrich Schmidt, *Nihilismus und Nihilisten. Untersuchungen zur Typisierung im russischen Roman der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts*, München 1974, 29.

3. Dostoevskijs Weltanschauung – Einsicht und Kritik

Zwei Blicke, das Erkennen Nikolaj Aleksandrovič Berdjaevs und das Einordnen Reinhardt Lauths, zeigen die russische und systematisierend-philosophische Perspektive auf Dostoevskijs Weltanschauung. Sie sollen uns Einsicht in den Denker und Dichter Dostoevskij, in seine Methoden, seine philosophische Bedeutung und seine geistige Herkunft verschaffen. Daran anschließend werde ich vier zentrale Fragen des Denkens Dostoevskijs, die uns dem Nihilismus als ideengeschichtliches Phänomen näher bringen, eingehender behandeln.

3.1. Dostoevskij – Zwei Versuche einer Interpretation

3.1.1. Nikolaj Berdjaev

Der russische Religionsphilosoph Berdjaev ist für die Dostoevskij-Forschung aus mehreren Gründen von Interesse. Sein Buch *Мирозерцание Достоевского*³⁶ ist der erste Versuch Dostoevskijs Philosophie umfassend zu enthüllen. Berdjaev, der sich selbst als Schüler Dostoevskijs verstand, gibt uns im Zuge dessen nicht nur einen Einblick in dessen Denken – nein, er entbirgt die für das westeuropäische Denken fremd wirkende russische Idee des 19. Jahrhunderts. Das zaristische Russland des 19. Jahrhunderts ist ein dunkler Ort für akademische Philosophie, wenn wir es mit der europäischen Situation vergleichen. Stattdessen entwickelte sich eine religiöse Philosophie mit den wichtigsten Vertretern Berdjaev und Vladimir Sergeevič Solov'ev. Religiosität als Grundmotiv des russischen Geistes ist so stark in diesem Denken verwurzelt, dass selbst vermeintlich a-religiöse Ideologien wie der Anarchismus, Nihilismus und Sozialismus stark religiös aufgeladen werden. Genauer betrachtet sind diese Ideologien inhärent religiös. Der russische Geist deckt diese vorhandene Religiosität auf. Es ist ein Verdienst von Dostoevskij diese Verwandtschaft erkannt zu haben.

Ich gebe ein Beispiel für den fundamentalen Unterschied durch eine Stelle aus Berdjaevs philosophischer Autobiographie: „Nie hat mich die Erforschung der Welt, wie sie ist interessiert, sondern das Schicksal der Welt und mein eigenes Schicksal; mich interessiert also das Ende der Dinge.“³⁷ Philosophie ist für ihn – und dies ist zentral für das Verständnis der dostoevskijschen Weltanschauung – nicht bloß abstrakte Theorie, nicht bloß Sprechen

³⁶ Dt.: *Die Weltanschauung Dostojewskijs*.

³⁷ Nikolai A. Berdiajew, *Selbsterkenntnisse*, Darmstadt/ Genf 1953, 105.

über etwas, sondern sie soll bereits „etwas sein“³⁸. Seiner eigenen Philosophie spricht er sogar die Wissenschaftlichkeit ab. Wissenschaftlichkeit ist ihm die Fortführung des aristotelischen Erbes. Er nennt sie „prophetisch und eschatologisch ihrer Einstellung nach“³⁹.

Was ist der Gegenstand seiner Überlegungen, was ist das „Grundproblem der Philosophie“⁴⁰? Es ist der Mensch! Berdjajev ist Anthropologe und erst vor diesem Hintergrund ist es nachvollziehbar, weshalb er Dostoevskij den „bedeutendsten russischen Metaphysiker“⁴¹ nennen kann. Denn wiewohl Dostoevskij kein Philosoph im traditionellen, europäischen Sinn ist, so beschäftigen ihn sein ganzes Leben lang explizit philosophische Probleme. Jeder seiner philosophisch-psychologischen Romane kreist um die großen Fragen der Menschheit: Gibt es Gott? Gibt es Unsterblichkeit? Wer ist der Mensch? Wie lässt sich Freiheit denken? Gibt es Gut und Böse? Vielleicht hat Dostoevskij selbst sein Verhältnis zur Philosophie am besten in folgendem Satz beschrieben: „In der Philosophie bin ich schwach, nicht aber in der Liebe zu ihr; in der Liebe zu ihr bin ich stark.“⁴² Wie lässt sich dies denken? Dostoevskij ist Schriftsteller, ist Künstler, und als solcher steht ihm ein „abstraktes Ideensystem“⁴³ fern. Seine Weltanschauung beruht in der künstlerischen und philosophischen „Intuition des Menschen- und Weltgeschickes“⁴⁴.

Zu Beginn von *Мирозерцание Достоевского* gibt Berdjajev einen Hinweis, wieso Dostoevskijs Werk für die europäische Geistes- und Kulturgeschichte von so hoher Bedeutung ist, wieso es einen Schlüssel für das Verständnis des russischen Kosmos, wieso es ein Fenster nach St. Petersburg darstellt. Denn Dostoevskijs Schaffen ist „das Wort eines Russen über das Allmenschliche“⁴⁵. Es sind dieselben Probleme, dieselben ewigen Fragen, dieselbe quälende Suche nach letzten allgemeinen Antworten, die die Geschichte des Menschen durchdringen. Dostoevskij hat die Krise der Humanität im 19. Jahrhundert erkannt und als einer der wenigen – auch Nietzsche hat hier seinen Ort – die katastrophalen Folgen dieser Krise erahnt. Darin liegt seine Bedeutung für diese Arbeit, für die Philosophie, für die Welt. Nun ist die Perspektive Dostoevskijs eine – für das Abendland – andere, fremde, und das macht die Auseinandersetzung mit ihm so fruchtbar. Worin liegt das Andere für Berdjajev, worin besteht die fundamentale strukturelle Differenz der russischen Idee? Der russische

³⁸ Vgl. Nikolaj A. Berdjajev, *Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Sankt Augustin, 1983, 10.

³⁹ Berdjajev, *Selbsterkenntnisse*, 105.

⁴⁰ Berdjajev, *Die russische Idee*, 10.

⁴¹ Ebd. 171.

⁴² zitiert nach: Reinhard Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, München 1950, 20.

⁴³ Nikolai A. Berdjajev, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, München 1925, 3.

⁴⁴ Ebd. 3.

⁴⁵ Ebd. 5.

Geist strebt „dem Ende und dem Letzten zu“⁴⁶. Ein unheimliches Entweder-Oder ist ihm inhärent, entweder manifestiert sich die russische Intelligenz als Apokalyptik oder als Nihilismus.⁴⁷ Beide führen einen Kampf gegen die Kultur und Geschichte, gegen die Entwicklung Europas, die als „Mittelweg“, als unehrlich bourgeois Kompromiss, als Zivilisation der Spießbürger entlarvt wird, wobei die Quellen der Auflehnung einerseits religiöser, andererseits atheistischer Art sind. Diese Antinomie der russischen Seele wird in Dostoevskijs Schaffen, in seinen Figuren, in seinen Ideenträgern vollkommen ausgedrückt. Er offenbart das wahre Wesen der russischen Nihilisten. Der Nihilismus ist nur das andere Ende derselben Grundgestimmtheit, desselben Zweifels, derselben endzeitlichen Sehnsucht. Er ist „entartete russische Apokalyptik“⁴⁸. Dostoevskijs Denken zeigt hierbei prophetische Züge, er schreibt „nicht über die Gegenwart sondern über die Zukunft“⁴⁹. In dieser Hinwendung auf das Messianische, Apokalyptische, meint er einen Grundzug des russischen Volkes ausgemacht zu haben. Für Berdjaev spiegelt Dostoevskij die russische Seele in all ihren Extremen wieder.⁵⁰ Das bedeutet, dass wir im Zuge der Lektüre seiner Werke Russland als Idee kennenlernen, dass wir, wenn wir mit ihm denken, seinen geistigen Weg nachgehen. Was Berdjaev hier diagnostiziert ist aufschlussreich:

Die russische Seele ist fähig, bis zur Berausung am eigenen Untergang zu gehen. Auf Weniges legt sie Wert, an Wenigem hängt sie wirklich. Sie ist nicht so eng mit der Kultur verknüpft, nicht so durch Tradition und Überlieferung gefesselt, wie die westeuropäische Seele. Der Russe erlebt mit zu großer Leichtigkeit die Krise der Kultur, ohne überhaupt zu einer gebührenden Erkenntnis der Kultur gelangt zu sein. Hieraus entspringt der für den Russen bezeichnende Nihilismus. Er lehnt mit Leichtigkeit Kunst und Wissenschaft, Staat und Wirtschaft ab, rebelliert gegen ererbte Beziehungen und strebt dem Reiche des Unbekannten, unbekannten Fernen zu.⁵¹

Es bedarf gewisser Vorsicht bei dieser Stelle und des Hinweises, dass Berdjaev diese Worte im Exil und vor dem Hintergrund der wenige Jahre davor stattgefundenen russischen Revolution schrieb. Nichts läge ferner als eine vorurteilsbeladene „Nationentypologie“ zu vertreten. Es ist jedoch nicht zu leugnen, dass Berdjaev hier einen interessanten Aspekt berührt. Denn einzig aufgrund dieser Struktur sind die Experimente und Untersuchungen, die Dostoevskijs in seinen Romanen anstellt, möglich. Nur weil er den apokalyptischen Hang zum Letzten in sich und den anderen wahrnimmt, weil er diese spezifische Grenzenlosigkeit

⁴⁶ Ebd. 6.

⁴⁷ Vgl. ebd. 6.

⁴⁸ Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 7.

⁴⁹ Berdjajew, *Die russische Idee*, 189.

⁵⁰ Vgl. Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 140.

⁵¹ Ebd. 143.

seines Geistes im Gegensatz zum europäischen fühlt, gelangt er zu seinen Überlegungen, kann er den Menschen als solchen entdecken.

Dostoevskijs Schaffen wurde nirgendwo sonst so begeistert aufgenommen wie in Frankreich und Deutschland. Dennoch wäre er als ein Schriftsteller im Frankreich des 19. Jahrhunderts ebenso undenkbar gewesen, wie es die Verlegung des Schauplatzes seines Romans *Преступление и наказание*⁵² nach Deutschland gewesen wäre.

Ein weiteres Unikum der russischen Kulturgeschichte ist das Fehlen einer wie im restlichen Europa bestehenden Zivilgesellschaft. Dadurch entsteht eine geistige Kluft zwischen der Mehrheit der Bevölkerung und den wenigen Kulturschaffenden. Erst mit dem Wissen um diesen schroffen Gegensatz von Volk und Intelligenz und ihrem fehlenden Zusammenhang, ist die Bewegung der „Demophilie“⁵³, wie Berdjaev sie nennt, als zutiefst russisches Phänomen verständlich. Gerade Dostoevskij vertritt diese, für Europäer eigentümliche Idee, wonach im „Volke“ das Geheimnis des wahren Lebens verborgen⁵⁴ sei und ebenso Gott im Volk zu suchen sei. Er bezeichnet durch den Mund des Demophilen Šatov in seinem Roman *Бесы*⁵⁵ das russische Volk als „Gott-Trägervolk“⁵⁶. Auch betont er die Abspaltung der Intelligenz, der Kulturschicht, des Adels vom Volk, wobei er die Wahrheit und den rechten Glauben dem Volk zuspricht. Berdjaev kritisiert diese fehlgeleitete Idee Dostoevskijs und bezeichnet dieses immanente Schuldgefühl von Teilen der Intelligenz als „Sklavenauffassung“⁵⁷. Als Gründe dafür sieht Berdjaev den „Pathos des Höhengestiegs“⁵⁸, den er den Russen ab- und Nietzsche etwa zuspricht. Sie fürchten den Weg des einsamen Wanderers a la Zarathustra, die Kälte der Anachorese.⁵⁹ Aufgrund dieser Furcht entsteht das Bedürfnis sich in den unbekannten und geheimnisvollen Abgrund des Volkes zu stürzen, mit der Hoffnung so die Wahrheit zu erfahren.⁶⁰ In der Figur Šatov hat Dostoevskij die Antinomie der Demophilen, die Gefahr einer Verwechslung von Religion und Volkstümlichkeit, vom Glauben an einen „russischen Gott und nicht [an, D. C.] den Allgott“⁶¹, d.h. auch die seinige Zerrissenheit, dargestellt.

⁵² Dt.: *Schuld und Sühne*.

⁵³ Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 144.

⁵⁴ Ebd. 145.

⁵⁵ Dt.: *Die Dämonen*. Swetlana Geier übersetzt *Бесы* mit: Die bösen Geister. Die Frage der korrekten Übertragung der Titel von Dostoevskijs Romanen überlasse ich den Philologen.

⁵⁶ Fjodor M. Dostojewski, *Die Dämonen*, München 2004, 346.

⁵⁷ Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 148.

⁵⁸ Ebd. 149.

⁵⁹ Vgl. ebd. 149.

⁶⁰ Vgl. ebd. 149.

⁶¹ Ebd. 165.

Für Berdjaev ist der Realismus Dostoevskijs metaphysischer Art; er versteht darunter „eine Erschließung der tiefsten geistigen Wirklichkeit“⁶² des Menschen. Das Wirkliche ist nicht die empirische Realität, das So und So-Sein, sondern das Dasein. Das Reale für Dostoevskij sind die Beziehungen des Menschen zu Gott, die Ideen, die in und mit den Menschen existieren.⁶³ An den Gesprächen die Ivan Karamazov, Raskol'nikov, Kirillov und Stavogrin führen, wird dies deutlich. Berdjaev lehnt die Kategorisierung Dostoevskijs als Psychologen ab. Diese greife zu kurz. Er nennt ihn hingegen einen „Pneumatologen“⁶⁴. Es sind geistige und keine psychologischen Probleme die Dostoevskij beschäftigen. Eigentlich ein Begriff der christlichen Dogmatik, meint Pneumatologie bei Berdjaev, die Rede vom Unterbewussten, Außer-irdischen und den rätselhaften Verbindungen der Figuren Dostoevskijs zu einander.⁶⁵ Diese Beziehungen sind auf der Ebene des Objektiven nicht nachvollziehbar, sie „erschließen hier keine objektiv gegenständliche, ‚reale‘ Wirklichkeit, sondern das innere Leben, das innere Schicksal des Menschen“⁶⁶. Dostoevskijs Denken entzieht sich für Berdjaev einer kategorialen Zuordnung. Er betont das dynamische Moment der Ideendialektik Dostoevskijs.⁶⁷ Nicht die statische, in Kategorien fixierte Idee steht im Fokus, sondern der Wandel und die Transformation sowie diese Widersprüche hervorbringenden, aber nur in diesen Widersprüchen aufzulösenden Gedanken. Gleichzeitig nennt er diese Ideen, d.h. die für den Menschen so elementaren Fragen über Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, etc. „konkrete Ideen“⁶⁸. Dostoevskijs Metaphysik ist eine „konkrete Metaphysik“⁶⁹. Sie ist kein scholastisches Spielen mit Worten, Bedeutungen, Syllogismen, sondern im engsten Sinne lebensnotwendig. Deshalb sind wir alle, so Berdjaev, „geistige Kinder“⁷⁰ Dostoevskijs. Nicht in dem Sinne, dass er eine Lehre postulierte hätte, der Schüler folgen könnten, nein, denn alles was uns Dostoevskij hinterlassen hat, ist der Weg zum Licht. Dieser aber muss durch Nacht und Dunkelheit führen: Die „dionysische Tragödie, Zwiespalt, Abgrund, [sind, D. C.] der einzige Weg des Menschen“⁷¹ und sind die Ermöglichungsbedingungen der Wahrheit zu sich selbst. Ein Weg, den zu gehen, selbst dem Menschen des 21. Jahrhunderts nicht erspart bleibt. Es sind die ewig gleichen letzten Fragen, ohne welche jedes Leben wohl Irrtum bliebe.

⁶² Ebd. 14.

⁶³ Vgl. ebd. 14.

⁶⁴ Ebd. 14.

⁶⁵ Vgl. Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 14f.

⁶⁶ Ebd. 15.

⁶⁷ Vgl. ebd. 1.

⁶⁸ Ebd. 200.

⁶⁹ Ebd. 200.

⁷⁰ Ebd. 201.

⁷¹ Ebd. 203.

3.1.2. Reinhardt Lauth

Der deutsche Philosoph Reinhard Lauth macht es sich in seinem Werk *Die Philosophie Dostojewskis* zur Aufgabe, „den philosophischen Gehalt der Schriften Dostojewskis [...] herauszuschälen und, soweit wie möglich, in Thesen zu kristallisieren“⁷². Er möchte so ein ethisches und metaphysisches System in Dostoevskijs Texten enthüllen, d.h. er möchte ihn als Philosophen und nicht als bloßen Dichter betrachten.⁷³ Wie interpretiert Lauth Dostoevskijs Verhältnis zur Philosophie? Er vertritt die These, dass Dostoevskij eine neue Gattung in der Literatur begründete: den „philosophischen Roman“⁷⁴. Der Kern dieser Prosa liegt in philosophischen Thesen, in Ideen, die an einer oder mehreren Figuren personalisiert werden. Am Schicksal der Figur zeigt sich der Wert der Theorien, so Lauth. Dostoevskijs Schaffen wird daher in Lauths Bestimmung zur „gelebten Philosophie“⁷⁵. Zu einem ähnlichen Urteil gelangt auch der französische Schriftsteller André Gide, der in seinen Essays zu Dostoevskij den Unterschied zwischen Dostoevskij und seinen europäischen Zeitgenossen auf den Punkt bringt. Während der Russe, die Beziehungen des Individuums zu sich selbst, bzw. zu Gott in den näheren Fokus rückt, sind es bei seinen europäischen Kollegen vor allem die wechselseitigen Beziehungen der Menschen unter einander, sowie alle damit zusammenhängenden Probleme, die interessieren.⁷⁶

Lauth argumentiert in vierfacher Weise für den Philosophen Dostoevskij. Zuerst aber führt er einige philosophische Ausschlusskriterien an, die er im Folgenden zu Gunsten seiner These auflösen wird, sie lauten: Mangel an philosophischer Ausbildung, das fehlende Hervorbringen genuiner philosophischer Ideen, Widersprüche und offensichtliche Unklarheiten in theoretischen Aussagen, sowie das Nicht-Vorhanden-Sein eines eigenen Systems und einer distinkten Methode.⁷⁷ Diese Einwände sprechen in der Tat gegen Dostoevskij, der auch niemals Philosophie studierte. Jedoch muss erwähnt werden, dass die akademische Philosophie im Russland des 19. Jahrhunderts auf Grund der politischen Lage erst in den Kinderschuhen steckte. Der Unterricht bestand in der Hauptsache in Logik und Theologie. Dostoevskij kann daher als philosophischer Autodidakt gesehen werden, der sich, vor allem zur Zeit seiner sibirischen Verbannung, mit zentralen Werken deutscher Philosophie, etwa mit

⁷² Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 14.

⁷³ Ob eine solche Untersuchung, eine solche Kategorisierung des Literarischen sinnvoll ist, werde ich nicht näher beleuchten. An vielen Stellen presst Lauth Dostoevskij in ein Prokrustesbett, in welchem dessen Argumentation ihre Kraft, ihre Berechtigung verliert. Er berührt jedoch interessante Punkte: für das Verständnis Dostoevskijs, für dessen Rezeption gerade innerhalb der europäischen Philosophie.

⁷⁴ Ebd. 18.

⁷⁵ Ebd. 18.

⁷⁶ Vgl. André Gide, *Gesammelte Werke XII. Essays und Aufzeichnungen*, Stuttgart 2000, 52.

⁷⁷ Vgl. Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 21ff.

Hegel und Kant auseinandersetzte. Für das Heranreifen seiner Gedanken wohl noch entscheidender war das Bekanntwerden mit dem Literaturkritiker Vissarion Grigor'evič Belinskij, der ihn in die Philosophie einführte, und den Philosophen Nikolaj Nikolaevič Strachov und Solov'ëv. Gerade letzterer hatte großen Einfluss auf Dostoevskij, der nicht nur dessen Vorlesungen regelmäßig besuchte, sondern auch, durch eine persönliche Freundschaft verbunden, in unzähligen Gesprächen philosophische Probleme mit Solov'ëv diskutierte. Widersprüche lassen sich im Denken seiner Figuren beständig festmachen. Dostoevskij zeigt an seinen Figuren die Struktur des dialektischen Spiels auf. Das Fehlen eines abgeschlossenen philosophischen Systems erklärt sich aus seiner Ablehnung gegen starr-symmetrische Konstruktionen. „Der Mensch hat aber eine solche Vorliebe für Systeme und abstrakte Schlussfolgerungen, daß er bereit ist, die Wahrheit willentlich zu entstellen, [...], nur um seine Logik zu rechtfertigen.“⁷⁸ Wenn man daher Dostoevskij eine Methode unterstellen will, so ist es diese: Ausgehend von den jeweiligen zentralen Ideen seiner Figuren, erfasst er im Rückgang auf ihre besonderen Erfahrungen, den Wert ihrer Ideen für das Leben.⁷⁹

Lauth gibt folgende Gründe für das Fehlen einer explizit philosophischen Abhandlungen bei Dostoevskij an: Es war die innere Erfahrung und nicht der abstrakte Begriff, die es dem Schriftsteller ermöglichte, das Heraufkommen von Ideen und Gefühlen aus dem Unbewussten zu verstehen – und erst aus diesem Einzelnen und Besonderen konnte er allgemeine Wahrheiten erkennen. Der erste Gang seiner Methode ist die Induktion. Um die Legitimität einer Idee zu beurteilen, war ihre Messung in der Praxis notwendig. Wie man an der Geschichte Raskol'nikovs sieht, misstraute Dostoevskij der Logik und vertraute vielmehr der „Logik der Tatsachen“⁸⁰, so Lauth. Das literarische Schaffen gab ihm vor allem die Chance die feingliedrigen, geistigen und seelischen Erscheinungen in ihrer Gesamtheit und theoretischen Unzugänglichkeit darzustellen – und erst die Struktur seiner Romane ermöglichte es, die in ihm vorhandenen widerstreitenden Ideen zur Sprache zu bringen. In einem streng philosophischen, begrifflichen Text wäre dies nicht möglich.⁸¹

Letzten Endes sieht Lauth in Dostoevskij nicht bloß einen Realisten, sondern einen sittlichen Idealisten.⁸² Er betont die seit Puschkin in der russischen Literatur verbreitete eigenartige Verbindung von Realismus und Idealismus und damit den utopischen Charakter seines Denkens.⁸³ Was ist seine Utopie, was ist sein Ideal?

⁷⁸ Fjodor Dostojewskij, *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*, Frankfurt/M. 2007, 29.

⁷⁹ Vgl. Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 37.

⁸⁰ Ebd. 38.

⁸¹ Vgl. für den vergangenen Absatz: Ebd. 44f.

⁸² Vgl. ebd. 46.

⁸³ Vgl. ebd. 46.

Das Ideal Dostojewskis ist [...] das Ideal jedes lebendigen Menschen: das ist gerade jenes Bild Christi, das auch in der Seele dessen lebt, der sich zu den Feinden des Christentums rechnet. [...] ist das nicht der heilige Glaube eines jeden? Ist nicht die Verwirklichung des ‚Altruismus‘, wie der eine, der ‚Wahrheit‘ wie der andere, der ‚christlichen Liebe‘, wie ein dritter sagt, usw., das Ideal aller jener Besten, dasjenige der Religion, der Wissenschaft und der Philosophie?⁸⁴

Die Frage nach dem Menschen, nach seinem Wesen, seiner Natur, seinem Potential, die Dostoevskij noch mehr als die nach Gott quälte, ist radikal, weil sie im Grunde nicht durch den Menschen als an und für sich existierendes Wesen beantwortet werden kann. „Denn der Mensch ist etwas Bedingtes, [...], er hängt von einem Unbedingten ab, ganz gleich ob man dieses nun als Gesetzlichkeit, Natur, Gott [...] bezeichnet.“⁸⁵ Er ist aus seinen Daseinsbedingungen nicht zu lösen – versuchen wir dies trotzdem, gelangen wir immer zu einer bloß verkürzten, verzerrten – oder noch schlimmer – verfälschten Bestimmung seiner Essenz.

Es sei noch kurz auf die von Vjačeslav Ivanovič Ivanov in seinem Buch *Dostojewski Tragödie, Mythos, Mystik* vertretene These einer dreifach begründeten Handlungsebene in Dostoevskijs Werk verwiesen.⁸⁶ Erstens nennt Ivanov die Ebene der *metaphysischen Antinomie*. Hier ist der Ort wo der Mensch trotz der determinierten Naturfaktoren, trotz der Persönlichkeit, trotz egoistischer Instinkte, trotz seiner bedingten Abhängigkeit als freies Wesen sittlich handeln kann. Vor das Entweder-Oder von „Für-sich-Sein oder In-Gott-Sein gestellt“, wählt der Einzelne das Jeseinige. Die zweite Ebene in Dostoevskij Werk betrifft das *psychologische Geschehen* im Menschen, sein Ringen mit widersprechenden Trieben, Affekten, Motiven. Kurz: Die „Pathologie der Leidenschaften“. Er nennt als drittes den *Pragmatismus der äußeren Ereignisse*. D.h. die vom Kausalgesetz bestimmte Ebene, in der sich die äußeren Abläufe des Geschehens ereignen. Der Mensch wäre in diesem Netz scheinbarer Zufälle nur Spielball einer depersonalisierten Natur. Das tragische Moment, das Dostoevskij erkannt hat und darstellt, liegt für Ivanov in der „antinomischen Verbindung von Determiniertheit und Willensfreiheit im Menschengeschick“⁸⁷.

Ich werde nicht auf das ganze Buch Lauths eingehen. Mich interessiert vielmehr ein bestimmtes Kapitel, dass er mit dem Titel *Die Metaphysik. Die negative Philosophie* überschreibt. Unter den Problemen der negativen Philosophie Dostoevskijs versteht Lauth unter anderem die Annahme der Sinnlosigkeit des Seins, die Thesen: „es gibt keinen Gott; es gibt keine Unsterblichkeit; es gibt keine Sittlichkeit, [sowie, D. C.] den Willen zu

⁸⁴ I.I. Samotin, zit. nach: Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 46.

⁸⁵ Ebd. 43.

⁸⁶ Vgl. im Folgenden: Wjatscheslaw Iwanow, *Dostojewskij. Tragödie – Mythos – Mystik*. Tübingen 1932, 13f.

⁸⁷ Ebd. 14.

metaphysischer Freiheit, die Auflehnung gegen Gott, den Selbstmord und die nihilistische Revolution.“⁸⁸

Lauths Annahme der Sinnlosigkeit des Seins enthält jene Grundfrage, von der her Dostoevskij den Nihilismus versteht. Die anderen damit verbundenen Probleme werden im Lauf dieser Arbeit beleuchtet.

Die Frage nach dem Sinn von Sein, ist das metaphysische Vorrecht des Menschen. Nur der Mensch, als einziges Lebewesen der Erde, hat die Freiheit, seine Existenz und deren Ermöglichungsbedingungen, kurz: die Bedeutung seines Daseins zu hinterfragen. Man kann die Frage nach dem Sinn aus den unterschiedlichsten Gründen kategorisch ablehnen. Der Positivismus und der Materialismus hält sie jedenfalls für sinnlos. Es wäre ein anthropomorpher Zug, in die Natur, die Kategorie des Sinns zu legen, da hinter den Naturerscheinungen, „kein Subjekt, weder ‚die Natur‘ noch Gott, noch ein anderes überpersönliches Wesen, das einen Sinn in dem Geschehen intendiert, [steht, D.C.] und auf die Sinnfrage antworten könnte“⁸⁹. Selbst das Christentum lehnt die Frage, mit dem Hinweis auf einen allwissenden, allmächtigen Gott als Schöpfer der Welt, ab. An der Geschichte Hiobs zeigt sich, dass es dem Menschen als Geschöpf Gottes nicht zusteht, diesen Plan zu hinterfragen, den Sinn in und hinter dieser Welt zu verstehen. Dostoevskij betont dem entgegengesetzt die Legitimität der Sinnfrage, da sie im Menschen angelegt ist, da der Mensch schon vor dem bewussten Thematisieren der Sinnfrage, diese bereits unbewusst in sich trägt. Sie ist unmittelbar mit dem Wesen des Menschen verbunden.⁹⁰ Die Grundannahme des Nihilismus ist die Sinnlosigkeit des Seins. Es gibt mehrere Gründe an dem Sinn zu zweifeln. Für Dostoevskij sind die Existenz des Leidens und des Bösen, sowie die menschliche Unfähigkeit den Daseinssinn zu begreifen, starke Fürsprecher seines Argumentationskosmos.⁹¹ So ist die Frage auch Kernpunkt der Überlegungen Ivan Karamazovs in *Братья Карамазовы*^{92, 93}. Das Resultat dieser Denkbewegung fasst Lauth mit folgenden Worten zusammen:

Die Existenz ist sinnlos, entweder weil es einen Urheber, der einen Sinn will, überhaupt nicht gibt, oder aber, weil, wenn ein solcher Sinn gewollt sein sollte, derselbe nicht oder nur unvollkommen erreicht wird. Alles Seiende wird im Ablauf ewiger Veränderungen schließlich zerstört. Das Sein ist dunkel, weil wir seinen Sinn nicht erkennen können, es ist gemein, weil es alle Leiden, alle Kämpfe

⁸⁸ Vgl. Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 9f.

⁸⁹ Ebd. 184.

⁹⁰ Vgl. ebd. 183ff.

⁹¹ Vgl. ebd. 251.

⁹² Dt.: *Die Brüder Karamazov*.

⁹³ Vgl. Kapitel 5.2.3.

umsonst hervorruft; es ist taub und stumm, weil es auf unsere Fragen keine Antwort gibt und sie nicht hört, blind, weil es sie nicht bemerkt, weil es nicht einmal sieht, wohin es selbst führt; es ist träge, weil es nur nach dem ewig gleichförmigen Gesetz sich bewegt.⁹⁴

Diese düsterere Prognose geht von der Nichtexistenz Gottes, von der endgültigen Sterblichkeit aller Entitäten inklusive des Menschen aus. Der Sinn einer abstrakten Harmonie, die den Einzelnen auf den Müllplatz der Weltgeschichte wirft, ist für das Individuum eine Beleidigung. Mit seinem Blut und seinen Tränen das Paradies zu düngen, ist dem Menschen unwürdig. Der so geartete Sinn kann nur kategorisch abgelehnt werden. In dieser Daseinsinterpretation ist bereits die Abkehr von Gott enthalten. Denn die Sinnlosigkeit dieser Welt im Ganzen ist nicht mit der Idee des allmächtigen vollkommenen Gottes vereinbar. Nur ein cartesianischer *genius malignus*, ein böartiger täuschender Gott, wäre dann als Urheber vorstellbar.

Lauth nennt noch ein weiteres Moment, das Dostoevskij in seinen Romanen fortwährend anspricht: Die Existenzbedingungen des Menschen, seine Unfähigkeit seiner Herkunft und Hinkunft einen beständigen Sinn zu verleihen, d.h. das Dasein vollkommen zu begreifen, seine Ohnmacht an dieser Situation etwas zu ändern, sein Mangel an metaphysischer Freiheit, führen, wenn das eigene Wollen als Grundkraft und letztes Prinzip postuliert wird, zur Auflehnung gegen das Sein.⁹⁵ Der solcherart in sich Gefangene kommt dann nicht zu dem Schluss: „Es gibt keinen Sinn des Seins, sondern [er setzt, D.C.]: Sein(ohne metaphysische Freiheit) soll nicht sinnvoll sein.“⁹⁶

Am Ende seiner Untersuchung steht ein Dostoevskij, der nur zwei Alternativen kennt: Entweder das Christentum, d.h. das „Streben nach einer Begründung des eigenen Daseins im vollkommenen und objektiven Sinn der göttlichen Schöpfung“⁹⁷ oder den Nihilismus, d.h. den „Versuch, durch schrittweise Befreiung von allen Gesetzen und Bindungen metaphysische Freiheit der eigenen Person zu erringen“⁹⁸. Darin liegt das bedeutende, das prophetische Moment Dostoevskijs: dass er diesen schrecklichen Kampf zweier endgültiger Weltanschauungen in und aus sich und stellvertretend für eine ganze Epoche bestreitet.

⁹⁴ Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 253.

⁹⁵ Vgl. Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 255.

⁹⁶ Ebd. 255.

⁹⁷ Ebd. 43.

⁹⁸ Ebd. 43.

3.2. Momente eines Denkens – Dem Nihilismus auf der Spur

3.2.1. Der Mensch: 2 x 2 = 4

Dostoevskijs Kosmos ist der Mensch. Dieser und sein Schicksal sind sein Thema. Intuitiv hofft er in ihm das dunkle, verhüllte Rätsel des Seins zu finden.⁹⁹ D.h. in erster Linie ist Dostoevskij, ebenso wie Berdjajev, Anthropologe.

Dostoevskijs Methode der Untersuchung der menschlichen Natur ist ungewöhnlich, aber sehr fruchtbar. In seinen Romanen, die allesamt als Tragödien begriffen werden können, stellt er geistige Experimente an. Die Menschen bei Dostoevskij werden aus allen Daseinsbedingungen gerissen und mitten in den dunklen Abgrund geschleudert. Erst an diesem Ort, losgelöst von allen äußeren Einflüssen, steht der Mensch in wahrer Freiheit, erst dort fließt sein Eigenwille, erst dort offenbart sich die Natur des Menschen.¹⁰⁰ Hier beginnen die dämonischen Mächte der Zersetzung zu wirken und die Seele des Menschen wird „zum Schlachtfeld von Gott und dem Teufel“¹⁰¹. Die Helden Dostoevskijs stehen immer an der Schwelle der letzten Entscheidungen, der letzten Worte, kurz: Sie erleben eine Krise. Es besteht nun nicht mehr die Möglichkeit sich hinter einem verlogenen Alltag zu verstecken. Dostoevskijs Figuren führen keinen „Smalltalk“, sie haben allesamt ihre Maske abgeworfen, sie reden die Wahrheit – notgedrungen. Diese unkonventionelle Situation erklärt das Befremdliche, das uns bei der ersten Lektüre an Dostoevskijs Helden entgegenweht. Sie sind in gewisser Hinsicht keine realen Personen, keine Menschen aus Fleisch und Blut. Sie haben keine Biographie! Sie sind Träger von Ideen – genauer: Sie sind alle Manifestationen der Denkmomente Dostoevskij, Ausdruck des Zweifels in seinen Überlegungen.

Michail Bachtin weist in seinem literaturwissenschaftlichen Standardwerk *Проблемы поэтики Достоевского*¹⁰² auf die innovative Errungenschaft Dostoevskijs hin. Dostoevskij bringt eine neue Literaturgattung hervor: den polyphonen Roman. Polyphonie heißt die „Vielfalt selbstständiger und unvermischter Stimmen und Bewußtseine“¹⁰³. Die Helden Dostoevskijs sind nicht stumme objektivierte Sklaven des Autors, sondern freie Menschen. Das letzte Wort haben sie und nicht der Autor. „Selbstständigkeit, innere Freiheit, Unabgeschlossenheit und Unentschlossenheit“¹⁰⁴ der Helden sind Grundcharakteristika der Romane Dostoevskijs. Wie erreicht dies der Künstler Dostoevskij? Indem seine Helden beständig in ein dialogisches Verhältnis, entweder zu sich selbst in der Form des inneren

⁹⁹ Vgl. Berdjajev, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 26.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. 32f.

¹⁰¹ Ebd. 44.

¹⁰² Dt.: *Probleme der Poetik Dostoevskijs*.

¹⁰³ Michail Bachtin, *Probleme der Poetik Dostoevskijs*, Frankfurt/M. 1985, 10.

¹⁰⁴ Ebd. 71.

Dialoges, oder zu ihrer Umgebung treten.¹⁰⁵ Die Idee ist für Dostoevskij immer „lebendiges Ereignis“¹⁰⁶, d.h. „die Sphäre ihres Seins ist nicht das individuelle Bewusstsein, sondern die dialogische Kommunikation zwischen den Bewußtseinen“¹⁰⁷. Nach Bachtin stützt sich Dostoevskij hier als Vorformen auf den sokratischen Dialogs und die menippeische Satire.¹⁰⁸ Zentrale Momente sind: *Synkrisis*, d.h. die Darstellung einander widersprechender Ansichten zu einem bestimmten Phänomen und *Anakrisis*, die Provokation der Artikulierung der eigenen Gedanken innerhalb des Gesprächs.¹⁰⁹ Dostoevskij war vor allem ein Meister der Anakrisis, wenn wir an die Dialoge Raskol'nikovs mit dem Untersuchungsrichter Porfirij oder die Gespräche Ivans mit Alëša denken.

Was ist nun das Resultat von Dostoevskijs radikaler Untersuchung? Er erkennt, dass die in der Geschichte der abendländischen Philosophie seit der Antike bestehende Bestimmung des Menschen als vernünftiges Lebewesen völlig falsch ist. Wenn wir den Menschen, seine Bedürfnisse, sein Handeln begreifen wollen, so reicht es bei weitem nicht aus, ihn bloß als *animal rationale* zu definieren. Ein solches Denken führt in die Irre. Dieses Paradigma, diese Konzeption des Menschen enthält ein völlig falsches Daseinsverständnis. In Wahrheit, so Dostoevskij, ist die menschliche Natur höchst rätselhaft, weil polar. Antinomie, Irrationalität und das Bedürfnis nach Leiden sind elementare Bausteine unseres Wesens.¹¹⁰ Diese *qualitas occulta* des Menschen bleibt die meiste Zeit über verborgen, erlangt jedoch in den Momenten der Krisis existenzielle Bedeutung. Relevant sind in diesem Kontext einige Passagen aus Dostoevskijs Frühwerk *Записки из подполья*¹¹¹. Dieser Text ist für uns von besonderem Interesse, da es sich hier um das Buch handelt, das Nietzsche, wie wir weiter unten noch zeigen werden, zufällig entdeckt und das somit seinen Zugang zu dem russischen Schriftsteller darstellt. Der namenlose Protagonist dieser Aufzeichnungen entlarvt in seinem Gespräch die Dogmen der Aufklärung als Unfug:

Oh, sagen Sie bitte, wer hat als erster verkündet, wer zuerst bekannt gemacht, daß der Mensch nur deswegen Gemeinheiten begehe, weil er seine wahren Interessen nicht kenne; und daß, wollte man ihn aufklären, ihm die Augen für diese wahren, normalen Interessen öffnen, der Mensch sofort aufhören würde Gemeinheiten zu begehen; er würde gut und edel werden, denn einmal aufgeklärt

¹⁰⁵ Ebd. 98.

¹⁰⁶ Ebd. 98.

¹⁰⁷ Ebd. 98.

¹⁰⁸ Vgl. ebd. 119.

¹⁰⁹ Vgl. ebd. 123.

¹¹⁰ Vgl. Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 36.

¹¹¹ Dt.: *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*. Rahsin übersetzt mit: *Aufzeichnungen aus dem Untergrund*.

und seinen eigenen Vorteil einsehend, müsste er seinen Vorteil in dem Guten finden, denn bekanntermaßen könnte niemand vorsätzlich gegen seinen eigenen Vorteil handeln.¹¹²

Ein Blick in die Geschichte – nein, unmittelbarer: ein Blick in uns selbst – beweist uns das Lächerliche einer solchen Behauptung. Lauth übersetzt dieses Problem in drei philosophische Fragen bei Dostoevskij:

Muss der Wille immer das Gute wollen? Wird der Wille immer durch die (Vernunft)Einsicht bestimmt? Wenn der Wille auch nicht immer durch die (Vernunft)Einsicht bestimmt und zum Guten bestimmt wird, ist er dennoch unfrei oder ist er frei?¹¹³

Das Gute lässt sich in das objektiv Gute und subjektiv Gute unterscheiden.¹¹⁴ Als Subjekt ist der Mensch beständig auf sein subjektives Erscheinen angewiesen. Dieses spaltet sich wiederum in das, „was der Einsicht als förderlich erscheint, oder aber, was der Befriedigung der Willkür entspricht“¹¹⁵ auf. Die praktische Erfahrung zeigt uns jedoch, dass wir oft bewusst das als förderlich Erkannte ignorieren und somit das „erstrebte Gut nur mit dem der Willkür Genehmen identifizieren“¹¹⁶. Dieses groteske Resultat – das Gute wäre also das für jeden subjektiv Verschiedene – führt konsequenterweise zu einer Pervertierung des Begriffs des Guten und zu einer Verunmöglichung seiner Anwendung.

Wie sieht es nun mit der Bestimmung durch die Vernunft aus: Lässt sich ein Vorteil wirklich berechnen und kann man jedes Motiv in diese Willensstatistik einbeziehen? Das Problematische dieser Theorie der Aufklärung und des Utilitarismus ist der jeweilige Inhalt des Vorteils – genauer: ist seine Struktur. Wird er nur materiell gefasst, so wäre es möglich aufgrund dieser Klassifikation eine Formel für menschliches Handeln zu finden. Man könnte dem zufolge die menschlichen Entscheidungen berechnen, so wie es möglich ist 2 x 2 zu berechnen. Aber eine solche Theorie übersieht etwas Entscheidendes, etwas das nicht mathematisierbar ist: „Sein [des Menschen, D.C.] eigenes uneingeschränktes und freies Wollen [...] das ist ja jener übersehene allervorteilhafteste Vorteil, der sich nicht klassifizieren lässt.“¹¹⁷ Würde wirklich ein Wissenschaftler eine Formel für das Wollen entdecken, würden alle Menschen in dieser Sekunde aufhören zu wollen. Der Mensch würde bewusst das für ihn Schlechteste, das Dümme wählen, nur um sein Recht auf seinen eigenen Willen, nur um seine Freiheit zu beweisen. Gerade darin, dass der Wille nicht durchgehend von der Vernunft bestimmt ist, gerade in der Irrationalität, der Unberechenbarkeit des

¹¹² Dostojewskij, *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*, 26.

¹¹³ Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 131.

¹¹⁴ Vgl. ebd. 131.

¹¹⁵ Ebd. 131.

¹¹⁶ Ebd. 131.

¹¹⁷ Dostojewskij, *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*, 32.

Menschen, besteht seine Freiheit. Denn das Wesentliche bleibt nach Dostoevskij immer die Wahrung der Persönlichkeit und Individualität.¹¹⁸ Der Mensch würde, um einem solchen für ihn bedrohlichen und zersetzenden Szenario zu entgehen, alles tun, er würde Zerstörung und Chaos anrichten, er würde wahnsinnig werden, so tief in ihm sitzt dieser Drang zu wollen. Denn die Formel nicht als Formel – da hat sie ihre Berechtigung –, sondern als Ziel des Lebens postuliert, ist dem Menschen unerträglich. Deshalb sagt der Kellermensch: „Zwei mal zwei gleich vier ist aber nicht mehr Leben, [...] sondern der Anfang des Todes.“¹¹⁹ Es ist eine dem Menschen innewohnende Eigenheit, die Notwendigkeit solcher Gesetze nicht anzunehmen. Wissenschaft und Vernunft können nie das Fundament des Lebens bilden. Ihre Funktion besteht in der Unterstützung des Menschen, nicht in der Herrschaft über den Menschen. Dieses angestrebte Universum der Vernunft, der Traum der Wissenschaftler und Philosophen, diese Ausschaltung aller Instinkte, Triebe und Gefühle, dieser „Kristallpalast“¹²⁰, wie ihn Dostoevskij nennt, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Aus der Ferne durch die Brille der Theorie betrachtet mögen solche Systeme den Anschein von Vollkommenheit besitzen. Leben hingegen möchte kein Mensch in ihnen.

Fassen wir noch einmal die Gründe hierfür zusammen: „Die Vernunftgesetze sind nicht die Gesetze der Wirklichkeit.“¹²¹ Die Vernunft schließt all das aus, was sie nicht klassifizieren, was sie nicht in ihr Denken einordnen kann. Sie erbringt somit eine ontologische Fehlleistung. Die Vernunft und der Verstand sind nur ein Teil der menschlichen Natur, und in ihrer unbegründeten Reduktion der Ganzheit des Menschen auf jene Erkenntnisquellen pressen die Rationalisten des 19. Jahrhunderts den Menschen in ihr Prokrustesbett.

Dostoevskij erwähnt noch eine weitere architektonische Variante, ein weiteres soziales System der Verbesserung der Menschen: Den so genannten „Ameisenbau“¹²². Dieser beruht nicht nur auf der Vernunft, sondern vor allem auf Gewöhnung. Hier bezieht sich Dostoevskij auf den Philosophen Herbert Spencer, der im Gegensatz zu dem Utilitaristen Jeremy Bentham, die Macht der Gewohnheit für das praktische Handeln betont.¹²³ In diesem Ameisenhaufen ist alles vollkommen organisiert, jede Ameise hat ihre Aufgabe, ihre Bestimmung und erfüllt sie mit an Notwendigkeit grenzender Genauigkeit. In einer solchen Utopie übernimmt die Vernunft die Rolle, die bei den staatstragenden Insekten der Instinkt innehat. Für Dostoevskij ist dies ein totes System, es sei vielleicht in harmonischer

¹¹⁸ Vgl. ebd., 35.

¹¹⁹ Ebd., 41.

¹²⁰ Ebd., 31.

¹²¹ Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 138.

¹²² Dostojewskij, *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*, 40.

¹²³ Vgl. Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 135.

Großartigkeit verwirklicht, aber es gäbe keinen „fortschreitenden Lebensprozess“¹²⁴. Das kennzeichnende Moment eines solchen Universums wird, da alles vorherbestimmt ist, die Langeweile sein. Die Langeweile ist nun nicht nur, mit Nietzsche gedacht, das größte Verbrechen – nein, sie ist auch, wie der Psychologe Dostoevskij erkennt, die Ursache für die Entartung des scheinbar zivilisierten Menschen, für den sittlichen Verfall und den Rückschritt in die Barbarei. Dort wo Langeweile herrscht, und in einem solchen System muss sie notwendigerweise herrschen, wird der Mensch dieser nur entgehen können, indem er seine in ihm angelegten destruktiven Tendenzen „auslebt“. Er wird grausam werden. Er wird aus Notwehr anfangen die Zerstörung zu lieben. Wo ein solcher Kristallpalastes oder Ameisenbau errichtet, wo das Primat der Vernunft über den Menschen wider die menschliche Natur Realität wird, beginnt die Katastrophe. Wo allein die Vernunft das Fundament bildet, ist der wissenschaftliche Mord nicht mehr fern. Wer den rein rationalen wissenschaftlichen Ansatz etwa in der Ethik als legitim betrachtet, der tötet bei Ressourcenknappheit Kinder und alte Menschen.

Der Selbstbezeichnung von Dostoevskij als „Realist in höherem Sinne des Wortes“¹²⁵ ist daher zuzustimmen, denn er hat den Menschen als erster in seinen tiefsten Abgründen, in seinen geistigen und sittlichen Exzessen, als das erkannt, was er ist: Ein widersprüchliches, undankbares, zuweilen die Zerstörung liebendes und oft irrationales Geschöpf.

3.2.2. Das Problem der Freiheit – Die Legende vom Großinquisitor

Wie wir oben gesehen haben, ist Freiheit für Dostoevskij ein hohes Gut. Der Wille des Menschen zur Freiheit ist das Geheimnis seines Wesens. Der tiefe Kenner des menschlichen Geistes verschließt jedoch in seiner Ideendialektik nicht die Augen vor den potentiellen Gefahren eines abstrakten Individualismus. Bei all seinen nihilistischen Helden, bei Raskol'nikov, Stavogrin, Kirillov sowie Ivan Karamazov geht, wie wir im Hauptteil noch genauer sehen werden, die Freiheit in Eigenwillen über. Dies führt zur Zersetzung der Persönlichkeit, zu Verbrechen und Wahnsinn und schließlich zur Vernichtung des Menschen.¹²⁶ Es zeigt sich eine gedankliche Kausalkette, die von der Verneinung des Menschen und der Verneinung Gottes schließlich zur Verneinung der Freiheit führt.¹²⁷

Eine Analyse dieses Dilemmas der Freiheit, die den Menschen einerseits unendlich quält, andererseits aber notwendige Sehnsucht der *conditio humana* ist, liefert Dostoevskij in der Erzählung vom Großinquisitor in seinem letzten Roman *Братья Карамазовы*. Diese

¹²⁴ Ebd. 137.

¹²⁵ Janko Lavrin, *Fjodor M. Dostojevskij. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1963, 70.

¹²⁶ Vgl. Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 60.

¹²⁷ Vgl. ebd. 67.

Geschichte, die Ivan Karamazov seinem Bruder, dem Novizen Alëša erzählt, ist ins Sevilla des 16. Jahrhunderts, in die Zeit der großen Inquisition, verlagert. Christus kommt an diesem Ort auf die Erde zurück. Der Großinquisitor, ein neunzigjähriger Greis, lässt ihn verhaften, schleicht sich in der Dunkelheit der Nacht zu ihm in die Zelle und beginnt einen Monolog, in dem er sein Werk verteidigt und die Lehren des Gottessohns anklagt. Er legt dar, dass die Menschen aufgrund ihrer Schwäche und Lasterhaftigkeit vor einer schrecklichen Weggabelung stünden: Sie können entweder frei und unglücklich oder geknechtet und glücklich sein. Christus habe den Menschen verkannt, er habe ihn, indem er ihn frei machen wollte, indem er ihm die Erkenntnis von Gut und Böse überließ und bloß sein Leben als Vorbild, als Richtschnur hinterließ, unglaublichen Qualen ausgesetzt. Aufgrund dieser Qualen und der Ungewissheit werden die Menschen irgendwann einmal an der Wahrheit der Lehre Christi zweifeln, sie werden seinen Tempel niederreißen und einen neuen *Turm zu Babel* errichten. Denn „für Menschen [...] hat es niemals etwas Unerträglicheres gegeben als Freiheit“¹²⁸. Schon der dänische Philosoph Søren Kierkegaard betont die Angst, die den Menschen ergreift, den Schwindel der entsteht, den Abgrund der sich plötzlich in dem Moment, in dem der Mensch sich seiner Freiheit, seiner Möglichkeiten gewahr wird, auftut.¹²⁹ Auf den ersten Blick widerspricht dies dem im vorherigen Kapitel Gesagten. Aber ein solcher Kurzschluss wäre eine bloß oberflächliche Betrachtung, die Dostoevskijs dialektische Denkbewegung nicht begreift. Darin liegt gerade eines der irrationalen Elemente des Menschen: dass er (scheinbare) Freiheit all seinen Handlungen zugrunde setzen *muss*, sobald er jedoch der Freiheit unverhohlen ins Antlitz blickt, erschrickt er vor ihrer unmittelbaren Stärke – genauer: vor der plötzlich auftauchenden Größe des eigenen Willens. Dann wandern seine Augen auf der verzweifelten Suche nach etwas Großem umher, um es anzubeten, um sich zu unterwerfen, sich zu knechten und sich mit allen anderen Menschen in diesem Moment zusammenzuschließen und zu vereinigen. Der schwache Mensch, und dies betrifft die Mehrheit aller Individuen, benötigt deshalb immer das Kollektiv, d.h. die Gemeinschaft, die ihn von dieser Entscheidung entbindet, die ihn von dieser Urqual erlöst. So stellte es für den Antichrist und seine geistigen Vertreter keine schwere Aufgabe dar, den Menschen die Scheinfreiheit als (einzig mögliche) Freiheit zu verkaufen.

Wolfgang Müller-Lauter unterscheidet hier zwei Momente der Freiheitserfahrung: „Freiheit wovon“ und „Freiheit wozu“.¹³⁰ Die Menschen werden *von* ihrer irdischen Verzweiflung, aber vor allem auch von ihrem Leid der freien Selbstbestimmung, befreit. Das *Wozu* liegt im

¹²⁸ Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 411.

¹²⁹ Vgl. Søren Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Hamburg 2002, 57.

¹³⁰ Wolfgang Müller-Lauter, *Dostoevskijs Ideendialektik*, Berlin/New York 1974, 32.

diesseitigen Glück. „Die Idee des Großinquisitors besteht in der Befreiung des Menschen von seiner Freiheit, d.h. in der Unfreiheit.“¹³¹

Die These des Großinquisitors ist: Weil der Mensch ein Mensch ist, muss er Sklave seiner selbst sein! Da der Großinquisitor dies erkennt, besteht seine Aufgabe darin das Werk Christi zu verbessern. Sein Geheimnis liegt in dem Geständnis, „dass er nicht an Gott glaubt“¹³² – schlimmer noch –, dass, so der Großinquisitor „wir [die Kirche, D. C.] nicht mit Dir [Christus, D.C.] verbündet [sind, D.C.], sondern mit *ihm*.“¹³³ Der Großinquisitor und mit ihm die römisch-katholische Kirche ist den Versuchungen Christi durch den Teufel erlegen. Sie haben ihren Bund auf den drei Säulen der Macht – dem Wunder, dem Geheimnis und der Autorität – aufgebaut.¹³⁴ „Dieses Reich wird nicht nur eine Erfüllung der Brotforderung bringen, sondern auch der Bedürfnisse nach Gewissensruhe, nach einer geheimnisvollen Idee, nach einer sakralen Autorität und nach Allvereinigung.“¹³⁵ Denn darin liege, so der Großinquisitor, die Antwort auf alle Sehnsüchte des Menschen, auf „alles was der Mensch auf Erden sucht: vor wem er sich beugen, wem er sein Gewissen übergeben kann, und auf welche Weise sich endlich alle Menschen zu einem einzigen einstimmigen Ameisenhaufen vereinigen könnten“.¹³⁶

Christus hatte die drei Versuchungen abgelehnt, denn er wollte die freie Liebe der Menschen, er wollte nicht Steine in Brot verwandeln und so die Menschen in Gehorsam zusammenführen. Was der Großinquisitor aber Christus vorwirft, ist, dass dieser die Natur des Menschen ignoriere, denn seine aristokratische Lehre führe konsequenterweise dazu, dass nur eine geringe Anzahl an Auserwählten fähig sind, diesen Weg des himmlischen Brotes zu bestreiten, während die Masse der Menschen alleine mit sich und ihrer Hoffnungslosigkeit überbleibt.¹³⁷

Das Wesentliche an Figuren wie dem Großinquisitor ist nun, dass sie nicht aufgrund egoistischer, banaler bzw. materieller Interessen die Lehre Christi veränderten, sondern in tiefer Liebe zur Menschheit. Vor dem Hintergrund dieser durchdringenden Philantrophie täuschen Personen wie er den Menschen mit der heiligen Lüge, knechten ihn und führen ihn zur Überwindung der Freiheit, mit dem einzigen Ziel ihn glücklich zu machen. Freilich bedeutet Glück in diesem Zusammenhang eine Synthese des Bewusstseins scheinbarer Freiheit mit der Tatsache der wirklichen Unfreiheit. Der Großinquisitor lehnt sich in dieser

¹³¹ Ebd. 32.

¹³² Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 426.

¹³³ Ebd. 419.

¹³⁴ Vgl. ebd. 415.

¹³⁵ Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 304f.

¹³⁶ Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 419.

¹³⁷ Vgl. ebd. 412.

Bewegung gegen Gott auf, jedoch nicht aufgrund seines eigenen Interesses, sondern im Namen des Menschen.¹³⁸ Das tragische seiner Situation liegt darin, dass er nicht an den Menschen glaubt, sondern in ihm nur das Schwache wahrnimmt, ihn damit abwertet und ihn in diesem Zuge dessen beraubt, was ihn in seiner Humanitas ausmacht: seiner Würde, seiner Freiheit, seiner Individualität.

Das Schreckliche für Dostoevskij ist die Erkenntnis, dass jene jesuitisch-nihilistische Herdentierhaltung des Menschen, jene die Freiheit negierende Menschheitsführung, zur Vernichtung der Persönlichkeit führe. Das ist der (zu) hohe Preis des scheinbaren irdischen Glückes. Die einzigen Unglücklichen werden die sein, die diesen Betrug im Namen Christi ausführen, die wenigen, die frei bleiben, die wie der Großinquisitor die Erkenntnis von Gut und Böse haben, die ihr Geheimnis hüten und somit ihren Glauben dem Wohl der Menschheit opfern.¹³⁹ Sie tragen das Kreuz, d.h. die Freiheit, für die Masse der Menschen, die dazu nicht in der Lage ist. Soweit Dostoevskijs paradox anmutende Kritik.

Von besonderem Interesse für uns ist nun, dass er strukturelle Parallelen zwischen diesem eudämonistischen System, welches er dem Katholizismus unterstellt und den utopistischen Entwürfen des Sozialismus im 19. Jahrhundert sieht. Denn auch der Sozialismus nimmt die drei Versuchungen an. Auch er ist mit dem Antichristen. Auch er predigt das irdische Brot. In *Бесы*, jenem Werk, in dem Dostoevskij gegen den politischen Nihilismus und den Anarchismus ankämpft, beschreibt er die Ideologie des Sozialrevolutionärs Šigalov. Dieser hat ein Programm über das vollkommenste soziale System, das einzig mögliche irdische Paradies, die einzig funktionierende Gesellschaftsform, ausgearbeitet. Seine Lösung sieht eine Aufteilung der Menschheit in zwei Klassen vor. Die Mehrheit der Menschen wird zu Sklaven, zu Herdentieren herabgesetzt, die den Befehlen der Wenigen, die ihre Freiheit bewahren, unbedingt Folge zu leisten haben. Šigalov entdeckt während der Überlegungen zu seinem Projekt einen dialektischen Schluss ungeahnter Tiefe, welcher in der Grundstruktur jedes vollkommen scheinenden Systems, einen notwendigen Widerspruch verortet: „Nachdem ich von unbeschränkter Freiheit ausgegangen war, komme ich zum Schluss zu unbeschränktem Despotismus.“¹⁴⁰

Im so genannten *Šigalovismus* findet sich der noch rohe, unvollendete Gedanke wieder, der sich im Reich des Großinquisitors, des „Propheten des Nichts“¹⁴¹, wie ihn der französische Theologe Henri de Lubac nennt, in seiner reinsten Form entfaltet. Šigalov und der

¹³⁸ Vgl. Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 171.

¹³⁹ Vgl. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 423.

¹⁴⁰ Dostojewski, *Die Dämonen*, 560.

¹⁴¹ Henri de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburg 1950, 263.

Großinquisitor sind Fanatiker der Menschheit, beide wollen das größtmögliche Glück für möglichst viele. Beide schaffen ein harmonisches System der Unfreiheit. Dies ist es was Dostoevskij, der Freiheit und Persönlichkeit für so wertvoll befindet, vehement ablehnt. Jedwede durch Zwang, Lüge und Blut erkaufte Harmonie. Sie ist in letzter Hinsicht das Werk des Antichristen, denn Christus selbst predigt die wahre Freiheit.

Halten wir noch einmal fest: Dem System des Großinquisitors wie auch dem Šigalovismus sind zwei zentrale Momente immanent: Einerseits das friedvolle glückliche Dasein des Menschen im Diesseits. Andererseits die Auflehnung gegen Gott, der neue *Turmbau zu Babel*, die Rebellion des Menschen gegen die von Gott geschaffene Welt, an deren Ende der Menschgott, der nietzscheanische Übermensch und nicht mehr der Gottmensch steht.

3.2.3. Gott und die Unsterblichkeit oder die Menschenfresserei

Damit schenken wir unsere Aufmerksamkeit der Gottesfrage sowie der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Beide sind unerlässlich für das Verständnis der Philosophie Dostoevskijs. Sie bieten einen Schlüssel zu seiner Weltanschauung. Sie sind, neben der Freiheit, die zentralen Phänomene, die der Nihilismus in seiner metaphysischen Leugnung verneint. Ihre Negation ist wesentlich für die Genese der nihilistischen Daseinsinterpretation. Deren Grundargument ist die Sinnlosigkeit des Seins, das Fehlen von Ziel und Zweck in der Welt, eine Vorstellung, die verbunden ist mit der Abwesenheit eines Urhebers, eines Schöpfers der Welt. Erst mit dem Wissen um den Tod bzw. um die Nicht-Existenz Gottes, sowie dem fehlenden Glaube an ein Jenseits, erscheint das Verwerfen jeder Ethik, sowie das Aufstellen einer eigenen Ethik vom Ich aus, wie wir es bei Raskol'nikov sehen werden, legitim.

Dostoevskij selbst schreibt in einem Brief, dass das Hauptproblem seines Lebens, die Frage die bewusst oder unbewusst beständig in ihm liegt, die ihn quält, diejenige nach der Existenz Gottes sei.¹⁴² Sein ganzes Leben ist von diesem Zweifel durchzogen: Er möchte unbedingt glauben. „Er braucht Gott und findet ihn doch nicht“¹⁴³, schreibt Stefan Zweig. Diese fortlaufende Skepsis erklärt die große Furcht Dostoevskijs vor radikalen Ideen, wie dem Atheismus, und seine oftmals polemischen Versuche mit ihnen abzurechnen. Er selbst kennt die Argumente der Gottesleugner, er hat sie selbst mitgedacht, sie brennen in seiner Brust. Dostoevskijs Werk ist ein fortlaufender Kampf mit sich selbst, in ihm selbst finden sich schon alle Widersprüche. Müller-Lauter sieht hierin das Charakteristische der Ideendialektik Dostoevskijs. Seine Denkbewegung „vollzieht sich als Gegeneinander seiner Ideen des

¹⁴² Vgl. Lavrin, *Fjodor M. Dostojevskij*, 108.

¹⁴³ Stefan Zweig, *Drei Meister. Balzac. Dickens. Dostojewski*, Frankfurt/M. 1958, 153.

Glaubens und des Unglaubens“¹⁴⁴. Sie ist „Selbst-aus-ein-ander-setzung“¹⁴⁵. Wie unsicher Dostoevskij in dieser Frage blieb, zeigt das Stammeln des ehemaligen Sozialisten und nunmehrigen Volksgläubigen Šatov, der auf die Frage Stavogrins ob er denn an Gott glaube, bloß folgendes zu stottern weiß:

Ich glaube an Russland, ich glaube an seine Rechtgläubigkeit ... Ich glaube an den Leib Christi ... Ich glaube, daß die neue Leibwerdung in Russland geschehen wird ... Ich glaube ... [...] Ich ... ich werde glauben ... an Gott.¹⁴⁶

Man sollte sich freilich davor hüten, Šatovs Gedanken mit denjenigen Dostoevskijs zu identifizieren. Dostoevskij ist beides, er hat zwei unheimliche Gedanken in seiner Seele: Er ist der größte Atheist seiner Zeit und gleichzeitig der am innigsten an Gott Glaubende. In seinem Gotteszweifel ist er viel weiter als die gewöhnlichen Atheisten gegangen. Er selbst schreibt:

Auch in Europa gibt es keine solche Gewalt atheistischen Ausdrucks [Wie in *Die Brüder Karamazov*, D.C.] und hat es nie gegeben. Folglich glaube ich an Christus und bekenne ich mich zu diesem Glauben nicht wie ein Kind, sondern mein Hosianna ist durch das große Fegefeuer der Zweifel hindurchgegangen.¹⁴⁷

Der Nihilismus wird für Dostoevskij in der Weltsekunde geboren, in der ein Urschrei durch das ganze Universum hallt: *Es ist kein Gott!*

Dostoevskij differenziert verschiedene Abstufungen des Atheismus: An erster Stelle stehen die Gleichgültigen, die bloß zufällige Gottesleugner sind. Ich würde diese Einstellung als vulgären Atheismus bezeichnen. Danach kommen die Gläubigen, die ihr ganzes Leben auf der Suche Gottes sind. Sie wollen glauben. Zu dieser Art zählt Dostoevskij und ein Großteil seiner Figuren. Die reine Form des Atheismus hingegen offenbart sich in der Figur Kirillov. Sein Unglaube ist so stark, dass er einen neuen Glauben hervorbringt.¹⁴⁸ Diese reinen Atheisten sind, wie es der Mönch Tichon ausdrückt, dem Glauben näher als der weitaus größere Teil der aus Indifferenz Ungläubigen. Ihre Ablehnung Gottes entsteht aus einer tiefen Auseinandersetzung mit dessen Idee und Bedeutung für den Menschen. Diese Einsiedler des Unglaubens entziehen sich in ihrer atheistischen Meditation der menschlichen Lebenswelt. Deshalb lässt Dostoevskij Tichon sagen: „Der vollständige Atheist steht auf der vorletzten Stufe zum vollständigsten Glauben.“¹⁴⁹

¹⁴⁴ Müller-Lauter, *Dostoevskijs Ideendialektik*, 24.

¹⁴⁵ Ebd. 53.

¹⁴⁶ Dostojewski, *Die Dämonen*, 348.

¹⁴⁷ Fjodor Dostojewski, *Literarische Schriften*, München 1920, 365.

¹⁴⁸ Vgl. für den bisherigen Absatz: Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 261f.

¹⁴⁹ Dostojewski, *Die Dämonen*, 600.

Dostoevskij entlarvt die oberflächliche, rationale Gottesleugnung; er diagnostiziert eine elementare Fehlleistung der atheistischen Kritik. Deren Pfeile treffen bloß den logischen, philosophischen Begriff Gottes, niemals aber die transzendente Erfahrung Gottes.¹⁵⁰ In einem Verweis auf „Ignoratio elenchi“¹⁵¹ besteht die Antwort des Gläubigen auf derartige Argumente, so de Lubac. In dieser Hinsicht ist auch das Christusbild bei Dostoevskij zu sehen:

Es gibt nichts Schöneres, nichts Tieferes, [...] nichts Menschlicheres und Vollkommeneres als Christus. [...] Wenn mir irgendjemand bewiese das Christus außerhalb der Wahrheit stand, so würde ich lieber bei Christus bleiben als bei der Wahrheit.¹⁵²

D.h. nicht der empirische oder gar logische Beweis ist entscheidend, sondern die innere Überzeugung des Menschen. Der Sinngedanke hat Vorrang vor der sinnlichen Erfahrung.¹⁵³ Dieses Paradoxon mag bei der ersten Lektüre verstörend wirken. Aber Dostoevskij ist kein blinder Gläubiger. Wahrheit in obigem Zitat meint die naturwissenschaftliche Wahrheit. Das empirisch Fassbare macht nur einen „kleinen Ausschnitt der Gesamtwirklichkeit aus“¹⁵⁴. Sollte sogar das vollkommenste Wesen, das je existierte, der Kraft der Naturgesetze erlegen sein, so wäre Christus für eine Lüge gestorben und der Mensch seines einzig wahren Vorbilds, seiner Hoffnung beraubt. Gegen diese empiristische Interpretation wehrt sich Dostoevskij. Die positive Idee der Religion bei Dostoevskij ist nicht durch Sprache, nicht durch das Wort mitteilbar. So erwidert Christus in der Erzählung vom Großinquisitor nichts auf dessen Monolog, sondern schweigt. Seine Antwort, sein Gedanke, offenbart sich stattdessen in dem Kuss, den er dem Greis auf die Lippen drückt. Darin ist die Möglichkeit der Überwindung jener zynisch-nihilistischen Weltanschauung enthalten. Der Mensch steht hier an einer die Zukunft entscheidenden Weggabelung. Er kann den Pfad zum Menschgottum oder den Pfad zum Gottmenschentum beschreiten. Für Dostoevskij führt jener in den Untergang, dieser zur Erlösung.¹⁵⁵

Neben Gott ist dem Menschen eine weitere Idee unentbehrlich. Dostoevskij nennt sie die „älteste und höchste Idee“¹⁵⁶: Der Glaube an Unsterblichkeit. Das Fehlen dieses Glaubens ist die *conditio sine qua non* für die Entstehung des Nihilismus.¹⁵⁷ Das Dasein des Menschen und seine Existenz auf dieser Erde können nur einen Übergang darstellen. Widerspricht man dem,

¹⁵⁰ Vgl. Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 265.

¹⁵¹ Henri de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, 280.

¹⁵² Lavrin, *Fjodor M. Dostojvskij*, 29f.

¹⁵³ Vgl. Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 448.

¹⁵⁴ Ebd. 25.

¹⁵⁵ In den Kapiteln 5 und 6 werde ich diesen Kreuzweg untersuchen.

¹⁵⁶ Dostojewski, *Literarische Schriften*, 327.

¹⁵⁷ Vgl. Ina Fuchs, *Die Herausforderung des Nihilismus*, München 1987, 262.

so ist man mit dem sinnlosesten Ereignis, das vorstellbar wäre, konfrontiert: Die notwendige Vernichtung jedes Menschen als Existenzbedingung des Lebens ist die groteske Folge einer solchen Annahme.¹⁵⁸ Der Mensch wäre eine bloß empirische Entität wie ein Stein oder ein Stück Holz, und hätte, wie Berdjajev formuliert, keinen „absoluten Wert“¹⁵⁹ mehr. Es gäbe in einer solchen Welt keine Verantwortlichkeit, kein Verbrechen, keine Ethik. Der die Unsterblichkeit der Seele Negierende muss daher nach Dostoevskij, wenn er mit dieser Wahrheit, mit dem Wissen um seine Machtlosigkeit auf Erden, im Herzen lebt, und nur geringfügig höher als ein Tier steht, dem Suizid verfallen.¹⁶⁰ Wenn nicht dem materiellen, so dem geistigen.

Aber die Konsequenzen sind noch weit reichender: Ohne die Ideen von Gott und Unsterblichkeit, ohne die Vorstellung der Sinnhaftigkeit des Daseins ist kein objektives Sittengesetz möglich.¹⁶¹ Denn was sollte die Grundlage eines solchen ausmachen, was sollte seine Gültigkeit sicherstellen? Das einzig mögliche alternative Fundament wäre ein vom Ich oder von der Natur hergeleitetes Sittengesetz.¹⁶² Das beides in einer Katastrophe enden würden, ist nahe liegend. Ein objektives Gesetz der Ethik kann niemals durch das Subjekt gestiftet werden. Und aus der Natur können wir ebenso wenig eine Moral ableiten, denn die Natur ist per se amoralisch.

Wir finden hier in Dostoevskijs Weltanschauung Parallelen zur Postulatenlehre Immanuel Kants.¹⁶³ Auch dieser hält die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele für praktische Notwendigkeiten. Denn es liegt nicht in des Menschen Hand – lebe er so sittlich wie er möchte – selbst seine Glückseligkeit zu befördern. Diese Übereinstimmung von Glückswürdigkeit, d.h. Sittlichkeit bzw. Tugend und wirklichem Glück, kann nur durch ein sittliches Wesen, durch den Urheber der gesamten Natur, durch Gott vollzogen werden. Die Unsterblichkeit der Seele ist für Kant vonnöten, da der menschliche Wille nicht nur vom Sittengesetz bestimmt ist, und die Sittlichkeit des endlichen Subjektes somit nur als asymptotische Annäherung an die vollkommene Sittlichkeit, d.h. an Gottes Willen, gedacht werden kann. Für diese Annäherung ist die Fortdauer des sittlichen Ichs essentiell.

Noch einmal: Gibt es keinen Gott, gibt es keine Unsterblichkeit, so ist daraus für Dostoevskij nur ein möglicher konsequenter Schluss im Hinblick auf die Praxis, auf menschliches Handeln zu ziehen. Raskol'nikov hat ihn als erster erkannt, aber erst Ivan Karamazov spricht

¹⁵⁸ Vgl. Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 248.

¹⁵⁹ Berdjajev, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 90.

¹⁶⁰ Vgl. Dostojewski, *Literarische Schriften*, 333.

¹⁶¹ Vgl. Reinhard Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 269.

¹⁶² Vgl. ebd. 271.

¹⁶³ Für den folgenden Absatz Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt/M. 1974. 252-264.

ihn in seiner Ungeheuerlichkeit aus: Dann „ist alles erlaubt“¹⁶⁴. Dann gibt es keine Tugend und kein Verbrechen mehr, dann gibt es weder Gut und Böse. Es war Dostoevskijs feste Überzeugung, dass in diesem Moment, wo die Ideen von Gott und der Unsterblichkeit dem Menschen verlorenen gehen, die Menschen damit enden sich gegenseitig die Köpfe einzuschlagen. Wo alles erlaubt ist, beginnt der Untergang des Homo sapiens als Spezies. Dort beginnt die Menschenfresserei.¹⁶⁵

3.2.4. Das Böse – Versuch einer Theodizee

Wir betreten hiermit den Boden der Ethik Dostoevskijs und der die Menschheit schon Jahrtausende quälenden Frage des Bösen und seiner Wurzeln sowie die Rechtfertigung Gottes im Hinblick auf das Böse, auf das ungesühnte Leid dieser Welt. Mit dem Problem der *Theodizee* beschäftigten sich in der Geschichte der Philosophie unzählige Denker, allen voran Gottfried Wilhelm Leibniz, der jenen Begriff prägte. Auch Dostoevskij sah in der Existenz des Bösen das stärkste Argument gegen Gott. Wenn Ivan Karamazov nicht Gott selbst, sondern die von ihm geschaffene Welt anklagt, indem er auf das Leid der Kinder, d.h. der Unschuldigen verweist, so hören wir Dostoevskijs Stimme.¹⁶⁶

Dostoevskij wählt in seiner Dialektik einen neuen Weg zur Lösung des Dilemmas von Gott und der Realität des Bösen. Er erkennt, dass gerade das Böse in der Welt ein Beweis für Gottes Existenz ist. Denn die Ermöglichungsbedingung des Leides und des Bösen ist die Freiheit des Menschen. Eine vollkommen gute Welt kann sich einzig in der Negation dieser Freiheit ereignen. Diese rationale Idylle würde, außer dass sie, unendlich langweilig wäre, dem Menschen aber sein Wesen, seine Würde rauben. Er würde zum seelenlosen Automaten degenerieren. Es wäre einer der oben beschriebenen, mit Zwang verbundenen, Harmonien, die Dostoevskij so entschlossen zurückweist. Berdjajev beschreibt diese paradoxe Wendung mit folgenden schönen Worten: „Wenn die Welt ausschließlich gut und lauter wäre, so wäre Gott nicht nötig, so wäre die Welt schon Gott. Gott ist darum, weil das Böse ist. Das heißt, Gott ist darum, weil die Freiheit ist.“¹⁶⁷

Dostoevskij wehrt sich entschieden gegen die Prädestinationslehre. Der Mensch hat für ihn die Freiheit von Gut und Böse. Er hat auch die Verantwortlichkeit hierfür zu tragen. Er hat erkannt, dass, wenn wir dem Menschen die Freiheit nehmen, nicht nur das Böse verschwände, sondern auch das Gute. D.h. wir können Dostoevskij in diesem Punkt in das geistige Erbe von Leibniz stellen. Beide erschließen das Böse als notwendiges Übel, beide glauben an die große

¹⁶⁴ Vgl. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 114.

¹⁶⁵ Vgl. ebd. 114.

¹⁶⁶ Zu Ivans Auseinandersetzung mit der Theodizee-Problematik Vgl. Kap. 5.2.3.

¹⁶⁷ Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 72.

Weltsicht Gottes, an den vollkommenen Sinn seines göttlichen Plans und an die Unfähigkeit des Menschen diesen zu erkennen. Selbst aus dem Bösen entsteht in Wahrheit immer Gutes. Selbst der Teufel ist bloß ein Werkzeug Gottes.

Lauth unterscheidet im dostoevskijschen Kosmos mehrere Bereiche des Bösen.¹⁶⁸ Die erste Form betrifft Menschen, die von ihrer Leidenschaft vollkommen beherrscht, die wie ein Insekt von ihrem Trieb durchdrungen sind. Dostoevskij hat diesen Typ in der Gestalt des Dmitrij Karamazov beschrieben. Bei der zweiten Art des Bösen handelt es sich um geistige Empörer und Leugner, wie etwa Raskol'nikov oder Ivan Karamazov, deren metaphysische Auflehnung ich im fünften Kapitel meiner Arbeit beleuchten werde. Was sie alle vereint, ist die Tendenz einen Gedanken, eine Idee, eine Theorie zu „leben“ und das „wahre“ Leben zu verachten. Dieser Hochmut des Intellekts, diese in der Empörung entstandenen solipsistischen Gedanken sind der erste Schritt in den Abgrund. Der wahre Sündenfall des Menschen beginne, wo das Primat des Wissens über dem Gefühl stehe. In der kurzen Erzählung *Сон смешного человека*¹⁶⁹ bringt Dostoevskij diese lebensfeindliche Weltanschauung auf den Punkt: „Die Erkenntnis des Lebens – steht höher als das Leben.“¹⁷⁰ Gegen dieses Axiom kämpft er sein ganzes Leben lang an.

Die extremste Form des Bösen macht Dostoevskij in den Menschen aus, die aufgehört haben an irgendwelche Ideale zu glauben. Sie sind nicht böse, weil sie zeitweise ihren Leidenschaften verfallen, sie sind auch nicht böse, weil sie sich gegen Gott und Moral auflehnen; nein, sie sind so indifferent, dass sie mit nackter Vernunft, das Böse wie das Gute unterschiedslos tun. Nikolaj Stavogrin, die unheimlichste Figur in *Бесы*, ist der Archetyp dieser seltenen Spielart des *toten Nihilismus*. Tot, denn in ihm sind alle Begierden, alle Ziele abgestorben, der Lebenswille ausgelöscht. Deshalb nimmt er an allen Grausamkeiten, an sämtlichen Schandtaten teil. Nicht der Lustgewinn ist es der ihn anzieht. Er ist kein gewöhnlicher Schuft. Der Grund für sein skandalöses Verhalten besteht darin, dass er tief in sich einen trostlosen Zustand der Leere und Abgestorbenheit wahrnimmt und hofft durch das Monströse seiner Taten „wieder belebt“ zu werden. In seinem letzten Brief vor seinem Suizid schreibt er: „Ich kann auch jetzt noch, ganz so, wie früher immerzu, eine gute Tat begehen wollen, und empfinde es als eine Befriedigung; daneben aber habe ich gleichzeitig auch Lust zu Bösem und empfinde dabei gleichfalls Befriedigung.“¹⁷¹ Diese gleichzeitige Entgegensetzung der Wünsche führt zum Tod der Persönlichkeit, den Dostoevskij im

¹⁶⁸ Zum folgenden Absatz Vgl. Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 227f.

¹⁶⁹ Dt.: *Traum eines lächerlichen Menschen*.

¹⁷⁰ Fjodor M. Dostojewski, *Der Spieler. Späte Romane und Novellen*, München 2004, 746.

¹⁷¹ Dostojewski, *Die Dämonen*, 987f.

Selbstmord Stavogrins dargestellt. Stavogrin hat sowohl die Idee des Glaubens, als auch die des Unglaubens in sich und pflanzt die eine in Šatov, sowie die andere in Kirillov.¹⁷² Sein Dilemma besteht in Folgendem: „Weil er *beides* zugleich ist, kann er *keines* von beidem sein.“¹⁷³ Die Negation ist ihm zum leeren Spiel geworden. Stavogrin glaubt nicht einmal mehr an die Verneinung.¹⁷⁴ Er ist der nihilistischste aller Nihilisten! Seine Negation negiert sich selbst in einem nicht-hegelschen Sinne. Die politischen Nihilisten wollen den alten Gott durch einen neuen, die bestehende Gesellschaft durch eine Utopie ersetzen. Stavogrin endet an diesem Punkt nicht: „Er negiert auch noch *deren* letzte Überzeugungen.“¹⁷⁵ Nietzsche nennt dies „die klassische Formel Kiriloffs“¹⁷⁶, der Stavogrins geistige Verfassung durchschaut: „Wenn er [Stavogrin, D. C.] glaubt, so glaubt er nicht, daß er glaubt. Wenn er aber nicht glaubt, so glaubt er nicht, dass er nicht glaubt.“¹⁷⁷

Unter der Überschrift *Zur Psychologie des Nihilisten* analysiert Nietzsche in einer kurzen Notiz die Gründe für Stavogrins rätselhaftes Verhalten:

Um diese Zeit überredet er [Stavogrin, D. C.] sich zur Ausschweifung. Man unterschätze die Logik darin nicht; man muß Philosoph (sein), um das zu verstehen. Die Ideen sind Täuscherei; die Sensationen sind die letzte Realität... Es ist der letzte Hunger nach ‚Wahrheit‘, der die Ausschweifung anrät [...].¹⁷⁸

Stavogrin hat die größten Ideen des Menschen, Gott und Unsterblichkeit, als Fiktionen entlarvt. Die heiligste und höchste bisherige Wahrheit ist ihm nur noch dumpfe Lüge. Geblieben ist ihm dennoch der Drang zu glauben. Er ist mit seiner Erkenntnis ein Mensch, der zur falschen Zeit am falschen Ort steht. Sein einziger Ausweg aus dieser Krise ist die seelische und körperliche Ausschweifung.

Dostoevskij beschreibt Stavogrins maskenhafte Persönlichkeit in seinen Skizzen zum Roman folgendermaßen: „Das Böse in Stavogrin war kalt und ruhig, es war vernünftig – und somit das Widerlichste und das Furchtbarste, was es überhaupt geben kann.“¹⁷⁹ Hierin finden wir das schleichende Gift des radikal Bösen, der kalten vernunftgeleiteten unsittlichen Handlung, der konsequenten Umkehrung des Kategorischen Imperativs Kants. Stavogrin war dieser Sadschen Formel nicht gewachsen. Nach Dostoevskij kann niemand ihr gewachsen sein.

¹⁷² Vgl. Müller-Lauter, *Dostoevskijs Ideendialektik*, 40f.

¹⁷³ Ebd. 41.

¹⁷⁴ Vgl. Dostojewski, *Die Dämonen*, 989.

¹⁷⁵ Müller-Lauter, *Dostoevskijs Ideendialektik*, 42.

¹⁷⁶ KSA 13, 144.

¹⁷⁷ Dostojewski, *Die Dämonen*, 904.

¹⁷⁸ KSA 13, 143.

¹⁷⁹ Hans Prager, *Die Weltanschauung Dostojewskis*, Hildesheim 1923, 58.

Interessant in diesem Zusammenhang ist Dostoevskijs Beziehung zum Verbrechen. In vielen seiner Romane besteht die äußere Handlung in der Begehung eines Mordes. In allen diesen Fällen bezieht sich Dostoevskij auf reale Begebenheiten. Die Gründe hierfür sind nicht sein grausames Interesse an Abartigkeiten oder persönliche verbrecherische Neigungen, sondern das Verbrechen steht im Mittelpunkt seiner dynamischen Analyse des menschlichen Auflehnungszyklus.

Bevor ich diese Bewegung beleuchte, ein kurzer Exkurs zur Leugnung des Verbrechens durch den Nihilismus. Dieser kennt vier Argumente, die den Begriff und die gängige Bedeutung des Verbrechens hinterfragen: Erstens bestreitet er das Vorhandensein eines Sinns in der Realität. Ohne diesen sei die Pflicht des Sittengesetzes nicht mehr gegeben. Zweitens wird die Willensfreiheit des Menschen bestritten. Drittens wird die so genannte Milieutheorie vertreten, d.h. für die Handlungen des Menschen sei in erster Linie das soziale Umfeld, die Erziehung, die Gesellschaft verantwortlich. So wären es etwa ökonomische Faktoren, die einen Menschen zum Verbrechen verleiten würden, und es wäre zynisch einem Verhungerten zu sagen, dass es unsittlich sei, Brot zu stehlen. Schließlich sei es viertens das Recht der Ungewöhnlichen, Überdurchschnittlichen, das Gesetz, das ohnehin nur für die Masse gedacht sei, zu übertreten. Hier offenbart sich der raskol'nikovsche Standpunkt.¹⁸⁰

Vor allem die Milieutheorie war Dostoevskij ein Grauen. Er sah in ihr eine Erniedrigung der menschlichen Natur. So formuliert der Dostoevskij-Schüler Berdjajev: „Wenn der Mensch nur ein passiver Reflex der äußeren sozialen Verhältnisse ist, wenn er ein verantwortungsloses Geschöpf ist, so ist der Mensch nicht.“¹⁸¹ Dostoevskij vertritt an dieser Stelle wie sooft ein hohes Bild vom Menschen. Die innere Stärke des Menschen ist ausreichend, um autonom zu entscheiden und nicht ein Sklave der äußeren Einflüsse zu sein. Auch Nietzsche hasste jene Theorie: „Die innere Kraft ist unendlich überlegen; vieles was wie Einfluß von außen aussieht, ist nur ihre Anpassung von innen her.“¹⁸²

Schließen wir die Gedanken ab: Dostoevskij geht von einem zyklischen Prozess aus. Die hybride Intellektualität, der dämonische Verstand führen den Menschen in den metaphysischen Kampf um Freiheit. Aus der Empörung gegen Gott, gegen die von ihm geschaffene Welt und gegen die darauf aufgebaute Moral, wird Eigenwille, der stärker und stärker wird. Der Eigenwille und das durch ihn freigesetzte Böse, das Lebensfeindliche, entladen sich schließlich im Verbrechen, in der bewussten Übertretung einer gesetzten Norm. Das Böse, das Verbrechen ziehen bei Dostoevskij immer die Strafe nach sich. Denn „das

¹⁸⁰ Zum vergangenen Absatz: Vgl. Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 380f.

¹⁸¹ Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskis*, 75.

¹⁸² Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 382.

Böse ist immer an Persönlichkeit geknüpft“¹⁸³. Ohne diese ist es, wie erläutert wurde, nicht zu denken. Es ist „Zeichen für die innere Tiefe des Menschen“¹⁸⁴. Die innere Strafe, die weit größere Kraft besitzt als die bloß oberflächliche gesetzliche, macht den Leidensweg aus, der durchschritten werden muss. Es ist die Gewissensunruhe, die den Sünder quält. Sie führt ihn zur Einsicht seines Irrtums und zur Sühne. Das ist die Geschichte Raskol'nikovs, des gescheiterten Übermenschen, die ich bald erzählen werde. Davor ist es jedoch nötig von Friedrich Nietzsche zu sprechen.

¹⁸³ Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 76.

¹⁸⁴ Ebd. 76.

4. Nietzsche – Der europäische Nihilismus

Im folgenden Kapitel soll der Nihilismus als *europäisches* Ereignis mit den Worten Nietzsches erzählt werden. *Erzählt*, denn er ist, wie gezeigt wird, die schauerlichste aller Gruselgeschichten. Terminus, a quo von Nietzsches Gedankengang ist die Geschichte der Metaphysik, die er als Geschichte des Nichts begreift.

Zu Beginn steht eine kurze, scharf umrissene Darstellung einiger Grundgedanken Nietzsches: Deren Ineinandergreifen, Ineinanderleuchten ist für das Verständnis, vor allem für die spätere Auseinandersetzung mit Dostoevskij unerlässlich und soll ausdrücklich gemacht werden. Wobei ich anmerken möchte, dass ich Nietzsches Gedanken der „*Ewigen Wiederkunft des Gleichen*“ noch einmal gesondert im sechsten Kapitel nachgehen werde, da es sich hierbei um elementare Überlegungen für das Überwinden des Nihilismus handelt. Im Anschluss erläutere ich detailliert den Nihilismusbegriff Nietzsches. Diese Untersuchung wird die Genese des Nihilismus, seine Bedeutung für die Menschheit, sowie die Folgen aber auch Möglichkeiten dieser furchtbaren Entdeckung offenbaren.

4.1. Nietzsches Grundgedanken

4.1.1. Der Tod Gottes

Wohin ist Gott? [...] Wir haben ihn getötet, - ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? [...] Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste was die Welt bisher besass, [...] Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere That, - und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!¹⁸⁵

Mit all seinem Gefühl für die Schönheit der Sprache, für ihre rhetorische Kraft, für ihre suggestive Macht, lässt Nietzsche dieses Dysangelium in seinem Buch *Die fröhliche Wissenschaft* durch den „tollen Menschen“ verkünden. Nietzsche ist nicht der erste, der den Tod Gottes erlebt, er ist auch nicht der erste, der ihn diagnostiziert, aber er ist der erste, der

¹⁸⁵ KSA 3, 480f.

das Problem und die darin potentiell enthaltenen Nachwirkungen, als für den Menschen zutiefst frag-würdig auffasst.

Zunächst stellt sich allerdings die Frage, mit welchem Gott wir es hier bei Nietzsche zu tun haben? Es ist der metaphysisch, christliche Gott unserer Welt der letzten zweitausend Jahre. Er wurde abgeschafft und ist untergegangen. Und mit ihm ging auch das Konzept christlicher Moral und der damit so eng verwobene Ort des Menschen in der Welt verloren. Durch diese christliche Moral besaß der Mensch einen „absoluten Wert“¹⁸⁶. Er war Zentrum des Kosmos, scheinbar unberührt vom Kreislauf des Entstehens und Vergehens. Die Welt selbst war in sich geschlossen, sie hatte den „Charakter der Vollkommenheit“¹⁸⁷ und war selbst in ihren bösen Manifestationen sinnvoll. Und es schien Erkenntnis der „absoluten Werte beim Menschen“¹⁸⁸ möglich. Nun aber, durch Nietzsches Wort, soll der Mensch all diese Vorteile verlieren. Er ist der universalen Perspektive verlustig geworden und steht vor dem Nichts.

Das Wort „*Gott ist tot*“ ist, wie Nietzsche anerkennt, kein leichtfertig auszusprechender Satz, es bedarf gehöriger Stärke die Konsequenzen zu ertragen.

Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr in endlosem Vertrauen ausruhen – du versagst es dir vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehenzubleiben [...] - Mensch der Entsagung, in alledem willst du entsagen? Wer wird die Kraft dazu geben?¹⁸⁹

Gott als Geborgenheit und Sicherheit garantierende Behausung, als Allwissender, Allgütiger, Allmächtiger ist tot und anstatt dies zu verbergen, zu kompensieren, indem andere Grundprinzipien an dessen Stelle gesetzt werden, ist es nun notwendig das Bild des Menschen neu zu bestimmen. Es ist Zeit ihn zu erhöhen.

Der Tod Gottes hat noch eine weitere Dimension: In der metaphysischen Tradition ist der Begriff Gottes eng mit demjenigen der Ewigkeit verbunden. Gott steht jenseits von Raum und Zeit. Diese Annahme entwertet jedoch die Zeit, sie wird unwirklich, sie wird zur bloßen Erscheinung degradiert. Denken wir dies konsequent weiter so verliert nicht nur die Zukunft, verlieren nicht nur alle Ziele ihren Sinn, ja die Geschichte als solche wird zum leeren, bedeutungslosen Ort. Ein lebendiger Gott ist in dieser Auslegung aber unvereinbar mit einem frei schaffenden und schöpferischen Menschen. Daher richtet sich Nietzsche gegen diese Tradition, sein Ziel ist das Ende dieser Art der Verachtung von Zeit.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Vgl. KSA 12, 211.

¹⁸⁷ Ebd. 211.

¹⁸⁸ Ebd. 211.

¹⁸⁹ KSA 3, 527.

¹⁹⁰ Vgl. für den vergangenen Absatz Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1992, 75.

In der Rede von den drei Verwandlungen in *Also sprach Zarathustra*, findet sich eine Schlüsselstelle für das Nach-Vollziehen des Ablaufs der abendländischen Geschichte, für die Verwandlung des Menschen. Hier stellt Nietzsche die dialektische Logik des Nihilismus und seine Genese vor. Als erstes verwandelt sich der Geist zum Kamel. Das Kamel steht für das Kniende, das Beladene, das Schwere. Es ist der Mensch der sich dem allmächtigen, gebietenden Gott, dem Stifter und letzten Richter des universalen Sittengesetzes unterwirft. „Der Mensch unter der Last der Transcendenz, der Mensch des Idealismus.“¹⁹¹ Aber die inhärente Struktur des Idealismus, sein fortwährendes Streben nach Wahrhaftigkeit führt zu einer Aufhebung des gehorsamen „Du sollst“, zu einer Aufhebung jener oktroyierten Moral. „Zum Löwen wird hier der Geist, Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eignen Wüste.“¹⁹² Der Löwe schüttelt allen Sinn, der von außen in seine Existenz getragen wurde, ab. Er „kämpft mit dem letzten Gott, den Werten an sich, der Moral, er erkennt seine vorherige Selbstentfremdung“¹⁹³. Die Negation des metaphysischen Gottes, die Entzifferung der Illusion, das „heilige Nein auch vor der Pflicht“¹⁹⁴, sind Merkmale des Löwen, aber seine Freiheit ist negativ, denn „Neue Werthe schaffen – das vermag auch der Löwe noch nicht“¹⁹⁵. Aus dem alten Imperativ „Du sollst“ ist ein bloßes „Ich will“ geworden. Erst die Verwandlung zum Kinde ermöglicht schaffende Freiheit. Das Kind symbolisiert für Nietzsche „ein Neubeginnen, ein Spiel, [...] ein heiliges Ja-sagen“¹⁹⁶. Mit der Metapher des Spiels drückt Nietzsche den der Freiheit immanenten Habitus, ihr wahres Wesen, ihre Natur aus, die in einem „Entwurf neuer Werte und Wertwelten“¹⁹⁷ liegt.

Der Idealismus wird von Nietzsche als zwei Jahrtausende währende, ver-rückte abendländische Interpretation von Mensch und Welt entlarvt.¹⁹⁸ Deshalb ver-rückt, weil sie die den Menschen betreffenden Seinsbedingungen aus der dem Menschen erfahrbaren Welt auslagert und sie ihm so entzieht. Das Wort „*Gott ist tot*“ drückt genau diese Verwandlung aus. In ihm ist das Ende jedes Idealismus, jeder Metaphysik enthalten. „Die Waage des Daseins steht dabei nicht mehr in Gottes Hand“¹⁹⁹, wie Fink prägnant formuliert. Der neue Maßstab ist der Mensch, ist die Erde.

Mit dem Tod Gottes, dem Ende aller Transzendenz, dem Aufhören des Festhaltens an Idealität, an ein Jenseits, wird der Mensch als Mensch zum Thema. Der Tod Gottes ist die

¹⁹¹ Fink, *Nietzsches Philosophie*, 70.

¹⁹² KSA 4, 30.

¹⁹³ Fink, *Nietzsches Philosophie*, 70.

¹⁹⁴ KSA 4, 30.

¹⁹⁵ Ebd. 30.

¹⁹⁶ Ebd. 31.

¹⁹⁷ Fink, *Nietzsches Philosophie*, 71.

¹⁹⁸ Vgl. ebd. 73.

¹⁹⁹ Ebd. 72.

Bedingung für die Lehre Zarathustras vom Übermenschen. Es gibt in dieser Situation nur zwei Alternativen: Den alten Weg weiterzugehen, der in den Abgrund führt, und den Nietzsche mit dem Bild des letzten Menschen, des alles konservierenden Menschen, des Menschen der kleinen Begierden und des kleinen Glücks beschreibt, oder einen vollkommen neuen Weg einzuschlagen, den Weg des Übermenschen. „Gott starb: nun wollen wir, - dass der Übermensch lebe.“²⁰⁰

4.1.2. Der Übermensch

„Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll.“²⁰¹ Diese Worte legt Nietzsche in der Vorrede von *Also sprach Zarathustra* dem Einsiedler in den Mund. Wer ist dieser Übermensch? Wer ist der Mensch, der überwunden werden soll? Was bedeutet es, Etwas zu *überwinden*? Weshalb hat dieses Überwinden eine, wie Nietzsche fortwährend betont, so wichtige Bedeutung für den Menschen?

Eine Vorbemerkung: Den Begriff Übermensch entlehnt der Pastorensohn Nietzsche der christlichen Geschichte. Der Prophet Montanus erwähnt diese Bezeichnung im Hinblick auf eine Erhöhung des Menschen.²⁰² Das Übermenschentum kann so als „genuine christliche Idee“²⁰³ der frühchristlichen Mystiker und Gnostiker gesehen werden, „die sich in der Geisteserfahrung in einer unvorstellbaren Weise über das normale Menschsein emporgehoben fühlten“²⁰⁴.

Ich stelle dem Ganzen eine weitere Anmerkung voran, die ich im Folgenden näher untersuchen werde: Der Übermensch ist weder eine Bezeichnung für historische Persönlichkeiten, die über den restlichen Menschen aufgrund ihrer Fähigkeiten, Talente, etc. stehen, d.h. sich durch Einzigartigkeit vor dem Durchschnittsmenschen auszeichnen. Noch weniger ist mit dem Begriff des Übermenschen das Ergebnis einer biologischen Züchtung, eines genetischen Experiments gemeint. Nietzsche möchte mit dem Wort „Übermensch“ vielmehr ein neues Bild der Existenz des Menschen zur Sprache bringen, eine „neue Wesensbestimmung des Menschen“²⁰⁵ vornehmen.

Wie versteht Nietzsche nun den Menschen? Er schreibt: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, - ein Seil über dem Abgrunde.“²⁰⁶ Diese Stelle verleitet

²⁰⁰ KSA 4, 357.

²⁰¹ Ebd. 14.

²⁰² Vgl. Ernst Benz, *Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte*, in: *Der Übermensch*, Zürich 1961, 32.

²⁰³ Ebd. 34

²⁰⁴ Ebd. 34.

²⁰⁵ Werner à Brassard, *Untersuchungen zum Problem des Übermenschen bei Friedrich Nietzsche*, Freiburg 1962, 2.

²⁰⁶ KSA 4, 16.

dazu, einen gewissen Fortschrittsgedanken aufkommen zu lassen. Hierzu aufschlussreich finde ich den Standpunkt Brassards, der in seinem Buch *Untersuchungen zum Problem des Übermenschen bei Friedrich Nietzsche* schreibt, dass er es für einen Trugschluss halte, anzunehmen, der Übermensch sei eine Weiterentwicklung des Menschen, ein lineares darwinistisches Produkt der Evolution, eine notwendige oder zufällige Folge eines gattungsspezifischen Prozesses – nein – er ist sein Gegenbild, sein Gegenpol, sein Gegensatz.²⁰⁷ Er ist das im Menschen angelegte Eigene als Anderes.

Was meint Nietzsche, wenn er vom Abgrund spricht? Das bisherige Walten des Menschen – des europäischen wohlgemerkt –, sein bisheriger Gang führt unaufhaltsam in den Nihilismus. Dieser ist das Ende des bisherigen Menschen, sein Untergang. Der Weg über den Abgrund hinaus ist sein Übergang. Der Seiltänzer hat nun drei Möglichkeiten: Er kann wenden und zur Geborgenheit des Tieres zurückkehren; er kann stehen bleiben und der bleiben der er ist (mit der Gefahr jederzeit abzustürzen); oder er kann an das andere Ende gehen und sich überwinden. Hier erweist sich eine direkt daran anschließende Stelle als fruchtbar, in der Nietzsche schreibt: „Was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.“²⁰⁸ Nietzsche sieht die Notwendigkeit eines Untergangs des (alten) Menschen, dessen Selbstverständnis und dessen Daseinsbedingungen sich geändert haben, der gleichzeitig aber ein Übergang in etwas Neues, Un-heimliches, ein Schreiten zu einer neuen Behausung ist. Der Mensch muss in seiner Geschichtlichkeit durch den Nihilismus gehen, um wieder er selbst zu werden. So ist der „Übermensch der in sein eigentliches Wesen gebrachte Mensch, daß dieser im untergehenden Übergehen, im Wenden zu sich erreicht“²⁰⁹. Der Übermensch ist, so Martin Heidegger, „die unbedingte Verneinung des bisherigen Wesens des Menschen“²¹⁰. Die bisherige Wesensbestimmung hat ihren Anfang, ihre Wurzeln, wie ich noch zeigen werde, in der platonisch-christlichen Weltinterpretation.

Der Übermensch ist nun kein neuer Gott. Er ist kein – wie oft falsch verstanden – Ersatz des toten Gottes. So erinnert Nietzsche daran: „Sie können keinen Gott schaffen, aber sie können den Übermenschen schaffen.“²¹¹ Der Übermensch ist etwas vom Willen des Menschen Geschaffenes, er ist die Selbstüberwindung des Menschen, d.h. die „Überwindung der Bisherigkeit“²¹².

²⁰⁷ Vgl. Brassard, *Untersuchungen zum Problem des Übermenschen bei Friedrich Nietzsche*, 78.

²⁰⁸ KSA 4, 17.

²⁰⁹ Brassard, *Untersuchungen zum Problem des Übermenschen bei Friedrich Nietzsche*, 55.

²¹⁰ Martin Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, Stuttgart 1998, 263.

²¹¹ KSA 4, 109.

²¹² Brassard, *Untersuchungen zum Problem des Übermenschen bei Friedrich Nietzsche*, 73.

An welchem Ort meint Nietzsche diesen radikalen Wandel vollziehen zu können? Er spricht in einer nicht veröffentlichten Bemerkung zu *Also sprach Zarathustra* von der „Überwindung der Moral“²¹³. Solange die Nachricht vom Tode Gottes unbekannt bleibt, sind die Selbstüberwindungen des Menschen immer auf ein erdfernes ideales Prinzip gewendet.²¹⁴ Erst jenseits von Gut und Böse ist der Mensch als solcher verortet. Die Überwindung der Moral bedeutet für Nietzsche, da er sie als christliche entlarvt, eine Überwindung des Christentums. Aber sein Vorhaben geht noch weit darüber hinaus: Es bedeutet das Überwinden jedweder Transzendenz. Die Radikalität dieses Prozesses manifestiert sich in der Folge als Vernichtung aller bisherigen Ziele des Menschen.²¹⁵ Denn diese hatten als Bedingung etwas außerhalb des Menschen, etwas ihm Fremdes. Das neue Ziel muss aus dem Inneren des Menschen hervorgebracht werden. Die neue Maxime, das Postulat Zarathustras laute: „Euer Wille sage: Der Übermensch sei der Sinn der Erde.“²¹⁶ D.h. der Wille zur Macht als „Prinzip der neuen Wertsetzung“²¹⁷ ist, wie unten näher erläutert, das entscheidende Kriterium weshalb „das Seiende nicht das übersinnliche Jenseits, sondern die hiesige Erde sei“²¹⁸. Der Sinn, der Wert, die Bedingung des Lebens ist nun der Übermensch und für Nietzsche sind in diesem Moment diejenigen Blasphemisten, die an der Erde freveln, die sie verachten, verleugnen und damit sich selbst verleugnen. Kurz: Diejenigen, die den Menschen in seiner Wesenheit verleugnen.

All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen: als seine schönste Apologie. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht -: oh über seine königliche Freigebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat, um sich zu *verarmen* und *sich elend* zu fühlen! Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, daß er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wußte, daß *er* es war, der das geschaffen hat, was er bewunderte.²¹⁹

Diese Bewegung, diese Richtungsänderung, dieser Übergang ist für Nietzsche der einzige Ausweg aus der Totalität des Sinnverlustes, wie sie der im Nihilismus gefangene Mensch notwendig erfahren muss. Es wird noch im Detail zu zeigen sein, inwieweit der Gedanke des Übermenschen in Verbindung mit dem Gedanken der *Ewigen Wiederkunft des Gleichen* das Problem des Nihilismus überwinden, es überdenken kann.

²¹³ Vgl. KSA 10, 522.

²¹⁴ Vgl. Fink, *Nietzsches Philosophie*, 69.

²¹⁵ Vgl. Brassard, *Untersuchungen zum Problem des Übermenschen bei Friedrich Nietzsche*, 85.

²¹⁶ KSA 4, 14

²¹⁷ Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, 274.

²¹⁸ Ebd. 274.

²¹⁹ KSA 13, 41.

4.1.3. Der Wille zur Macht

Auf die besondere Geschichte des von Nietzsche geplanten aber nie vollendeten Hauptwerkes mit dem Titel *Wille zur Macht – Versuch einer Umwertung aller Werte* werde ich nicht eingehen. Es interessiert vielmehr, welche philosophische Lehre sich hinter dem beständig als Schlagwort gebrauchten Begriff „Wille zur Macht“ verbirgt.

Wie bei anderen Lehren Nietzsches präsentiert er in *Also sprach Zarathustra* keine in sich geschlossenen Theorie, keine systematisierte Darstellung des Gedankens des Willens zur Macht. Im II. Teil von *Also sprach Zarathustra* finden sich aber in der Rede *Von der Selbst-Überwindung* die wenigen expliziten Stellen. Nietzsches Ansatzpunkt ist auf den ersten Blick ungewöhnlich. Er untersucht das Verhältnis von Macht und Wissenschaft, und entdeckt als wahren Antrieb der Denker nicht den Willen zur Wahrheit, sondern etwas ganz Anderes:

Aber es [Alles Seiende, D.C.] soll sich euch fügen und biegen! So will's euer Wille, Glatt soll es werden und dem Geiste unterthan [...]. Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht; und auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Werthschätzungen.²²⁰

Der Wille zur Macht als Motor und treibende Kraft aller Wertsetzungen, aller Moral, wird als eigentlicher Antrieb in Ansatz gebracht. Nietzsche bestimmt weiter: „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht.“²²¹ Der Wille zur Macht ist das Grundprinzip der Erde, nicht bloß des Menschen – nein, alles Lebendigen. Leben ist für Nietzsche nicht der bloße Name für Organisches. Erde heißt ihm der „Schoß aller Dinge, die schaffende Macht, als alles Seiende Hervorbringende“²²². Nur vor diesem Hintergrund verstehen wir den Satz: „Leben ist Wille zur Macht.“²²³ Aber Leben ist nicht die entscheidende Perspektive, denn das Leben will im Endeffekt nicht Macht, sondern strebt Dasein an. An Charles Darwin und den an dessen Lehre anknüpfenden Darwinismus richtet Nietzsche daher die Worte:

Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoss vom ‚Willen zum Dasein‘: diesen Willen – giebt es nicht! „Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen! „Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich's dich – Wille zur Macht!“²²⁴

Der belgische Philosoph Roland Duhamel erkennt zwei dichotome Seiten des Willens zur Macht. Als positiver, ist er wertschöpfend, als negativer wertvernichtend; er „vernichtet,

²²⁰ KSA 4, 146.

²²¹ KSA 4, 147.

²²² Fink, *Nietzsches Philosophie*, 77.

²²³ KSA 12, 161.

²²⁴ KSA 4, 148f.

indem er schafft und schafft zum Vernichten“²²⁵. Es gibt keine Werte an sich, keine unvergängliche Moral „und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen“²²⁶. Der Wille zur Macht hat Macht über Dinge, indem er wertschätzt, indem er alten Sinn negiert und neuen Sinn verleiht. Darin liegt der nihilistische Kreislauf des Willens zur Macht begründet, weil er fortwährend Werte schafft um andere zu vernichten. Es ist jedoch ein *höherer Nihilismus*, den Nietzsche meint. Der Mensch ist nicht mehr im Zustand des Kamels, das Werte und Gebote bloß passiv entgegennimmt, aber auch nicht im Zustand des Löwen, der als Frühform des Nihilismus alles negiert ohne etwas Neues zu kreieren. Stattdessen erreicht der so Denkende den Zustand des Kindes, Zarathustras Stand in der Welt. Er steht jenseits von Wahrheit und Moral und schöpft aus sich heraus Werte.

Heidegger nennt den Willen zur Macht den „Grundcharakter des Seienden als eines solchen“²²⁷. Es bedarf einer metaphysischen Klärung des Problems, um das Wesen des Willens zur Macht zu verstehen. Heidegger sieht das Wesen der Macht bereits in dem Wort „*Wille zur Macht*“ enthalten: „Das Wesen der Macht ist *Wille zur Macht*, und das Wesen des Willens ist *Wille zur Macht*.“²²⁸ Unabhängig voneinander sind sie nicht zu denken: Sie behielten ihre Begrifflichkeit, verlören aber ihre Wirklichkeit. Nietzsche schreibt, dass „wollen überhaupt soviel ist wie Stärker-werden-wollen, wachsen wollen [...]“²²⁹. Die innere Struktur der Macht verlangt eine stetige Machtsteigerung, eine „Übermächtigung ihrer selbst“²³⁰, wie Heidegger formuliert. Eine bloße Erhaltung der Macht ähnelt bereits der Ohnmacht.²³¹ Da der Wille zur Macht Grundcharakter des Lebens ist, in und aus allem Lebendigen fließt, bedeutet dies, dass für Nietzsche eine bloße Lebenserhaltung, ein Niedergehendes, ein Symptom der *décadence* symbolisiert.

Wie bei Duhamel zeigt sich für Heidegger das entscheidende Moment des Willens zur Macht darin, dass er der Wille ist „der Werte will“²³², d.h. er ist das „Prinzip der Wertsetzung“²³³. „Die Metaphysik des Willens zur Macht deutet alle ihre vorausgegangenen metaphysischen Grundstellungen im Lichte des Wertgedankens.“²³⁴

²²⁵ Roland Duhamel, *Nietzsches Zarathustra, Mystiker des Nihilismus*, Würzburg, 1991, 106.

²²⁶ KSA 4, 149.

²²⁷ Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, 237.

²²⁸ Ebd. 239.

²²⁹ KSA 13, 44.

²³⁰ Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, 239.

²³¹ Vgl. ebd. 239.

²³² Ebd. 244.

²³³ Ebd. 244.

²³⁴ Ebd. 245.

Das ist Nietzsches Grundfrage: Woher kommen unsere Werte? Haben wir den Hintergrund, die Hinterwelt ihrer Setzung vergessen, verdrängt? Liegt einer bestimmten Art von Moral unhinterfragt ein metaphysisches Konzept zu Grunde? Ist dies nicht der *schrecklichste Nihilismus*, die Werte aus dem Nichts zu schaffen und sie als an sich und ewig gültig zu postulieren? Auf diesen Akt der Wertsetzung, auf sein Zusammengehen mit dem Gedanken des Willens zur Macht, auf dasjenige, was Nietzsche die „*Umwertung aller Werte*“ nennt, werde ich im kommenden Kapitel, im Verweis auf Heidegger, weiter eingehen.

4.2. Nihilismus oder der Wahn der metaphysischen Hinterweltler

4.2.1. Die Ursprünge des Nihilismusbegriffs bei Nietzsche

An dieser Stelle lege ich die Ursprünge des Nihilismusbegriffs Nietzsches dar. Was waren seine Quellen, wie entsteht sein Verständnis des Nihilismus, mit welchen Worten lernt Nietzsche die Idee kennen, welche Bedeutungen sind damit verbunden und welche Konzepte assoziiert er mit dem Terminus? Für einen kurzen Abriss dieses Problems beziehe ich mich im Verlauf des Kapitels auf Elisabeth Kuhns *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Ich bediene mich im Folgenden im Verweis auf Kuhn zweier Methoden der Sprachwissenschaft: Der Semasiologie und der Onomasiologie.²³⁵

Die Frage nach den semasiologischen Ursprüngen des Nihilismusbegriffs Nietzsches wird die Orte der Herkunft dieses Terminus in dessen Schriften untersuchen. Die erste Verwendung in diesem Sinn, finden wir bei einer Stelle des Nachlasses aus dem Jahr 1880. Hier schreibt Nietzsche: „Die Nihilisten hatten Schopenhauer als Philosophen.“²³⁶ Was bedeutet dieser Satz? Wer sind Nietzsches „Nihilisten“? Es ist von Interesse für diese Arbeit einzusehen, dass Nietzsche hiermit die russischen Nihilisten meint. Schopenhauer ist die philosophische Leitfigur der in *Отцы и дети* dargestellten neuen russischen Generation. Kurz nach dem erwähnten Fragment finden wir einen starken Beleg für diese These. Nietzsche, dem es an dieser Stelle um eine Apologie der Verbrecher, der Tatmenschen, der Tyrannen geht, schreibt: „Man beantwortet jetzt allgemein die Frage ob die russischen Nihilisten unmoralischer seien

²³⁵ „Die Semasiologie oder Bedeutungslehre geht vom Wort selbst aus und fragt nach dem Wandel der Bedeutungen eines Wortes, nach dem Wie und nach dem Warum dieses Wandels.“ Zitiert nach: Elisabeth Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin/New York 1992, 4.

Die Onomasiologie hingegen, „geht nicht vom Wort sondern vom Gedanken, vom Begriff aus und fragt, wie, d.h. mit welchen Worten dieser Gedanke, vom Begriff in der Sprache gefasst wird“. Zitiert nach: Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, 5.

D.h. es wird nach Konzepten, Theorien gesucht, die immer wieder mit einem oder mehreren Phänomenen in Zusammenhang gebracht werden, so dass ein Durchdenken dieser Erscheinungen immer auch ein Durchdenken jener begrifflichen Konzepte ausmacht

²³⁶ KSA 9, 125.

als die russischen Beamten zu Gunsten der Nihilisten.“²³⁷ D.h. Die Hauptquelle semasiologischer Art für den Nihilismus ist für Nietzsche Ivan Turgenev und dessen Roman *Отцы и дети*. Ich habe dessen Geschichte und Bedeutung für unser Thema bereits im zweiten Kapitel dargelegt.

Kuhn attestiert der „Auseinandersetzung [Nietzsches, D.C.] mit dem Pessimismus, mit dem Nirvana und mit dem Nichts und dem Nichtsein“ onomasiologische Relevanz.²³⁸ Mit dem Pessimismus, den Nietzsche später, wie wir sehen werden, als Vorform des Nihilismus interpretiert, verbindet er zuallererst Schopenhauer. So schreibt Nietzsche 1885:

Ich habe mich bemüht, den Pessimismus in die Tiefe zu denken, um es aus der halb christlich, halb deutschen Enge und Einfalt zu erlösen, in der er mir, in der Metaphysik Schopenhauers, zuerst entgegentrat.²³⁹

Anhand dieser Stelle ist schon der geistige Bruch Nietzsches mit Schopenhauer offenbar. Zu buddhistischen Ideen, zum Nichts und Nichtsein hat Nietzsche seine Quellen in Schopenhauers Werken, der sich als einer der ersten deutschen Philosophen intensiv mit hinduistischer und buddhistischer Weisheit auseinandersetzte, sowie in Schriften zur Religion von Müller und Koeppen.²⁴⁰

Das „russische Nihilin“ ist Nietzsches früheste Referenz. Dies also markiert Nietzsches Beginn des Denkens des Nihilismus. Er führt diesen Begriff in sein Schaffen ein, indem er ihn zuallererst auf den russischen Nihilismus baskarowscher Prägung bezieht. In Verbindung setzt er ihn mit dem Pessimismus Schopenhauers, seines ersten philosophischen Vorbildes, sowie mit dem Buddhismus und dessen Verständnis von Nichts und Nichtsein. Aber es handelt sich hierbei nur um ein Vorspiel, um ein erstes Kennenlernen, denn die wahre Auseinandersetzung mit dem Nihilismus, Nietzsches großer Wurf im Sinn einer Diagnose der abendländischen Philosophie als nihilistische, steht noch bevor.

4.2.2. Nihilismus – Vorgeschichte einer Krankheit

„Der Nihilismus steht vor der Thür, woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?“²⁴¹ Mit dieser in einem Fragment aus dem Jahr 1886 aufgeworfenen Frage nach der Herkunft des Nihilismus beginnt Nietzsches Analyse. Die Analyse ist keine systematische in *einem* Werk oder in chronologischer Art und Weise vollzogene. Nietzsche schreibt von der Dringlichkeit – etwas steht schon vor der Tür – und vom Schrecklichen des Problems.

²³⁷ Ebd. 127f.

²³⁸ Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, 15.

²³⁹ KSA 11, 489.

²⁴⁰ Vgl. Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, 20.

²⁴¹ KSA 12, 125.

Es muss hier die Frage gestellt werden: Warum spricht Nietzsche vom *europäischen*²⁴² Nihilismus, warum lautet der Titel meiner Arbeit daran anknüpfend *Nihilismus – eine europäische Erzählung*? Nietzsche versteht darunter keine geographische, sondern eine ideengeschichtliche Bestimmung.²⁴³ Der europäische Nihilismus ist insofern europäisch, als er die abendländische Geschichte, d.h. die abendländische Philosophie, von Beginn an durchwaltet. Der Nihilismus fängt nicht erst mit dem Zweifel an den obersten Werten oder gar mit deren Entwertung an, nein – er hat seinen Beginn vor über zweitausend Jahren im Platonismus. Denn Platon ist der erste, so Nietzsche, der die Wirklichkeit entwertet, indem er eine transzendente Welt, die Welt der Ideen, konstruiert. Das Phänomenale wird so zum Nichts, zum Schein, zur Täuschung. Seine Fortsetzung findet der Platonismus im Christentum. Die Zweiweltenlehre Platons ist die wahre Erbsünde des Menschen. Aus diesem Gift nährt sich die christliche Tradition und verpestet die geistige Luft für die nächsten Jahrtausende. Nietzsche selbst spricht von der „platonischen Sinnen-Verleumdung als Vorbereitung des Bodens für das Christenthum“²⁴⁴. Die Annahme einer wahren, jenseitigen, noumenalen Welt stellt für ihn den ursprünglichen Sündenfall dar.

In *Götzen-Dämmerung* kritisiert Nietzsche diese Weltanschauung in vier Schritten: Eine andere Realität ist unnachweisbar²⁴⁵; die „Kennzeichen, welche man dem ‚wahren Sein‘ der Dinge gegeben hat sind die Kennzeichen des Nicht-Seins, des Nichts“²⁴⁶; drittens „rächen wir uns am Leben [in dieser Welt, D. C.] mit der Phantasmagorie eines anderen, eines ‚besseren‘ Lebens“²⁴⁷; viertens ist die Unterscheidung zwischen wahrer und scheinbarer Welt „nur ein Symptom niedergehenden Lebens“²⁴⁸. In einer ersten Überlegung betont Nietzsche die Unmöglichkeit einer Erschließung einer transzendenten Wirklichkeit. In einem weiteren Denkschritt offenbart er deren ausschließliches Bestimmtsein durch Negationen des Seienden, des Bestehenden. Drittens entlarvt Nietzsche das Aufstellen einer meta-physischen Welt als psychologischen Abwehrmechanismus. Nicht erkenntnistheoretische Gründe, sondern praktisch-moralische Implikationen stehen im Hintergrund dieser Welt-Auslegung. Schlussendlich fasst er diese Annahme als Zeichen des Niedergangs, als Symptom der *décadence* unserer Epoche auf.

²⁴² In KSA 13 S.71 überschreibt Nietzsche die Stelle in der er die verschiedenen Perioden des Nihilismus darlegt mit dem Titel: Zur Geschichte des europäischen Nihilismus.

²⁴³ Vgl. Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, 24.

²⁴⁴ KSA 13, 169.

²⁴⁵ Vgl. KSA 6, 78.

²⁴⁶ Ebd. 78.

²⁴⁷ Ebd. 78.

²⁴⁸ Ebd. 79.

Nietzsche beschrieb diese Bewegung, das Vorspiel der nihilistischen Weltgeschichte, in seiner Parabel *Wie die wahre Welt zur Fabel wurde – Geschichte eines Irrtums* in seinem Werk *Götzen-Dämmerung*. Hier finden wir alle Stadien der Geistwerdung des Menschen oder der Nichts-Werdung des Seins wieder. Wir berühren das metaphysische Spielzeug unserer Vergangenheit und nehmen einen Ausblick auf die Überwindung dieser immanenten Irrtümer:

1. Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, - er lebt in ihr, er ist sie.
(Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend, Umschreibung des Satzes „ich, Plato, bin die Wahrheit“.)
2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften („für den Sünder, der Busse thut“).
(Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher, - sie wird Weib, sie wird christlich...)
3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.
(Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)
4. Die wahre Welt – unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch unbekannt. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten?...
(Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.)
5. Die „wahre Welt“ - eine Idee, die zu Nichts mehr nützt ist, nicht einmal mehr verpflichtend, - eine unnütz, eine überflüssige gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!
(Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bons sens und der Heiterkeit; Schamröthe Plato's; Teufelslärm aller freien Geister.)
6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? Die scheinbare vielleicht?... Aber nein! Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!
(Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)²⁴⁹

Hinter jeder Ebene scheint das Antlitz eines Denkers, einer Epoche und das dahinter liegende Gedankengebilde hervor: Platon, Christentum, Kant, Aufklärung und Positivismus sowie freier Geist und Zarathustra. Erstere sind die Apologeten der beschriebenen dichotomen Weltsicht, d.h. diejenigen, die auch in der Kritik an dieser Unterscheidung von Sein und

²⁴⁹ KSA 6, 80f.

Schein, von Transzendenz und Immanenz festhalten. Der freie Geist und Zarathustra befinden sich hingegen bereits jenseits dieser Differenz, sie haben sie überschritten.

4.2.3. Pessimismus – Vorform des Nihilismus

Kuhn unterscheidet in ihrer Arbeit, an Nietzsche anknüpfend, mehrere Perioden im Verlauf des Nihilismus: Die Periode der Unklarheit, den Pessimismus; die Periode der Klarheit, die drei psychologischen Formen des Nihilismus, die Periode des eigentlichen, des vollständigen, vollkommenen Nihilismus und damit verknüpft die Periode der drei großen Affekte.²⁵⁰ Ich orientierte mich im Folgenden an Kuhns Strukturierung.²⁵¹

In einem Fragment im Herbst 1887 bezeichnet Nietzsche den Pessimismus „als Vorform des Nihilismus“²⁵². Was versteht er unter diesem Ausdruck? Pessimismus besitzt für Nietzsche eine doppelböde Struktur. Er kann einerseits Signum des Niedergangs, andererseits Stütze zum Aufstieg sein. Nietzsche nennt für jene Form den „Pessimismus der Sensibilität“²⁵³, den „Pessimismus des ‚unfreien Willens‘“²⁵⁴ und den „Pessimismus des Zweifels“²⁵⁵ als Beispiele. Der Pessimismus der Sensibilität diagnostiziert, dass in der Welt die Summe der Unlust diejenige der Lust bei weitem übersteigt und schließt daraus, dass Nicht-Leben dem Leben, dass Nicht-Sein dem Sein vorzuziehen ist. Der Pessimismus des unfreien Willens hat seine Wurzeln in einer individuellen Schwäche: In einer Privation an Abwehrmöglichkeiten vor äußeren Einflüssen. Der Pessimismus des Zweifels entsteht nicht durch eine Lust am Verneinen, sondern durch eine Furcht vor der bedingungslosen Bejahung, vor dem Festhalten des Vorhandenen. Man müsse in dieser Frage laut Nietzsche einsehen, dass „Pessimismus kein Problem, sondern ein Symptom ist – daß der Name ersetzt werden müsse durch Nihilismus, – daß die Frage, ob Nicht-sein besser ist als Sein, selbst schon eine Krankheit, ein Niedergang, eine Idiosynkrasie ist...“²⁵⁶

Als frühe Form des Weges zum Aufstieg bezeichnet Nietzsche hingegen den „Pessimismus des Intellekts“²⁵⁷. Auch dieser lehnt die konventionelle Weltsicht ab: das Zählen, Wiegen und Messen. Dieser Typus des Pessimismus ist dem „Unlogischen“²⁵⁸ auf der Spur, aber im Unterschied zum Pessimismus des Niedergangs aus einer Position der Stärke. Der

²⁵⁰ Vgl. KSA 13, 71.

²⁵¹ Vgl. Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, 236.

²⁵² KSA 12, 491.

²⁵³ KSA 13, 89.

²⁵⁴ Ebd. 89.

²⁵⁵ Ebd. 89.

²⁵⁶ KSA 13, 529.

²⁵⁷ KSA 9, 469.

²⁵⁸ KSA 12, 124.

intellektuelle Pessimismus ist nach Nietzsche ein neues „Mittel der Erleichterung“²⁵⁹, nachdem die alten Medikamente – sit venia verbo – ihr Ablaufdatum überschritten haben, d.h. nachdem die Idee von Gott und von ewigen Werten unglaubwürdig geworden ist. Der so geartete Pessimismus spricht daher von den Werten als Täuschungen, er lehnt die Vorstellung von „Gut und Böse“²⁶⁰ rundum ab.

Nietzsche unterscheidet in späteren Fragmenten zwei Formen des Pessimismus: den Pessimismus der Schwäche bzw. „romantischen Pessimismus“²⁶¹ und den Pessimismus der Stärke, den „klassischen Pessimismus“²⁶². Der romantische Pessimismus ist für Nietzsche der „tyrannische Wille eines Schwerleidenden, [...] welcher die eigentliche Idiosynkrasie seines Leidens noch zum verbindlichen Gesetz und Zwang stempeln möchte und der an alle Dingen gleichzeitig Rache nimmt, dadurch, dass er ihnen das Bild seiner Tortur [...] einbrennt“.²⁶³ Es ist die Moral der *décadence*, der Niedergehenden, die von der schrecklichen Erkenntnis, dass sie „nichts mehr wert seien“²⁶⁴ so verängstigt sind, dass sie „an dessen Stelle den Unwert des Lebens im Ganzen setzen“²⁶⁵. Hier polemisiert Nietzsche gegen Schopenhauers Philosophie. Mit dem Pessimismus der Schwäche meint er aber auch denjenigen Dostoevskijs, sowie den Pessimismus „aller großen nihilistischen Religionen (des Brahmanismus, Buddhismus, Christentums – sie dürfen nihilistisch genannt werden, weil sie alle den Gegensatzbegriff des Lebens, das Nichts als Ziel, als höchstes Gut, als ‚Gott‘ verherrlicht haben)“²⁶⁶. Der Glaube an Gott, das Postulat Gott, ist aus dieser Perspektive ein Rettungsanker des Menschen. Es ist charakteristisch für die Vielen, für die Schwachen, dass sie lieber das Nichts anbeten und das Leben negieren, als im Hier und Jetzt agieren.

Über den Pessimismus der Stärke meint Nietzsche im Herbst 1887: „Scheiden wir hier aus: der Pessimismus als Stärke – worin? In der Energie seiner Logik, als Anarchismus und Nihilismus, als Analytik.“²⁶⁷ Was die Quelle dieser Energie, was der Antrieb dieser Form des Pessimismus ist, beschreibt er in einem Fragment aus dem Nachlass: „Die Lust am Neinsagen und Neinthun aus einer ungeheuren Kraft und Spannung des Jasagens – eigenthümlich allen reichen und mächtigen Menschen und Zeiten [...]: das Dionysische in Wille, Geist,

²⁵⁹ KSA 11, 259.

²⁶⁰ Ebd. 259.

²⁶¹ KSA 13, 229.

²⁶² KSA 3, 622.

²⁶³ Ebd., 622.

²⁶⁴ KSA 6, 134.

²⁶⁵ Ebd. 134.

²⁶⁶ Ebd., 229f.

²⁶⁷ KSA 12, 410.

Geschmack.“²⁶⁸ Daher ist es verständlich dass Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* den Pessimismus der Zukunft als dionysischen begreift.²⁶⁹

Fassen wir zusammen: Der Pessimismus als Vorform des Nihilismus ist eine im Zuge der Aufklärung auftretende Erscheinung, die Periode der Unklarheit²⁷⁰, die Nietzsche als Epoche wahrnimmt, in der alle möglichen Versuche unternommen werden „das Alte zu konservieren und das Neue nicht fahren zu lassen“²⁷¹. Mit dem Verlust des christlichen Weltbildes, der Dogmen der aus dem Christentum gewachsenen Moral, mit der kopernikanischen Wende, mit der die Menschheit aus dem Zentrum ins Unbekannte rückt, mit der französischen Aufklärung und der kantischen erkenntnistheoretischen Revolution, verliert der Mensch das vor Jahrtausenden gebaute Fundament seiner Behausung. Mit einem Schlag eröffnen sich dem Menschen die dunkelsten Dimensionen der Freiheit: die Freiheit von Sinn, Sicherheit und Klarheit. Worin besteht seine Reaktion? Sie ist der generelle Zweifel, die Ablehnung des freien Willens und die „Besudelung“ des Daseins. Die Schwachen erkennen ihre Pein, ihre Nichtigkeit und schließen auf die Nichtigkeit des Ganzen überhaupt. Ihr Wahlspruch ist: *Wenn sie leiden, dann sollen alle leiden*. Die wenigen Starken sehen in der Erkenntnis dieser Wende eine Chance, eine dionysische Bejahung des Leben als Zeichen der Stärke, der Macht, ein Ehrlich-Sein zu sich selbst, das so weit geht, dass Nietzsche von der „extremsten Form des Pessimismus“ sprechen kann, die der „eigentliche Nihilismus“ sei.²⁷²

Soweit der Abriss zur Vorgeschichte des Nihilismus, nun zur Sache selbst! Zum *Stattfinden* des tatsächlichen Nihilismus, zu seiner Entfaltung, zur Katastrophe. Oder wie es der Prophet Nietzsche formuliert: „Die Zeit kommt, wo wir dafür bezahlen müssen, zwei Jahrtausende lang Christen gewesen zu sein: wir verlieren das Schwergewicht, daß uns leben ließ, – wir wissen eine Zeit lang nicht, wo aus, noch ein.“²⁷³

4.2.4. Die drei psychologischen Formen des Nihilismus – Periode der Klarheit

Für die mich leitende Absicht Nietzsches Analyse des Phänomens Nihilismus darzustellen, ist es nun essentiell einen Blick auf die explizite Bestimmung des Problems zu werfen, auf den Beginn der „Periode der Klarheit“²⁷⁴. Im Herbst 1887 stellt Nietzsche die Frage nach der Bedeutung des Nihilismus: „Nihilismus: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das

²⁶⁸ KSA 13, 90.

²⁶⁹ Vgl. KSA 3, 622.

²⁷⁰ Vgl. Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, 241.

²⁷¹ KSA 13, 71.

²⁷² KSA 12, 468.

²⁷³ KSA 13, 69.

²⁷⁴ Ebd. 71.

‚Warum?‘ was bedeutet Nihilismus? – daß die obersten Werthe sich entwerthen.“²⁷⁵ Was versteht Nietzsche nun unter diesen „obersten Werthen“, und noch viel wichtiger: Wie geht dieser beschriebene Vorgang der Entwertung vor sich?

Unter dem Titel *Kritik des Nihilismus* beschreibt Nietzsche den Nihilismus als psychologischen Zustand. Psychologisch meint hier nicht die Lehre des menschlichen Verhaltens, auch nicht das Erforschen der Seele, sondern wie Heidegger betont, das Fragen nach dem „Lebendigen im Sinne jenes Lebens, das alles Werden im Sinne des ‚Willens zur Macht‘ bestimmt“²⁷⁶. Nietzsche unterscheidet in dieser Hinsicht drei Formen des Nihilismus: „Der Nihilismus [...] wird eintreten müssen erstens wenn wir einen ‚Sinn‘ in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist.“²⁷⁷ Sinn steht hier für Zweck, für ein Ziel. Es ist die heute so verbreitete Erfahrung des postmodernen Menschen, der sich der Sinnlosigkeit des Daseins, der auf längere Sicht empfundenen Zwecklosigkeit seiner Existenz, gewahr wird. Wir erkennen intuitiv, dass die falschen Sinn- und Wertsetzungen der letzten zweitausend Jahre Ursache unserer Leere, der Nichtigkeit des Alls, des fehlenden Fundaments unseres Handelns sind. Nietzsche selbst nennt als diesen Sinn unter anderem die Annahme „einer sittlichen Weltordnung“²⁷⁸ oder „einen allgemeinen Glücks-Zustand“²⁷⁹. Der Zweifel an jenen Zwecken wird auch durch die Geschichte genährt. Denn diese zeigt uns, dass es noch nie eine vollkommene Verwirklichung jenes in das Dasein gelegten Sinns gab und macht es fragwürdig ob es eine solche überhaupt jemals geben wird.²⁸⁰ Es stellt sich hier die Frage, woher dieser tief verwurzelte Drang der Sinnsuche kommt? Warum überhaupt Sinn? Es handelt sich um eine anthropologische Konstante, um die immanente Struktur des Willens zur Macht. Denn diesem ist es essentiell ein Ziel, einen Sinn zu wollen und „eher will er [Der Mensch, D. C.] noch das Nichts wollen, als nicht wollen“²⁸¹. D.h. „das Nichtwollen, die Vernichtung seiner eigenen Wesensmöglichkeit“²⁸², ist dem Willen zur Macht das Furchtbarste. Heidegger fasst den Denkschritt Nietzsches anschließend zusammen:

Der Schrecken vor der Leere des Nichtwollens – dieser ‚horror vacui‘ – ist ‚die Grundtatsache des menschlichen Willens‘. Und gerade aus dieser ‚Grundtatsache‘ des menschlichen Willens, daß er

²⁷⁵ KSA 12, 350.

²⁷⁶ Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, 50f.

²⁷⁷ KSA 13, 46.

²⁷⁸ Ebd. 46.

²⁷⁹ KSA 13, 46.

²⁸⁰ Vgl. Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, 55.

²⁸¹ KSA 5, 339.

²⁸² Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, 54.

lieber noch *Wille zum Nichts* ist als *Nichtwollen*, entnimmt Nietzsche den Beweisgrund für seinen Satz, daß der Wille in seinem Wesen Wille zur Macht sei.²⁸³

Aus diesem Grund ist auch die Destruktion, die oberflächlich betrachtet sinnlose Zerstörung oder das Herantasten an einen Zustand des Nichts, wie im Buddhismus, immer mit einem Ziel verbunden.

„Der Nihilismus als psychologischer Zustand tritt zweitens ein, wenn man eine Ganzheit, eine Systematisierung, selbst eine Organisierung in allem Geschehn und unter allem Geschehn angesetzt hat.“²⁸⁴ Die Vorstellung einer Einheit, ist für den Menschen wichtig, „um an seinen Werth glauben zu können“²⁸⁵. D.h. nur unter der Annahme einer im Seienden waltenden Ganzheit hat der Mensch seinen festen (moralisch-praktischen) Ort. Der Wert des Menschen bedarf zur Selbstverankerung seiner Selbst einen obersten Wert des Ganzen. Verliert er den Glauben an diesen so erscheint das „Werden [...] nicht nur als ziel- und sinnlos, sondern als [...] *unwirklich*“²⁸⁶. Unwirklich deshalb, weil durch diese Einsicht hinter jeder Handlung ein Fragezeichen sichtbar wird. D.h. dass wir bei – oder noch wichtiger – vor jedem Verhalten wissen: Es geschieht nichts durch diese Handlung; es wird nichts erzielt, nichts erwirkt.

Die einzige Möglichkeit der Erkenntnis, dass alles Werden zwecklos ist und dass es keine Einheit im Werden gibt, entgegenzuwirken, liegt in der Konstruktion einer Parallelwelt. Die Menschen gaben die diesseitige Wirklichkeit als bloß scheinbar, als Nichts aus, und postulierten eine jenseitige „wahre“ Welt. Nietzsche kritisiert die „Hinterweltler“²⁸⁷ die, wir erinnern uns, das Leben hier und jetzt nur ertragen, indem sie es beschmutzen und eine metaphysische, d.h. hinter der erfahrenen Natur liegende Wirklichkeit konstruieren. Die dritte Form des psychologischen Nihilismus hat daher ihren Anfang in der Erkenntnis des Menschen von der Unwirklichkeit einer solchen „wahren“ Welt. Sie ist Einsicht in die psychologischen Gründe für eine derartige Erfindung. Der Taschenspielertrick der Ahnen wurde durchschaut. „So entsteht die letzte Form des Nihilismus, welche den Unglauben an eine metaphysische Welt in sich schließt.“²⁸⁸ Der Nihilismus zeigt sich in diesem neuen Stadium als Ablehnung einer „meta-physischen, über dem Sinnlichen und Werdenden (dem ‚Physischen‘) errichteten Welt“²⁸⁹.

Der Mensch ist in diesem Zustand ein Zerrissener. Heidegger unterscheidet an dieser Stelle zwei Momente: Erstens kann die bestehende Realität, d.h. „die Welt des Werdens [...] als

²⁸³ Ebd. 54f.

²⁸⁴ KSA 13, 47.

²⁸⁵ Ebd. 47.

²⁸⁶ Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, 57.

²⁸⁷ KSA 4, 35.

²⁸⁸ KSA 13, 48.

²⁸⁹ Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, 58.

wirklich nicht geleugnet werden“²⁹⁰. Zweitens fehlt dieser Welt des Werdens, wie wir gesehen haben, ihr Ziel, ihr Wert. Das Gewährwerden dieser Tatsache ist für den Menschen untragbar. Er ist ratlos, ob der als sinnlos erfahrenen Welt.²⁹¹ Nietzsche fasst diese von ihm diagnostizierte Bewegung, die traditionelle Wertsetzung und ihre Folgen am Ende des Fragmentes zusammen:

Das Gefühl der Werthlosigkeit wurde erzielt, als man begriff, daß weder mit dem Begriff ‚Zweck‘, noch mit dem Begriff ‚Einheit‘, noch mit dem Begriff ‚Wahrheit‘ der Gesamtcharakter des Daseins interpretiert werden darf. [...] Kurz: die Kategorien ‚Zweck‘, ‚Einheit‘, ‚Sein‘, mit denen wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen - und nun sieht die Welt werthlos aus.²⁹²

Wir dürfen uns diesen Prozess der Wertsetzung und der Entwertung nicht insofern vorstellen, als seien es dieselben Menschen zu einer bestimmten Zeit gewesen, die diesen vollzogen. Es waren vielmehr insofern die gleichen Menschen, als sie Gleich-Gesinnte einer geistigen Epoche der Menschheit, der abendländischen Metaphysik waren.²⁹³

Nihilismus, wie ihn Nietzsche versteht, ist nun nicht nur der Akt der Entwertung der obersten Werthe – nein, er ist, wie Heidegger formuliert, „schon das Hineinlegen dieser Werte in die Welt“²⁹⁴. Heidegger sieht anhand der drei psychologischen Formen ein dreifaches Stadium der Geschichte des Nihilismus ablesbar: Das erste Moment ist „die Grundbedingung der Möglichkeit“²⁹⁵, d.h. das Hineinlegen von Sinn in die Welt, das zweite Moment ist „der wirkliche Beginn“²⁹⁶, d.h. die Annahme einer Einheit des Ganzen und somit der fixe Ort für den Menschen, und das dritte Moment ist „die notwendige Wesensvollendung“²⁹⁷, d.h. die wahre jenseitige Welt.

Nietzsche fasst das bisher Gesagte in folgendem Ergebnis zusammen:

Resultat: der Glaube an die Vernunft-Kategorien [Zweck, Einheit, Sein, D. C.] ist die Ursache des Nihilismus, – wir haben den Werth der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingierte Welt beziehen.²⁹⁸

Die einzig mögliche Antwort kann also nur in der radikalen Entwertung dieser Kategorien bestehen. An dieser Stelle offenbart sich der Nihilismus als „die Geschichte unseres eigenen

²⁹⁰ Ebd. 58.

²⁹¹ Vgl. ebd. 58.

²⁹² KSA 13, 48.

²⁹³ Vgl. Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, 69.

²⁹⁴ Vgl. ebd. 70.

²⁹⁵ Ebd. 70.

²⁹⁶ Ebd. 70.

²⁹⁷ Ebd. 70.

²⁹⁸ KSA 13, 49.

Zeitalters“²⁹⁹ und wir sind nicht mehr bloße Beobachter historischer Vorgänge, sondern selbst Teil des Spiels, gezwungen mitzuspielen.

Was bedeutet nun die neue Wertsetzung, was bedeutet die von Nietzsche postulierte *Umwertung aller Werte*? Es wäre falsch anzunehmen, diese hieße, einfach an Stelle der alten Werte, neue zu setzen, sondern „der grundsätzliche Wandel, der hinter der Entwertung der bisherigen obersten Werte steht, zeigt sich darin, daß ein neues Prinzip der Wertsetzung nötig wird“³⁰⁰. Wir haben es hier mit einer qualitativ anderen Art der Wertsetzung, der Wertschöpfung zu tun. Der Irrtum oder das Falsche der alten obersten Werte bestand eben darin, dass sie Validität beanspruchten, die ihnen nicht entsprach. D.h. dass sie, wie Heidegger schreibt „in einen ‚an sich seienden‘ Bezirk hinausverlagert werden, innerhalb dessen und aus dem her sie an sich und unbedingt gelten sollen“³⁰¹. Die wahre Quelle ihrer legitimen Existenz, das Prinzip der Wertsetzung ist jedoch der Wille zur Macht:

Alle diese Werte sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschaftsgebilde: und nur fälschlich projiziert in das Wesen der Dinge.³⁰²

Aus diesem Grund kann Heidegger vom Nihilismus als der „Geschichte der Entwertung der bisherigen Werte als Übergang zur Umwertung aller bisherigen Werte [...]“³⁰³ sprechen. Mit dem bloßen Verstehen dieses geschichtlichen Prozesses ist es aber nicht geschehen. Wer nur den Weg der Entwertung des Alten geht und das Neue am selben sakralen Ort errichten möchte, ist dem unvollständigen Nihilismus verfallen. Denn folgendes ist ein wesentlicher Grundzug der Periode der Klarheit, so Nietzsche: „Wir verstehen das Alte und sind lange nicht stark genug zu einem Neuen.“³⁰⁴

4.2.5. Der vollkommene Nihilismus – Periode der drei großen Affekte

Als unvollständigen Nihilismus bezeichnet Nietzsche dementsprechend einen Zustand der notwendig in dem gefangenen bleibt, dem er entfliehen möchte. Er charakterisiert ihn als „die Versuche dem Nihilismus zu entgehen, ohne jene Werte umzuwerthen: [Sie, D.C.] bringen das Gegentheil hervor, verschärfen das Problem.“³⁰⁵ So ist das Aufstellen von Ersatz-Gottheiten bzw. das Substituieren des obersten Wesens, des obersten Gutes und Prinzips durch ein anderes transzendentes Ziel nur ein bloßer Austausch, der das wesentliche der

²⁹⁹ Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, 74.

³⁰⁰ Ebd. 75.

³⁰¹ Ebd. 76.

³⁰² KSA 13, 49.

³⁰³ Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, 77.

³⁰⁴ KSA 13, 71.

³⁰⁵ KSA 12, 476.

neuen Wertsetzung, wie oben beschrieben, übersieht. Ein klassisches Beispiel hierfür ist die Lehre des Sozialismus.

Nietzsche unterscheidet drei Formen des unvollständigen Nihilismus: Erstens jedwedes positivistische System, das nach Gewissheit, nach Wahrheit verlangt; zweitens den so genannten Nihilismus nach Petersburger Muster, den auch von Dostoevskij so entlarvt „Glauben an den Unglauben“³⁰⁶ – das doppelte Spiel der russischen Nihilisten, einerseits ihr elementares Bedürfnis zu glauben und gleichzeitig ihr Drang alles bloß „Geglaubte“ auslöschen zu wollen. Man bedenke, dass etwa der Anarchist Michael Bakunin seinen Mitkämpfern einen *Katechismus des Revolutionärs* empfahl, d.h. Verhaltensregeln, die ein solcher befolgen sollte. Drittens nennt Nietzsche den Pariser Naturalismus.³⁰⁷ Was sie alle vereint, diese „Atheisten, Antichristen, Immoralisten, Nihilisten, Skeptiker und Ephektiker“³⁰⁸ ist ihr Unvermögen den unvollständigen Nihilismus zu überwinden, „denn sie glauben noch an die Wahrheit“³⁰⁹.

Anders steht es um den vollkommenen Nihilismus. Er fächert sich in zwei Formen auf: als aktiver und passiver Nihilismus.

Nihilism als Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes: als aktiver Nihilism. Er kann ein Zeichen von Stärke sein: die Kraft des Geistes kann so angewachsen sein, daß ihr die bisherigen Ziele (Überzeugungen, Glaubensartikel) unangemessen sind [...] Sein Maximum von relativer Kraft erreicht er als gewalthätige Kraft der Zerstörung.³¹⁰

Es ist der „Buddhismus der That“³¹¹, der ausspricht: „Alles ist falsch“³¹². Der passive Nihilismus meint stattdessen:

Nihilism als Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes: [...] als ein Zeichen von Schwäche: die Kraft des Geistes kann ermüdet, erschöpft sein, so daß die bisherigen Ziele und Werthe unangemessen sind und keinen Glauben mehr finden.³¹³

Das ist die erste europäische Form des Buddhismus, die „Sehnsucht ins Nichts“³¹⁴. Man vergleiche das Bild des letzten Menschen wie er in *Also sprach Zarathustra* beschrieben wird:

³⁰⁶ KSA 3, 582.

³⁰⁷ Vgl. für den vergangenen Absatz: Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, 244.

³⁰⁸ KSA 5, 398.

³⁰⁹ Ebd. 399.

³¹⁰ KSA 12, 350f.

³¹¹ Ebd. 126.

³¹² Ebd. 126.

³¹³ Ebd. 351.

³¹⁴ Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, 251.

Derjenige, der „nichts mehr wagt, nichts mehr will“³¹⁵, der des Spiels überdrüssig ist, dessen Licht nicht mehr brennt, dessen Feuer erloschen ist.

Werfen wir für das nähere Verständnis einen Blick darauf, was Nietzsche unter aktiv und passiv versteht. Aktiv heißt bei ihm „nach Macht ausgreifend“³¹⁶. Passiv bedeutet „ein Handeln des Widerstandes und der Reaktion“³¹⁷. Als aktiver Nihilismus anerkennt der aktive Nihilist das einzige Prinzip, vollzieht er den Willen zur Macht als Grundstruktur des Seienden. Er lebt, in engster Bedeutung des Wortes. Während der passive Nihilist, wenn wir so wollen, nicht lebt, nichts er-lebt, sondern ge-lebt wird, ge-lebt hat.

Die Epoche des vollkommenen Nihilismus ist laut Nietzsche von den „drei großen Affekten“³¹⁸ geprägt, sie sind seine „Symptome“³¹⁹. Das erste Signum des vollkommenen Nihilismus ist der *Affekt der großen Verachtung*. Nietzsche spricht hier von einer Verachtung „selbst gegen das Nein... selbst gegen den Zweifel... selbst gegen die Ironie... selbst gegen die Verachtung“³²⁰. Das zweite Anzeichen des vollkommenen Nihilismus ist das *große Mitleid*. Darunter versteht Nietzsche nicht ein Mit-leiden mit den Armen, Kranken, Unterdrückten, Notleidenden etc., sondern ein „Mitleid also gegen Mitleid“³²¹. Denn Leiden sei wesentlich für die Entwicklung der Menschen, für ihren Aufstieg, und wer ihnen das Leiden nimmt, beschneidet ihr Mensch-Sein und macht aus ihnen groteske Wesen. Als dritten großen Affekt beschreibt Nietzsche das Symptom der *großen Zerstörung*. Nietzsche spricht hier von der „Phase des leidenschaftlichen Neins und Neinthuns: in ihm entladet sich die aufgespeicherte Begierde nach Bejahung, nach Anbetung...“³²².

Der vollkommene Nihilismus steht jedoch für Nietzsche nicht am Ende der Geschichte des europäischen Nihilismus. Auf ihn folgt die „Periode der Katastrophe“³²³, in der Nietzsche vom „radikalen Nihilismus“³²⁴ sowie von der „extremsten Form des Nihilismus“³²⁵ spricht. Das Entscheidende liegt bei beiden in dem Wissen, dass „es keine Wahrheit giebt [...], kein ‚Ding an sich‘ giebt“³²⁶. Als extremste Form des Nihilismus sieht Nietzsche den Gedanken der *Ewigen Wiederkunft des Gleichen*.³²⁷ Wer ihn begreift, befindet sich in der sinnlosesten

³¹⁵ Fink, *Nietzsches Philosophie*, 65.

³¹⁶ KSA 12, 209.

³¹⁷ Ebd. 209.

³¹⁸ KSA 13, 71.

³¹⁹ Ebd. 70.

³²⁰ KSA 13, 139.

³²¹ KSA 5, 161.

³²² KSA 13, 139.

³²³ Ebd. 71.

³²⁴ KSA 12, 571.

³²⁵ Ebd. 213.

³²⁶ Ebd. 351.

³²⁷ Vgl. KSA 12, 213.

aller möglichen Welten. Die Auswirkungen und Möglichkeiten, ja die eigentliche Bedeutung dieser Krisis für die Menschheit werde ich im sechsten Kapitel darlegen. Aus der Bedeutung dieser Krisis wird Nietzsches Überwindung des Nihilismus verständlich und nachvollziehbar.

5. Nietzsche und Dostoevskij – geistige Brüderschaft?

Die Grundthese meiner Arbeit postuliert eine vom metaphysischen Aspekt aus erfasste Brüderschaft von Nietzsche und Dostoevskij, eine Ähnlichkeit ihrer geistigen Landschaften. Diese Verwandtschaft kennt zwei Formen: In einem ersten Schritt beleuchte ich die Entdeckung Dostoevskijs durch Nietzsche. Ich dokumentiere im Folgenden, gleichsam als Vorspiel zur tatsächlichen Auseinandersetzung der beiden, die Quellen, die Nietzsche beim Studium Dostoevskijs zur Verfügung standen. Dies wird zeigen, welche Momente Nietzsches Interesse an diesem ihm weltanschaulich so fremden Menschen weckten.

Als Zweites untersuche ich das Auftauchen zentraler Ideen Nietzsches in Dostoevskijs Werken selbst. Freilich, und das macht die Sache nur spannender, wusste jener nichts von dessen Existenz. Meine These ist: Dostoevskij zeigt in seinen Romanen, wohin die Lehren Nietzsches führen. Er hat Nietzsches Philosophie in ihren dunklen Momenten vorweggenommen. Inwiefern sich die dostoevskijsche Überwindung von dem nietzscheschen Versuch der Überwindung – von Nietzsche mit dem Wort *Amor fati* benannt – unterscheidet, inwiefern im Denken Nietzsches überhaupt ein Ausweg aus der erfahrenen Krise möglich bleibt, wird vorläufig offen gelassen. Es werden drei Figuren Dostoevskijs präsentiert, die in ihrer nihilistischen Gestimmtheit aus dem Denken Nietzsches entsprungen zu sein scheinen. Raskol'nikov, als noch unvollkommene „Frühform“ des Übermenschen, scheitert bereits bei seinen ersten Denk- und Gehversuchen. Der Suizident Kirillov tötet sich, um Gott zum Erlöschen zu bringen und so eine neue Epoche der Menschheit einzuleiten. Ivan Karamazov, der Doppelgänger Nietzsches, wird ob seines metaphysischen Nihilismus, der ihn von Gott, von dessen Schöpfung, der Welt, und damit einhergehend auch von sich selbst entfremdet, wahnsinnig.

5.1. Nietzsches Entdeckung

Die Bekanntschaft Nietzsches mit Dostoevskij ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Wahlverwandtschaften und Gegenspieler eröffnen ein fruchtbares Feld der Auseinandersetzung. Für den Denker Nietzsche trifft dies mehr als auf andere zu. Er ist fortwährend auf der Suche nach geistiger Verwandtschaft, er begreift sich als Einzelner, der den anderen zuschreibt. Sein ganzes Schaffen kann unter dieser Perspektive als ein aus der Isolation des Schreibaktes hervortretender Versuch des Öffnens und Kennenlernens gesehen werden. Für Nietzsche ist jede Entdeckung, jedes neue Buch, jeder neue Name ein potentieller Partner. Es ist das Los der Propheten in ihrem Flüstern und Schreien alleine zu verbleiben.

Man beachte nur die Vorreden Nietzsches zu einem Großteil seiner Texte. An diesen Orten spricht er den Leser, den Rezipienten direkt an und es ist kein Zufall, sondern Nietzsches ästhetischer Komposition geschuldet, dass bereits in ebendiesen Vorreden, etwa in *Also sprach Zarathustra*, die zentralen Momente seines Denkens enthalten sind. Nietzsche bleibt keine andere Wahl, er muss etwas loswerden, er muss *sich* loswerden.

Nietzsche und Dostoevskij: Nichts scheinen dieser hartnäckigste Gegner des Christentums als Religion, als Moral, als Weltanschauung und der in der Lichtung seines Denkens zutiefst christliche Schriftsteller gemeinsam zu haben. Aber dieses Vor-Urteil führt in die Irre. Beide, ahnen die Gefahr des kontagiösen, herankommenden Nihilismus. Sie haben dasselbe vorläufige Ziel: die Überwindung des Nihilismus. „Sie leiden beide an denselben Fragen. Sie suchen auch dieselbe Antwort darauf, aber sie finden verschiedene.“³²⁸ Vor der Untersuchung der Wurzeln für diese unabhängig voneinander gestellte Diagnose³²⁹, vor der Interpretation Dostoevskijs als Vorläufer Nietzsches, ist die Frage zu stellen, inwieweit Nietzsche mit Dostoevskij vertraut war, d.h. zu welchen Werken des russischen Schriftstellers er Zugang hatte. Dies ist *conditio sine qua non* für die Beantwortung der Frage einer etwaigen direkten Beeinflussung Nietzsches durch seine Dostoevskij-Lektüre. Die hauptsächlichen Belege hierfür finden sich in Briefen Nietzsches sowie in einigen Stellen des Nachlasses. Vorweg das offensichtlich Bekannte: Dostoevskij, der 1881 starb, wusste weder von Nietzsches Philosophie noch von dessen Existenz.

Mit dem Schaffen Dostoevskijs wird Nietzsche erst spät bekannt. Im Februar 1887 entdeckt er in einer Buchhandlung im südfranzösischen Nizza das Werk *L'esprit souterrain*. Es handelt sich bei dieser Ausgabe um eine Zusammenstellung von zwei Texten Dostoevskijs. Im Detail: Um den zweiten Teil der *Записки из подполья* sowie um die frühe Erzählung *Хозяйка*³³⁰. Nietzsche, unmittelbar begeistert, vergleicht die Bedeutung jener Entdeckung mit derjenigen Schopenhauers und Stendhals. In einem Brief an seinen Freund Franz Overbeck vom 23. Februar 1887 beschreibt er seinen Fund:

Von Dostoiewsky wußte ich vor wenigen Wochen auch selbst den Namen nicht – ich ungebildeter Mensch, der keine ‚Journale‘ liest! Ein zufälliger Griff in einem Buchladen brachte mir das eben ins Französisch übersetzte Werk *l'esprit souterrain* unter die Augen [...]. Der Instinkt der Verwandtschaft (oder wie soll ich's nennen?) sprach sofort, meine Freude war außerordentlich.³³¹

³²⁸ Walter Schubart, *Dostojewski und Nietzsche. Symbolik ihres Lebens*, Zürich 1946, 7.

³²⁹ In Kapitel 6 werde ich die unterschiedlichen Versuche der Beiden zur Überwindung des Nihilismus untersuchen.

³³⁰ Dt.: *Die Wirtin*.

³³¹ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe KSA 8*, Berlin/New York 1986, 27.

An Peter Gast³³² schreibt Nietzsche im März 1887 in ähnlichen Worten:

Mit Dostoiewsky ist es mir gegangen wie früher mit Stendhal: die zufälligste Berührung, ein Buch, das man in einem Buchladen aufschlägt, Unbekanntschaft bis auf den Namen - und der plötzlich redende Instinkt, hier einem Verwandten begegnet zu sein. [...] Was ich zuerst kennen lernte, eben in französischer Übersetzung erschienen, heißt *L'esprit souterrain*, zwei Novellen enthaltend: die erste eine Art unbekannter Musik, die zweite ein wahrer Geniestreich der Psychologie – ein schreckliches und grausames Stück Verhöhnung des γνῶθι σεαυτόν, aber mit einer leichten Kühnheit und Wonne der überlegenen Kraft hingeworfen, dass ich vor Vergnügen dabei ganz berauscht war.³³³

Was berauscht Nietzsche an diesem Text? Dostoevskij gibt ihm, wie Charles Andler bemerkt, ein Gefühl für das Unbewusste, das sich nie als klarer Gedanke äußert, aber dennoch reale Substanz des Mensch-Seins ist.³³⁴ Der Held der *Записки из подполья* entlarvt die europäische Analyse der Seelen seit Sokrates als Fälschung.³³⁵ Die Protagonisten dieser Erzählung sprechen im Namen der Vernunft, aber ihr Handeln ist dunklen Instinkten geschuldet und führt sie zum Verbrechen. Der Ruf des „*Erkenne dich selbst*“, verbunden mit der Idee einer Kohärenz von Vernunft Einsicht und tatsächlicher Handlung, ist vor diesem Hintergrund eine Farce. Nietzsche und Dostoevskij bestimmen den Menschen aus dessen Beziehung von Bewusstem und Unbewusstem.³³⁶ Der in Nietzsches Spätphilosophie auftauchende Hass gegen die Vernunft steht so Seite an Seite mit Dostoevskijs Irrationalismus. Gerade Dostoevskijs Philosophie, die in der Entwertung des Intellekts ihren archimedischen Punkt hat, von dem aus sie die Problematik des europäischen Nihilismus, als Hybris der Ratio, untersucht, musste Nietzsche ansprechen.

Nietzsche ist begeistert und es erwacht die Begierde in ihm, diesen Autor kennen zu lernen. Er bittet Overbeck um weitere Bücher Dostoevskijs.³³⁷ Dieser kennt, obwohl sowohl *Преступление и наказание* als auch *Бесы*³³⁸ bereits in deutscher und französischer Übersetzung vorliegen³³⁹, nur *Униженные и оскорбленные*³⁴⁰, und empfiehlt dieses Werk

³³² Mit bürgerlichem Namen Heinrich Köselitz. Nietzsche „erfand“ das besagte Pseudonym für den Schriftsteller und langjährigen Freund.

³³³ Nietzsche, *Sämtliche Briefe KSA* 8, 41.

³³⁴ Vgl. Charles Andler, Nietzsche et Dostoïevsky, in: Fernand Baldensperger (Hg.), *Mélanges d'histoire littéraire générale et comparée offerts à Fernand Baldensperger*, Genf 1972, 2.

³³⁵ Vgl. Andler, *Nietzsche et Dostoïevsky*, 3.

³³⁶ Vgl. Andler, *Nietzsche et Dostoïevsky*, 3.

³³⁷ Vgl. Nietzsche, *Sämtliche Briefe KSA* 8, 41.

³³⁸ Zu Nietzsche und diesem Werk Vgl. Kapitel 5.2.2.

³³⁹ Vgl. Wolfgang Gesemann, Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre, in: Maximilian Braun (Hg.), *Die Welt der Slaven*, Wiesbaden 1961, 136.

³⁴⁰ Dt.: *Erniedrigte und Beleidigte*.

Nietzsche, der es umgehend „mit dem größten Respekt vor dem Künstler Dostoiewsky“³⁴¹ liest. Ich möchte auf eine Schlüsselszene dieser frühen Dichtung Dostoevskijs verweisen, die zwar nicht zu dessen großen Romanen zählt, aber deren zentrale Probleme bereits im Keim enthält. Anhand dieses Zitats lassen sich das Interesse und die Faszination Nietzsches verstehen. Sein Urteil über Dostoevskij wird begreifbar. Wolfgang Gesemann interpretiert den Roman als Versuch Dostoevskijs mit dem Idealismus schillerscher Prägung abzurechnen.³⁴² Als Antagonist des Romans, als Zermalmer der naiv-idealistischen Weltanschauung, positioniert Dostoevskij den materialistischen, amoralischen Unhold Fürst Valkovskij. In folgendem Monolog enthüllt dieser seine Philosophie:

Alles ist für mich da, die ganze Welt ist nur für mich geschaffen. [...] Das ist aber der beste Glaube, denn ohne ihn kann man ja nicht einmal schlecht leben: da müsste man sich vergiften. Ein Dummkopf soll es auch getan haben. Er philosophierte so lange, bis er mit seiner Philosophie alles zerstört hatte, alles, sogar die Gesetzmäßigkeit aller normalen und natürlichen Pflichten der Menschen, und er ging darin so weit, daß ihm zum Schluss nichts mehr übrig blieb: Der Rest war gleich Null, und so verkündete er denn, dass das Beste im Leben Blausäure sei. [...] die Grundfeder jeder menschlichen Tugend [ist, D.C.] der tiefste Egoismus. Und je tugendhafter etwas ist, umso mehr Egoismus ist darin. Liebe dich selbst, - das ist das einzige Gesetz, das ich anerkenne. [...] wäre ich nur *ein wenig tugendhafter*, so würde ich vielleicht doch nicht ohne sie [Blausäure, D.C.] auskommen, wie jener Dummkopf von Philosoph (zweifellos ein Deutscher). [...] Wir [Menschen wie Valkovskij, D.C.] existieren solange wie die Welt existiert. Sollte auch die ganze Erde irgendwohin versinken, wir würden selbst dann wieder hochkommen, immer wieder obenauf schwimmen.³⁴³

Über hundert Jahre sind vergangen und wir spüren immer noch den Rausch, den Nietzsche bei diesen dämonisch-stirnerschen Zeilen empfunden haben muss. Wir entdecken hier: Die Entlarvung der Tugend; die Beseitigung einer jenseitigen höheren Welt der Ideale zugunsten des Lebensvollzugs in der diesseitigen, im wahrsten Sinne irdischen Welt; die unverhohlene Verachtung für einen der größten deutschen Philosophen – für Kant. Nietzsche musste begeistert sein, von dem was er las! Was Dostoevskij und Nietzsche hier vereint, ist wie Gesemann betont, die Abneigung dem „Kult der schönen Seelen“³⁴⁴ gegenüber, die Absage an den verfehlten Humanismus. Die Figur des Fürsten Valkovski, des auf den ersten Blick vulgären Materialisten de Sadescher Prägung, hat eine tiefere Ebene, die Nietzsche ebenfalls

³⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe* KSA 8, 42.

³⁴² Vgl. Gesemann, *Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre*, 148.

³⁴³ Fjodor Dostojewski, *Onkelchens Traum. Drei Romane*, München 2004, 836ff.

³⁴⁴ Gesemann, *Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre*, 150.

ansprechen konnte. Des Fürsten Egoismus, seine Bössartigkeit, sind nur Maske. Sein metaphysischer Kern liegt in dem „dämonischen Stolz der Ursünde – Gott gleich sein zu wollen“³⁴⁵ verborgen.

Unabhängig von Overbeck schickt Gast einen kleinen Band mit Erzählungen Dostoevskijs an Nietzsche. Diese Ausgabe enthält in deutscher Übersetzung die Novellen *Хозяйка*³⁴⁶, *Мальчик у Христа на ёлке*³⁴⁷, *Белые ночи*³⁴⁸, und *Честный вор*³⁴⁹.³⁵⁰ Nietzsche spricht in verächtlichen Worten von der deutschen Übertragung durch Goldschmidt, dessen Übersetzungen ihn an einen „Synagogen-Rhythmus“³⁵¹ erinnern und empfiehlt Gast den französischen Text. Für Gesemann lässt sich aus einem Antwortschreiben Nietzsches an Overbeck vom 13. Mai 1887 ableiten, dass Nietzsche *Преступление и наказание*, dessen Erscheinen vor allem in Frankreich Gegenstand einer breiten öffentlichen Debatte war, kannte. Ein direkter Hinweis bezüglich einer tatsächlichen Lektüre Nietzsches ist hingegen weder in den Briefen noch im Nachlass zu finden. So schreibt Nietzsche an Overbeck:

Und welche psychologische Armseligkeit, zb. in dem kurzen Abweise, mit dem er [Der Literat Karl Bleibtreu, D.C.] das letzte Werk Dostojewsky's bedenkt! Gerade daß die höchste psychologische Mikroskopie und Feinsichtigkeit noch ganz und gar nichts zum Werthe eines Menschen hinzuthut, das ist ja eben das Problem D.'s, das ihn am meisten interessirt.³⁵²

Mit dem letzten Werk kann, da *Братья Карамазовы*³⁵³ zu diesem Zeitpunkt einzig im russischen Original erschienen war, nur die Geschichte Raskol'nikovs gemeint sein. Ein weiteres Indiz für das Wissen Nietzsches um Raskol'nikov ist sein Brief an Gast aus dem Jahr 1888. Hier schreibt er: „Die Franzosen haben den Hauptroman Dostoiewsky's auf die Bühne gebracht.“³⁵⁴ Mit dem Hauptroman ist ohne Zweifel *Преступление и наказание* gemeint, der in einer dramaturgischen Bearbeitung im Herbst 1888 in Paris aufgeführt wurde.³⁵⁵ Da es eine der Grundthesen dieser Arbeit ist, dass Dostoevskij zentrale Bausteine der Philosophie

³⁴⁵ Gesemann, *Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre*, 150.

³⁴⁶ Dt.: *Die Wirtin*.

³⁴⁷ Dt.: *Christbaum und Hochzeit*.

³⁴⁸ Dt.: *Weisse Nächte*.

³⁴⁹ Dt.: *Der ehrliche Dieb*.

³⁵⁰ Vgl. Gesemann, *Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre*, 133.

³⁵¹ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe KSA 8*, 50. Zu Nietzsche und Antisemitismus: Es gibt unzählige Stellen, die seine Geisteshaltung offen legen. Besonders deutlich ist etwa der Brief an seine Schwester, Elisabeth Förster vom Dezember 1887, in dem er den Antisemitismus ihres Mannes und dessen Bezugnahme auf Nietzsches Werke scharf kritisiert und zurückweist. Nachzulesen: KSA 8, 218ff.

³⁵² Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe KSA 8*, 74f.

³⁵³ Es gibt keine einzige mir bekannte Stelle, in der Nietzsche auf diesen letzten großen Wurf Dostoevskijs Bezug nimmt. Es ist daher davon auszugehen, dass ihm *Die Brüder Karamazov* vollkommen unbekannt war.

³⁵⁴ Ebd., 451.

³⁵⁵ Vgl. Gesemann, *Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre*, 139.

Nietzsches in der Totalität der Nihilismuskonzeption vorwegnahm, ihre Problematik thematisierte, ihre Fragwürdigkeit aufwarf, werde ich zum Fall Raskol'nikov im kommenden Kapitel detailliert eingehen.

Für Nietzsches Zugang zu Dostoevskij ist weiters das Werk *Записки из мертвого дома*³⁵⁶ von Belang. Er bezeichnet diesen Text in einem Brief an Gast als „eins der ‚menschlichsten‘ Bücher, die es giebt“³⁵⁷. An vier Stellen seines Œuvres spricht Nietzsche explizit dieses Buch an. Vorweg kurz zur Geschichte des Werkes, das einen biographischen und literarischen Bruch Dostoevskijs markiert. Dostoevskij schrieb hier seine Erfahrungen aus der vierjährigen Zeit der Katonga nieder. In der sibirischen Verbannung war Dostoevskij als politischer Gefangener gemeinsam mit gewöhnlichen Verbrechern unter unmenschlichen Bedingungen zur Zwangsarbeit verpflichtet. Für Dostoevskijs geistige Entwicklung war der Aufenthalt insofern fruchtbar, als er, worauf er selbst beständig verwies, in diesem Purgatorium erstmals das russische Volk kennen lernte. Diese Beschreibung der Begegnung mit Verbrechernaturen hat Nietzsche zutiefst beeindruckt: Er betont im Nachlass den Gegensatz derjenigen Menschen, die sich vor dem „Kreuz erniedrigen“³⁵⁸ und für gut gelten, und den Verbrechern, die keine Reue zeigen und für böse gelten, obwohl gerade sie nach Nietzsche die „Gesundheit der Seele“³⁵⁹ ausdrücken, denn sie „verleumden nicht ihre eigene Tat“³⁶⁰. Nietzsche schließt daraus: „Die Verbrecher mit denen Dostoiowsky zusammen im Zuchthaus lebte, waren samt und sonders ungebrochene Naturen, – sind sie nicht hundertmal mehr wert als ein gebrochener Christ?“³⁶¹ An anderer Stelle fragt Nietzsche:

Dem bösen Menschen das gute Gewissen zurückgeben – ist das mein unwillkürliches Bemühen gewesen? Und zwar dem bösen Menschen, insofern er der starke Mensch ist? (Das Urteil Dostoiowskys über die Verbrecher der Gefängnisse ist hierbei anzuführen.)³⁶²

Das am weitesten reichende Bekenntnis zu Dostoevskij finden wir in *Götzendämmerung*. Hier schreibt Nietzsche:

Für das Problem, das hier vorliegt, ist das Zeugnis Dostoiowsky's von Belang – Dostoiowsky's, des einzigen Psychologen, anbei gesagt, von dem ich etwas zu lernen hätte, er gehört zu den schönsten Glücksfällen meines Lebens [...]. Dieser tiefe Mensch, der zehn Mal Recht hatte, die oberflächlichen Deutschen gering zu schätzen, hat die sibirischen Zuchthäusler, in deren Mitte er lange lebte, lauter schwere Verbrecher, für die es keinen Rückweg zur Gesellschaft mehr gab, sehr

³⁵⁶ Dt.: *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus*.

³⁵⁷ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe KSA 8*, 41.

³⁵⁸ KSA 13, 339.

³⁵⁹ Ebd. 339.

³⁶⁰ Ebd. 339.

³⁶¹ KSA 13, 339.

³⁶² KSA 12, 283.

anders empfunden, als er selbst erwartete – ungefähr als aus dem besten, härtesten und wertvollsten Holze geschnitzt, das auf russischer Erde überhaupt wächst.³⁶³

Nietzsche behandelt in diesem Aphorismus die Frage des Verbrechertypus. Der Verbrecher ist der „krank gemachte starke Mensch“³⁶⁴. Die Gesellschaft der Mittelmäßigen zwingt ihn seine Instinkte sowie seine, im außer-moralischen Sinne des Wortes verstandenen, Tugenden zu unterdrücken und dies führt zur Zersetzung seiner Jeseinigkeit.

Der deutsche Theologe Ernst Benz hat das Verhältnis zwischen Nietzsche und Dostoevskij in seinem Buch *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche* in Bezug auf eine etwaige Nietzschelektüre von *Идуом*³⁶⁵ behandelt. Von diesem Ansatz her erklärt sich das starke Interesse Nietzsches am Psychologen Dostoevskij. Für Nietzsche ist das Christentum als erstes ein „psychologisches Problem“³⁶⁶ und Dostoevskij ist ein Autor, der ihm in seinen Romanen, unter anderem anhand der Figur des Fürsten Myškin „die Tiefen der christlichen Seelenhaltung und des christlichen Menschentypus eröffnet“³⁶⁷. Nietzsche und Dostoevskij sind hier Gegenspieler. Ihr Verhältnis hat, von Nietzsches Perspektive betrachtet, die eigenartige Struktur einer Hass-Liebe. „Nietzsche liebt und hasst Dostoevskij als seinen Antitypus, als Enthüller des Gegentypus seines eigenen Menschenbildes.“³⁶⁸ In einem Brief an Georg Brandes spricht Nietzsche von seinem ambivalenten Verhältnis zu Dostoevskij:

Ihren Worten über Dostojewski glaubte ich unbedingt; ich schätze ihn andererseits als das wertvollste psychologische Material, das ich kenne – ich bin ihm auf eine merkwürdige Weise dankbar, wie sehr er auch immer meinen untersten Instinkten zuwider geht. Ungefähr mein Verhältniß zu Pascal, den ich beinahe liebe, weil er mich unendlich belehrt hat: der einzige logische Christ...³⁶⁹

Mit Brandes Worten meint Nietzsche eine Stelle eines vorhergegangenen Briefes, indem Brandes Dostoevskij als Verkünder und Verfechter der von Nietzsche als Sklavenmoral enthüllten christlichen Ethik bezeichnet.³⁷⁰ Worin liegt nun vor diesem Hintergrund die Bedeutung Dostoevskijs für Nietzsche? Sie liegt in der Erschließung des urchristlichen Milieus, das Nietzsche in Dostoevskijs Romanen wieder findet. In *Der Antichrist* beschreibt Nietzsche diesen Zugang, den ihm die Lektüre Dostoevskijs verschafft:

³⁶³ KSA 6, 147.

³⁶⁴ Ebd. 146.

³⁶⁵ Dt.: *Der Idiot*.

³⁶⁶ Ernst Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Leiden 1956, 95.

³⁶⁷ Ebd. 96.

³⁶⁸ Ebd. 96.

³⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe* KSA 8, 483.

³⁷⁰ Vgl. Gesemann, *Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre*, 141.

Jene seltsame und kranke Welt, in die uns die Evangelien einführen – eine Welt wie aus einem russischen Romane, in der sich der Auswurf der Gesellschaft, Nervenleiden und ‚kindliches‘ Idiotenthum ein Stelldichein zu geben scheinen - muss unter allen Umständen den Typus [den christlichen, D.C.] vergrößert haben: [...] Man hätte zu bedauern, dass nicht ein Dostoiewsky in der Nähe dieses interessantesten *décadent* gelebt hat, ich meine Jemand, der gerade den ergreifenden Reiz einer solchen Mischung von Sublimen, Krankem und Kindlichem zu empfinden wusste.³⁷¹

Dostoevskijs Helden sind, worauf Brandes in einem Brief Nietzsche aufmerksam macht, oftmals „einfältige Feinfühlende, edle Dirnen, [...] begabte Epileptiker, begeisterte Sucher des Martyriums, eben die Typen, die wir bei den Aposteln und Discipeln des ersten christlichen Zeitalters vermuten müssen“³⁷².

Ein direkter Beweis für eine Nietzsche-Lektüre von *Iduom* ist, trotz der häufigen Bezüge auf den degenerierten Altruismus *myškinscher* Façon, weder in seinen veröffentlichten Schriften, noch im Nachlass oder in Briefen zu finden. Die erwähnten Verweise auf die Hauptfigur Fürst *Myškin*, sowie die mehrmalige Verwendung des Terminus „Idiot“ im Sinne Dostoevskijs als Beschreibung des christlichen Typus der Urgemeinde, machen eine solche Hypothese jedoch wahrscheinlich.³⁷³ Über den psychologischen Typus des Heilands bemerkt Nietzsche in *Der Antichrist*, in dem er sich der *renanschen* Interpretation Christi als Helden oder Genie verwehrt: „Mit der Strenge des Physiologen gesprochen, wäre hier ein ganz anderes Wort eher am Platz: das Wort Idiot.“³⁷⁴

Es lassen sich dementsprechend mehrere Ebenen der Beeinflussung Nietzsches durch Dostoevskij unterscheiden: Dostoevskij ist ihm zuerst Verbündeter im Kampf gegen die Fälschungen der griechischen Psychologie und ihrer Epigonen. Weiters sind es die Darstellungen des Bösen, des Verbrechers bei Dostoevskij, in denen Nietzsche Prototypen seiner Konzepte des Willens zur Macht und des Übermenschen erkennt. Schließlich sind es die Nachbildungen des christlichen Typus in Dostoevskijs Romanen, die es Nietzsche ermöglichen, das Christentum als psychologisches Problem aufzufassen und in seiner Geschichtlichkeit zu begreifen. Nietzsche wäre in dieser Hinsicht nicht der erste Psychologe des Christentums, sondern der erste *nach* Dostoevskij.

In seinem Spätwerk erlischt Nietzsches Leidenschaft für Dostoevskij. In *Ecce homo* nennt Nietzsche Pascal, Montaigne, Moliere, Corneille, Racine, Stendhal, Heine, Byron und

³⁷¹ KSA 6, 201f.

³⁷² Zit. nach: Gesemann, *Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre*, 142.

³⁷³ Vgl. Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, 101.

³⁷⁴ KSA 6, 200.

Shakespeare als Schriftsteller seiner geistigen Nahrung.³⁷⁵ Dostoevskijs Name taucht nicht auf. Ebenso findet sich in Nietzsches privater Weimarer Bibliothek kein einziges Werk Dostoevskijs.³⁷⁶ Als Grund hierfür könnte angeführt werden, dass Nietzsche zu diesem Zeitpunkt den Schwerpunkt seines Denkens nicht mehr in einer Kritik des Christentums, bei der er von Dostoevskijs psychologischen Wahrheiten beeinflusst war, sah, sondern in einer Darstellung des europäischen Nihilismus. Dass Dostoevskijs Urteil gerade in dieser Frage auch von Belang war, hatte Nietzsche entweder übersehen, bzw. waren ihm zentrale Texte des Schriftstellers nicht zugänglich.

Zusammengefasst: Ihr Verhältnis hat nicht die Struktur einer Meister-Schüler-Beziehung, vielmehr sind sie geistige Nachbarn. Das ungleiche Paar, der Philosoph und der Denker, sind *für uns Heutige* nicht voneinander zu trennen. Sie haben dieselbe Behausung, dasselbe Fenster, durch das sie die niedergehende Welt des 19. Jahrhunderts betrachten.

5.2. Dostoevskij als Prophet Nietzsches

5.2.1. Der ethische Nihilismus – Der gescheiterte Übermensch –

Raskol'nikov

Die Geschichte des jungen Studenten Rodion Raskol'nikov, der eine bösartige Pfandleiherin und deren Schwester ermordet, ist Weltliteratur geworden. *Преступление и наказание*³⁷⁷ ist der Versuch Dostoevskijs, das Verbrechen in all seinen metaphysischen Facetten zu untersuchen. Den Hintergrund dieses Kriminalromans bildet die von Schein, Traum und Wahnsinn umnebelte Stadt St. Petersburg. An diesem Ort erzählt Dostoevskij die Tragödie eines Menschen, der eine Idee hat, die stärker ist als er selbst. Es ist das Problem des Übermenschen, das hier zum ersten Mal in geschlossener Form in der Literatur präsentiert wird. Dieses Konzept wird bloß aus einem Grund – so zumindest die gängige Dostoevskij-Interpretation – vorgestellt: Um mit dieser Irrlehre abzurechnen. Mit Raskol'nikov stirbt der Übermensch, der aus theologischer Perspektive verstandene moderne Sündenfall der Selbstüberhebung des Menschen, bereits im Kindesalter. Der Held der Erzählung spürt den immanenten Widerspruch in sich – zwischen dem was er ist und dem was er sein möchte – bereits zu Beginn. So bittet er: „O Gott [...] Zeig mir meinen Weg, und ich sage mich los von

³⁷⁵ Vgl. Ebd. 284ffff.

³⁷⁶ Vgl. Gesemann, *Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre*, 155.

³⁷⁷ Ich zitiere Dostoevskij in meiner Arbeit zum Großteil nach der von E. K. Rahsin geleisteten Übersetzung. Rahsin nennt diesen Roman bekanntermaßen *Schuld und Sühne*. Geier übersetzt ihn als *Verbrechen und Strafe*.

dieser meiner ... verfluchten Idee!“³⁷⁸ Bereits mit der Auswahl des Namens seines Antihelden zeigt Dostoevskij dessen Zerrissenheit.³⁷⁹ Diese Worte zu Beginn illustrieren die Qualen der fehlgeleiteten Selbsteinschätzung, die Zweifel des Übermenschen vor der Tat. Was ist nun Raskol'nikovs Grundgedanke, worin liegt seine Radikalität, worin ist er geistiger Vorläufer Nietzsches, worin besteht mit einem Wort sein Neues?

Im Gespräch mit dem den Mord an der alten Wucherin untersuchenden Beamten Porfirij Petrović, der in der unorthodoxen Art seiner Untersuchung, in seiner psychologischen Methode der Wahrheitsfindung, Pate für die Figur des TV-Inspektors Columbo, aber auch Vorbild der Schergen des sowjetischen Unterdrückungsapparats war, entfaltet Raskol'nikov die Originalität seines Gedankens:

[Raskol'nikovs Idee besteht, D. C.] darin, dass die Menschen im *allgemeinen* nach einem Naturgesetz in zwei Klassen oder Gattungen eingeteilt sind: in eine niedrigere(die gewöhnlichen), das heißt sozusagen in Material, das einzig zur Weitererzeugung von seinesgleichen dient, und in eigentliche Menschen, das heißt in solche, die die Gabe oder das Talent haben, in ihrer Umgebung ein *neues Wort* zu sagen. [...] Die erste Gattung, das heißt das Material, besteht im allgemeinen gesprochen, aus Menschen, die ihrer Natur nach konservativ sind, sittsam, in gehorsam leben und gern gehorchen. [...] Die zweite Gattung dagegen, von der übertreten alle das Gesetz, die sind Zerstörer oder zum mindesten neigen sie dazu, je nach ihren Fähigkeiten. [...] größtenteils verlangen sie [...] – die Zerstörung des gegenwärtigen im Namen eines Besseren. [...] Die erste Gattung ist immer Herr der Gegenwart, die zweite Herr der Zukunft. Die ersten sorgen für die Erhaltung der Welt und vermehren sie der Zahl nach; die zweiten bewegen die Welt und führen sie zum Ziel.³⁸⁰

Raskol'nikovs Theorie meint zunächst keineswegs, dass Menschen der zweiten Gattung die Legitimation besäßen buchstäblich alles zu tun was ihr subjektives Wollen anstrebe. Nein, sie besagt:

[Dass, D. C.] ein außergewöhnlicher Mensch das Recht habe, seinem Gewissen zu gestatten gewisse Hindernisse zu übertreten, dies jedoch einzig in dem Fall, wenn die Ausführung seiner Idee(einer manchmal vielleicht für die ganze Menschheit heilbringenden Idee) das verlangt.³⁸¹

Das Innovativ, das Gefährliche, das Versuchende dieser Idee ist, dass Raskol'nikov das Recht auf Handeln aus dem Bereich normativen Handelns entzieht und in den individuellen Bereich des Menschen, eines freilich neuen Menschen, stellt. Durch diesen Schritt wird im Denken der Seinsbezirk der Ethik verlassen und dieser Mensch steht, im Schöpfen neuer Werte, *über*

³⁷⁸ Fjodor M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne*, München 2004, 85.

³⁷⁹ Raskol'nikov heißt übersetzt etwa: der Gespaltene.

³⁸⁰ Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne*, 348f.

³⁸¹ Ebd. 346f.

der Moral, *jenseits* der Moral. Dies nenne ich *ethischen Nihilismus*. Der Mord *aus* Gewissensgründen und nicht *trotz* Gewissensgründen ist das radikal Neue bei Raskol'nikov. Jede Veränderung des Bestehenden ist in seiner Struktur ein Akt der Gewalt, ein Überwinden des Gegenwärtigen. Die Erneuerung bedarf immer eines Subjektes, welches das Alte verwirft und sich und alle anderen Subjekte dem Neuen unterwirft. Nur solcherart kann der ethische Nihilismus raskol'nikovscher Prägung sich alles erlauben, insofern nichts wahr ist.³⁸² Das was an der Wahrheit *nichts* ist, ist nicht ihr Inhalt, sondern, dass dieser Inhalt als ewig postuliert wird. Erst im fortlaufenden Zerstören, Ver-Nichten wird diese Struktur offenbar und entsprechend gewürdigt. Der ethische Nihilismus hat so die paradoxe Struktur, dass das Nichts nicht an seinem (fiktiven) Ende steht, sondern am Anfang. Als Resultat steht immer *etwas*, aber es bleibt nie bei diesem etwas. Raskol'nikov blickt in die Geschichte der Menschheit, wenn er darauf verweist, dass:

alle Gesetzgeber und Ordner der Menschheit, angefangen von den allerältesten, fortfahrend mit den Lykurgs, Solons, Mohammeds, Buonapartes,[...] ohne Ausnahme Übertreter, somit Verbrecher waren, schon dadurch allein, daß sie, indem sie ein neues Gesetz gaben, eben damit das alte, von der Gesellschaft als heilig verehrte und von den Vätern überkommenen Gesetz übertraten, aufhoben, zerstörten und schon ganz selbstverständlich schrakten sie auch nicht vor dem Blutvergießen zurück, wenn nur das Blut(und es war mitunter völlig unschuldiges und tapfer für das alte Gesetz dargebrachtes Blut) ihnen helfen konnte.³⁸³

Lauth unterscheidet drei Ebenen, auf denen Raskol'nikov sein Übermenschentum gründet.³⁸⁴ Als erstes nennt Lauth die Ebene der Kraft. Ich würde sie als Ebene der Einsicht in die Wahrheit – genauer – als allgegenwärtige Versuchung der Philosophen als Könige zu herrschen, bezeichnen. Der Habitus der Aufklärung, das humanistische Paradigma des 18. Jahrhunderts, hat für Raskol'nikov seinen Sinn verloren:

[Es würde zu lange dauern, D.C.] wollte man warten, bis alle klug werden... Ich erkannte auch, dass das niemals der Fall sein wird, dass die Menschen sich nicht ändern, dass niemand sie ändern kann und dass sich die Mühe nicht lohnt! [Raskol'nikov weiß, D.C.], dass der, der an Verstand und Geist fest und stark ist, auch der Herrscher über sie ist!³⁸⁵

Als zweites legitimiert Raskol'nikov seine Idee mit Verweis auf die, an Hegels Geschichtsphilosophie erinnernde, Struktur des geschichtlichen Fortschritts. Die Genies, die Vollender der Menschheit haben das moralische Recht, ja die moralische Pflicht im Hinblick

³⁸² Vgl. ebd. 367.

³⁸³ Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne*, 347f.

³⁸⁴ Vgl. für den folgenden Absatz die Überlegungen bei: Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 287-294.

³⁸⁵ Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne*, 560.

der Weiterentwicklung der Menschheit, im Fortschreiten der Geschichte, Verbrechen zu begehen im Interesse des Neuen, Besseren und Gerechteren. Die dritte Ebene liegt in der Erkenntnis, dass jedes moralische System nur eine anthropomorphe Konstruktion, ein Schleier des Sollens ist. Erst spät in der Romanhandlung gewinnt Raskol'nikov die Einsicht, dass weder die bloße Kenntnis der Wahrheit, noch die Beglückung der Menschheit Triebfeder seines Handelns sind, sondern einzig und allein der Wille zur Macht, die Befreiung vom einengenden Sittengesetz. Raskol'nikov erkannte, „dass die Macht nur dem gegeben wird, der es wagt, sich zu bücken und sie aufzugreifen, sie einfach zu nehmen. Hier gilt nur eines, nur eines: dass man sich untersteht, es zu wagen!“³⁸⁶ Hinter diesen nietzscheanisch anmutenden Worten verbirgt sich der wahre Grund für Raskol'nikovs Tat. Wer das Sittengesetz negiert, zerbricht die alten Tafeln und ist in die Lage versetzt neue Tafeln zu schaffen. Der Übermensch, befreit von den Fesseln des Sittengesetzes, „erringt die metaphysische Freiheit von Gut und Böse, von Schuld und Notwendigkeit der Sühne“³⁸⁷.

Zentral ist die Frage, woran jeder Mensch erkennt, welches seine Klasse, wo sein Ort ist. Wer will schon „Dünger für den Übermenschen sein“³⁸⁸? Wer kann, nach Kenntnis jenes Gesetzes, sein auf die Reproduktion seinesgleichen gerichtetes Leben fortsetzen? Man denke an Nietzsches Warnruf sich nicht *fortzupflanzen*, sondern *hinaufzupflanzen*.³⁸⁹ Darin, perfekte Kopien ihrer eigenen Person herzustellen, besteht die Hauptaufgabe jener ersten Menschenklasse. Raskol'nikov unterschätzt nicht die psychischen Strukturen des Menschen. Er warnt vor denjenigen, die sich anmaßen Zerstörer zu sein, vor den usurpierten Übermenschen, die sich einbilden, sich über ihre, durch ein Naturgesetz bestimmte Gattung, zu erheben.³⁹⁰ Die Kraft und Validität des Sittengesetzes zeigt sich darin, eine willkürliche Grenzüberschreitung einzelner Personen a posteriori zu verhindern. Angenommen ein Mensch denkt er sei Napoleon und erhebt sich über die für ihn geltenden normativen Grenzen, so wird er diese Übertretung nicht aushalten. Die „psychologische Notwendigkeit“³⁹¹ zwingt einen solchen illegitimen Grenzgänger kehrt zumachen und sich reumütig in seine alte Herde des Gehorsams einordnen. Die wahren Erneuerer sind nur signifikant wenige:

Menschen mit einem neuen Gedanken, ja selbst solche, die auch nur minimal *Neues* anzudeuten fähig sind, werden überhaupt außergewöhnlich selten geboren [...]. Klar ist nur eines, daß die

³⁸⁶ Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne*, 561.

³⁸⁷ Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 293.

³⁸⁸ Schubart, Dostojewski und Nietzsche, 95.

³⁸⁹ Vgl. KSA 4, 90.

³⁹⁰ Vgl. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne*, 350f.

³⁹¹ Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 293.

Anordnung des Entstehens der Menschen aller verschiedenen Abteilungen und Unterabteilungen offenbar durch ein Naturgesetz sehr richtig und genau festgesetzt ist. Dieses Naturgesetz ist jetzt selbstverständlich unbekannt, aber ich glaube daran, daß es existiert und späterhin auch wird bekannt werden können.³⁹²

Nietzsche würde unter diesem Naturgesetz den Willen zur Macht verstehen. Oder genauer: Das jeweilige Bekenntnis des Einzelnen zum Willen zur Macht, der als Zugrunde liegendes aller Handlungen das Mensch-Sein bestimmt, der als Substanz allen Lebens west. Bekenntnis meint hier ein Anerkennen der allen innewohnenden Kraft, die dem Menschen immer schon bekannt ist.³⁹³ In diesem Sinn hat das Naturgesetz, von dem Dostoevskij spricht, keinen deterministischen Charakter, d.h. niemand wird als zu dieser oder jener Gruppe Zugehöriger geboren, sondern der jeweilige Stand des Individuums offenbart sich erst in der prozessualen Phase des Er- und Bekennens. Er ist sowohl Akt der Freiheit als auch Akt der Notwendigkeit. Als letzterer ist er an das Naturgesetz des Willens zur Macht gebunden, als ersterer unterliegt das Geschehen der jeweiligen Entscheidung des Einzelnen. An dieser dichotomen Struktur scheitert Raskol'nikov.

Nach Hans Prager ist der Individualismus Raskol'nikovs ein zweifacher: Einerseits ein unbedingter Individualismus, der einen „obersten metaphysischen Satz“³⁹⁴, ein Axiom postuliert.³⁹⁵ Dieses besagt, dass „es die Idee der uneingeschränkten ideellen und wirklichen Macht ist, worin das Leben wurzelt“³⁹⁶. Demgemäß muss jeder der dieses Prinzip erkennt, dieses Naturgesetz verwirklichen.³⁹⁷

Die Legitimität einer Idee, vor allem der des Übermenschen raskol'nikovscher Façon, kann sich nur in der Praxis erweisen. Darin liegt der Grund des Mordes, wie er selbst später gesteht. Er sieht ein, dass der wahre Übermensch sich niemals wochenlang quälen würde, ob er bereit sei, dass ein solcher niemals die Frage stellen würde, ob er überhaupt das Anrecht auf Macht hätte. Jenem Menschen ist alles erlaubt, denn „solche Menschen sind offenbar nicht Körper aus Fleisch und Blut, sondern aus Bronze“³⁹⁸. Um sich – in Pervertierung des bekannten delphischen Orakelspruchs und der Maxime Sokrates – selbst zu erkennen, muss Raskol'nikov töten.

³⁹² Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne*, 351f.

³⁹³ Kraft bei Nietzsche heißt immer einen Bezug auf eine andere Kraft. In dieser Differenz drückt sich der Wille zur Macht aus.

³⁹⁴ Prager, *Die Weltanschauung Dostojewskis*, 37.

³⁹⁵ Die andere Form, den bedingten Individualismus, der seine Legitimation geschichtsphilosophisch bezieht, habe ich bereits oben behandelt.

³⁹⁶ Prager, *Die Weltanschauung Dostojewskis*, 37.

³⁹⁷ Vgl. ebd. 36f.

³⁹⁸ Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne*, 367.

Ich musste damals feststellen, [...] ob ich eine Laus war wie alle anderen oder ein Mensch? Würde ich es fertig bringen zu übertreten, oder würde ich es nicht fertig bringen? Würde ich es wagen, mich zu bücken und die Macht zu packen, oder würde ich es nicht wagen?³⁹⁹

Es ist ein Experiment, das gewagt wurde und schief ging. Raskol'nikov muss jemanden töten, um Gott zu werden. Aber die Tat bringt nicht die Bestätigung der Größe, sondern die Einsicht der Schwäche. So spricht er im Folgenden seine Motive offen aus:

Ich wollte nur möglichst bald hinübertreten... nicht einen Menschen habe ich erschlagen, ich, ich habe ein Prinzip erschlagen! Ja, das Prinzip habe ich zwar erschlagen, aber hinübergetreten bin ich doch nicht ganz, bin diesseits geblieben.⁴⁰⁰

Das Prinzip, von dem er spricht, ist die christlich fundierte Moral, mit ihrem an der Spitze stehenden Gebot: *Du sollst nicht töten!* Raskol'nikovs Idee ging davon aus, dass die Überwindung des Tötungsverbotes dem Menschen einen anderen (moralischen) Ort bietet. D.h. dass sich derjenige, der sich Gottes Recht und Macht Leben zu nehmen aneignet, jenseits des bürgerlichen Menschen des sittlichen Gehorsams befindet. Genau dies erreicht Raskol'nikov nicht. Er mordet, bleibt aber dennoch der, der er ist. Er erkennt im Nachhinein, „dass ich nicht das Recht hatte hinzugehen [um zu töten, D.C.], weil ich eben genau so eine Laus bin wie alle“⁴⁰¹. Nicht die Idee als solche war schlecht, nein, er, Raskol'nikov als exekutierendes Element seines Gedankens hat gefehlt. Er scheitert als Übermensch weil er den ersten Schritt nicht aushielt. Und gemäß seiner eigenen Ideologie kann seine Tat aus diesem Grund bloßes Verbrechen genannt und muss gesühnt werden. Deshalb nennt de Lubac ihn den „verfehlten Übermenschen“⁴⁰². Im Unterschied zu den wahren Übermenschen ist er einer derjenigen Angehörigen der ersten Klasse, die sich für Avantgardisten, für Zerstörer halten. Noch einmal: Worin besteht diese wesentliche Differenz die Raskol'nikov im Epilog anerkennen muss: „Jene Menschen [Die wahren Übermenschen, D. C.] aber ertrugen ihre Schritte, und darum *sind sie im Recht*; ich aber habe ihn nicht ertragen, also hatte ich nicht das Recht, mir diesen Schritt zu erlauben.“⁴⁰³

Woran Raskol'nikov scheitern muss, stellt Berdjaev in den Vordergrund: Der Versuch der Befreiung von Gott, die Selbstbehauptung des Menschen hat einen immanenten Haken. Sie ist selbst eine fixe Idee, der Mensch wird so am Pfad zur metaphysischen Unabhängigkeit abhängig. Er wird als der, das Unbedingte wollende, Bedingtes. „Der Mensch wird von einer Idee ‚besessen‘, und in dieser Besessenheit beginnt seine Freiheit zu erlöschen, er wird zum

³⁹⁹ Ebd. 563.

⁴⁰⁰ Ebd. 368.

⁴⁰¹ Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne*, 563.

⁴⁰² Vgl. de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, 250.

⁴⁰³ Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne*, 732.

Sklaven einer fremden Macht.“⁴⁰⁴ Raskol'nikov löst keineswegs die Fesseln der menschlichen Natur – umgekehrt – er wird zum Automaten seiner missglückten Idee und vernichtet so durch den Mord selbst des geringsten aller Menschen seine eigene Persönlichkeit. Er handelt vor dem Hintergrund seiner eigenen Theorie nicht mehr autonom, sondern heteronom. Er ist als Monomane der unfreieste Mensch. Berdjajev zeigt, dass „die falsche Idee des Übermenschentums den Menschen vernichtet, daß der Anspruch auf maßlose Macht – Schwäche und Ohnmacht aufdeckt“⁴⁰⁵. Berdjajev stellt die Problematik Raskol'nikovs in den Kontext der „Krise der Humanitätsphilosophie“⁴⁰⁶. Der Mensch als Ebenbild Gottes verliert mit dessen Tod seinen unantastbaren Wert. Er kann ohne Gottes Präsenz als Fundament der Moral, als Richter im Jenseits und im Hinblick auf das Ferne und Abstrakte wie ein Spielball behandelt werden.

Der Mensch, das lebendige, leidende konkrete menschliche Geschöpf soll einer übermenschlichen ‚Idee‘ geopfert werden. Im Namen des ‚Fernen‘, eines übermenschlichen ‚Fernen‘ könne man mit dem ‚Nächsten‘, mit dem Menschen nach Belieben verfahren.⁴⁰⁷

Die Idee des Übermenschen, wie jedes Postulat einer *Philosophie des Über*, wie jedes Ansetzen einer holistisch-utopisch verstandenen Systematisierung des Lebens zum Besseren hin, birgt in sich die Gefahr der Instrumentalisierung des Menschen. Er wird, um mit Kant zu sprechen, bloßes Mittel und nicht mehr Zweck. Mittel zur Erfüllung einer vor uns liegenden Epoche der Menschheit, Material für das Selbstfinden der hinkünftigen Übermenschen. „Die Idee des Menschgottes bringt den Tod des Menschen mit sich.“⁴⁰⁸

Der französische Germanist Charles Andler sieht in der Figur Raskol'nikov die gefährlichste Zone des nietzscheschen Immoralismus.⁴⁰⁹ „Parfois un ambitieux livré aux rêves malsains de sa solitude, un Raskolnikoff, trace un catéchisme du crime.“⁴¹⁰ Auf den ersten Blick scheint die raskol'nikovsche Philosophie, dieser aus der Einsamkeit entstandene *Katechismus des Verbrechens*, der nietzscheschen Moralkritik und seiner Vorstellung des zukünftigen Menschen zu entsprechen. Aber hier täuscht die oberflächliche Betrachtung. Das Verbrechen ist für Nietzsche integraler Bestandteil menschlicher Größe. Das Rohe, Wilde und Leidenschaftliche sind Kennzeichen der Gesundheit und als solche unentbehrlich. „Natürlicher ist unsere Schätzung großer Menschen und Dinge: [...] wir finden nichts groß,

⁴⁰⁴ Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 80.

⁴⁰⁵ Ebd. 82.

⁴⁰⁶ Ebd. 83.

⁴⁰⁷ Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 83.

⁴⁰⁸ Ebd. 84.

⁴⁰⁹ Vgl. Andler, *Nietzsche et Dostoïevsky*, 6.

⁴¹⁰ Ebd. 6.

wo nicht ein großes Verbrechen einbegriffen ist.“⁴¹¹ Natürlich heißt hier bei Nietzsche, das Wagnis unmoralisch zu sein, nach dem Ebenbild der Natur. Für Nietzsche wäre der Typus Raskol’nikov, in seiner Zerrissenheit und seinen beständigen Gewissensqualen, ein Gescheiterter, ein Schwächling, ein „cérébral dégénéré“⁴¹², der sich von seiner Willenskraft erst durch die Tat überzeugen muss. Dieser Ohnmacht kann Nietzsche nur mit Verachtung gegenüberstehen, so handelt kein Übermensch, das ist nicht das Verbrechen eines Genies, sondern der bloße Akt eines vom Leben Enttäuschten, die Rache des Erniedrigten, die Theorie eines überreizten Herzens.

Der wahre Stimulus für Nietzsches Theorie über das Verbrechen in Dostoevskijs Werk ist nicht Raskol’nikov, sondern die in *Записки из мертвого дома* beschriebenen sibirischen Zuchthäusler. Seine Überlegungen zum Verbrechen berühren etwas vollständig Anderes und transzendieren so Dostoevskijs Gedanken. Der Seele des Verbrechers ist ein zweifacher Wahnsinn inhärent.⁴¹³ Die erste Form des Wahnsinns besteht darin, der instinktgeleiteten Handlung einen imaginären Grund unterzuschieben. Raskol’nikov tötet in solcher Verdrehung der Wahrheit nicht, weil es sein Drang, sein – in Ermangelung eines besseren Wortes – Trieb ist zu töten, sondern er bedarf einer verhüllenden Erklärung für sein Verbrechen. So belügt er sich selbst, indem er behauptet: Weil er stehlen wollte oder noch täuschender, weil er die Idee hatte zu töten, hat er gemordet. Die zweite Form des Wahnsinns liegt in der Erinnerung an das Verbrechen. Im Nicht-Entkommen-Können äußert sich dieser Zug. Der Verbrecher sperrt sich in sein imaginiertes Gefängnis ein und wird in sämtlichen Handlungen, Gedanken und Empfindungen ausschließlich durch und von der Tat bestimmt. „Ce crime le sépare des autres vivants et le qualifie seul.“⁴¹⁴ Raskol’nikov wird, wie Orestes, von den Erinnyen, den Rachegöttinnen verfolgt und kann sich erst durch sein Geständnis befreien.

Der russische Religionsphilosoph Lev Isaakovič Šestov vertritt in seinem Werk *Достоевский и Ницше (философия трагедии)*⁴¹⁵ eine der klassischen Interpretation von *Преступление и наказание* entgesetzte Auslegung.⁴¹⁶ Er unterstellt Dostoevskij seine wahre Philosophie, die Šestov in der Nähe Nietzsches verortet, zu maskieren und ein Projekt der geistigen Camouflage voranzutreiben. Nach Šestov hat Dostoevskij das Scheitern Raskol’nikovs in seiner Auflehnung gegen Gott, die Moral und die menschliche Gemeinschaft nicht als eine

⁴¹¹ KSA, 483.

⁴¹² Andler, *Nietzsche et Dostoevsky*, 9.

⁴¹³ Vgl. im Folgenden: Andler, *Nietzsche et Dostoevsky*, 9

⁴¹⁴ Ebd. 9.

⁴¹⁵ Dt.: *Dostojewski und Nietzsche – Philosophie der Tragödie*. Es war mir nicht möglich eine deutsche Übersetzung dieses interessanten Werkes zu studieren. Aus Zeit- und Kostengründen war ich deshalb genötigt Šestov indirekt, nach de Lubac und Lauth, zu zitieren.

⁴¹⁶ Vgl. Im folgenden Absatz Šestov: zitiert nach: de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, 252.

metaphysische Notwendigkeit angesehen. Der Untergang in der Praxis liegt stattdessen einzig in der individuellen Schwäche Raskol'nikovs begründet. Nicht das Auf-sich-nehmen des Leides, nicht Reue über das vergossene Menschenblut, keine Wiedergeburt, keine weltanschauliche Auferstehung stehen am Ende der Erzählung. Raskol'nikov hat in der Katorga die Gewissheit mit seiner Idee von Anfang an im Recht gewesen zu sein und er bewahrt die Hoffnung – von seiner eigenen Sendung weiterhin entflammt – diesen Traum des Starken, des Neuen, diese Sehnsucht zur Selbstüberwindung weiter zu leben. Für Šestov enthalten die atheistisch-nihilistischen Figuren Dostoevskijs wie Raskol'nikov, Kirillov, Stavogrin und Ivan Karamazov so viel an Stärke und an Vitalität, dass mit ihnen verglichen die wahren Helden Dostoevskijs wie Alëša, die Prostituierte Sonja, Fürst Myškin, etc. verblassen. Als Begründung führt Šestov an, dass Dostoevskij im Geheimen, womöglich für ihn selbst unbewusst, mit jenen Charakteren und deren Ideen übereinstimmte und nur nach außen hin, und dieses außen meint sowohl die russische Gesellschaft, die Anderen, als auch sein eigenes Selbstbild, den orthodoxen Schein wahrte. Diese psychologisch raffinierte These ist nicht aufrecht zu halten.⁴¹⁷ Sie widerstreitet dem Dostoevski innewohnenden Antrieb, dem Sinn dieser Geschichte. Er erkennt, dass der abstrakte Individualismus Raskol'nikovs notwendig zu Verbrechen, Selbstmord oder Wahnsinn führt.⁴¹⁸ Er zerstört nicht nur die menschlichen Beziehungen, sondern auch das Individuum. Raskol'nikov, dem „Ich, Wille, Gedanke, Gefühl unterschiedslos Eines“⁴¹⁹ geworden sind, stellt sich durch seine Tat nicht nur außerhalb der Menschheit, sondern auch außerhalb seines eigenen Mensch-Seins. Charles Ledre betont diese Intention Dostoevskijs:

[Er möchte Raskol'nikov, D. C.] von der ideologischen und ‚übermenschlichen‘ Ebene, auf die er sich selbstherrlich gestellt hat, und von der er immer noch glaubt, dass einzelne sich auf sie stellen können, von der er nur einsieht, dass *er* sich nicht auf sie stellen durfte, auf die allgemein menschliche und moralische Ebene [stellen, D.C.], über der unverrückbar das ewige Wort steht: Du sollst nicht töten.⁴²⁰

Ähnlich argumentiert de Lubac: „Nicht weil er schwach ist, sondern weil er Mensch ist, muß Raskolnikoff endlich erkennen, was der Mensch in Wahrheit ist und, um das Leben göttlich zu finden, darauf verzichten den Gott zu spielen.“⁴²¹

⁴¹⁷ Šestov hat sich selbst in späteren Publikationen davon distanziert. Vgl. Lauth, 286.

⁴¹⁸ Vgl. Prager, *Die Weltanschauung Dostojewskis*, 24.

⁴¹⁹ Ebd. 27.

⁴²⁰ Charles Ledré, *La vie intellectuelle. Bd. 41*, zitiert nach: de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, 393.

⁴²¹ de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, 253.

Nach Müller-Lauter zeigt Dostoevskij wie „eine Idee durch ihre Realisierung in einem Menschen zerstört wird“⁴²². Raskol’nikovs Dialektik postuliert das Verbrechen als Handlungsmöglichkeit, als legitime Option. Seine Tat offenbart jedoch die paradoxe Struktur seiner Ideologie: „Humanität durch Unmenschlichkeit befördern zu wollen.“⁴²³

Für Walter Schubart stellt Raskol’nikov die Abrechnung Dostoevskijs mit der dem europäischen Menschen innewohnenden Idee des Übermenschen, die mit der stolzen Verachtung Gottes beginnt, dar.⁴²⁴ Die Formel des Willens zur Macht, der Hochmut der Erhebung des Einzelnen über seine Mitmenschen wird in diesem Sinn als moderne Ursünde gedeutet. „Raskolnikow ist der Russe der vom westlichen Gift ergriffen wird.“⁴²⁵ Was ist unter dem westlichen Gift zu verstehen? Ein Amalgam an materialistischer Daseinsauslegung, utilitaristischer Ethik, anthropozentrischem Fortschrittsaberglauben und atheistischer Weltanschauung. Dort wo die Eigenmächtigkeit des Willens schrankenlos wird, beginnt der Tod des Humanismus. Und ebenso wie Dostoevskij, der in seinen Jugendjahren von demselben verführerischen Gift kostete, hat Raskol’nikov sein Damaskuserlebnis und verlässt den Weg der selbstzerstörerischen Macht des Eigenwillens. Er erkennt, dass seine nihilistische These – *Alles ist erlaubt* – ein Irrtum war, gesteht seine Schuld und nimmt seine Strafe, seine Sühne auf sich.

Noch einmal: Das Grundproblem des Romans, die zentrale Frage für Dostoevskij ist: Wie leben? „Cäsar oder Christus?“⁴²⁶ Raskol’nikov hat das Ideal von Sodom gewählt und ist daran zerbrochen. Denn und das ist eine von Dostoevskijs Hauptthesen: Das Böse vernichtet sich am Ende immer selbst. Das andere Ideal, das Ideal der Madonna, der Weg der Reue, der Demut, des Opfers ist Dostoevskijs Antwort.⁴²⁷ Der Mensch der Mitte, die bürgerliche Existenz, lebt unberührt vom Abgrund dieser Entscheidung, die Viel-zu-Vielen stehen jenseits dieser Frage. Sie sind unfähig ihr Leben zu entwerfen, sie existieren uneigentlich. Sie handeln nach dem Primat des *Man*.

5.2.2. Der atheistische Nihilismus – Auflehnung gegen Gott – Kirillov

In *Бесы* zeigt Dostoevskij eine andere Variante des Übermenschen, einen den geistigen Übungen Raskol’nikovs weit überlegenen Nihilisten. Mit der Figur des Suizidenten Kirillov schafft Dostoevskij einen Menschen, der in seiner Auflehnung gegen Gott, den *atheistischen Nihilismus* radikaler zu denken wagt, als sämtliche Gottesleugner vor und nach ihm. Der

⁴²² Wolfgang Müller-Lauter, *Dostoevskijs Ideendialektik*, 6.

⁴²³ Ebd. 6.

⁴²⁴ Vgl. hierzu und im Folgenden: Schubart, *Dostojewski und Nietzsche*, 48ff.

⁴²⁵ Ebd. 49.

⁴²⁶ Schubart, *Dostojewski und Nietzsche* 49.

⁴²⁷ Vgl. Ebd. 49.

Nihilismus offenbart sich in Kirillov als „Entwerter des letzten und höchsten Wertes, nämlich des Lebens überhaupt“⁴²⁸. Der Suizid kann als „das äußerste Extrem einer nihilistischen Verfasstheit“⁴²⁹ gesehen werden. Durch ihn zerstört der Mensch die „metaphysische Idee der Entelechie“⁴³⁰, d.h. den auf die Vollendung des eigenen Lebens zielenden Entwurf. Das dem Menschen wie allen anderen Lebewesen als Naturanlage potentiell Immanente, der Drang sich selbst zu erhalten, wird durch den Suizid denaturiert.

Ina Fuchs nennt in ihrer Analyse in ihrem Buch *Die Herausforderung des Nihilismus* Empedokles als Vorläufer Kirillovs.⁴³¹ Dieser vorsokratische Naturphilosoph habe sich nach der Überlieferung von Diogenes Laertius in den Krater des Ätna gestürzt, um den im Volk verbreiteten Glauben, er sei ein Gott, zu verfestigen.⁴³² In der Einzementierung seiner eigenen Apotheose, in der durch den Suizid erhofften Gleich- bzw. Höherstellung mit Gott, zeigt sich ein der Tat Kirillovs ähnlicher Zug. Auch das Lächerliche in der Umsetzung ist ihnen gemeinsam. So berichtet Diogenes, dass die Sandalen des Suizidenten am Rande des Ätna gefunden wurden.⁴³³

Kirillov, dessen Metaphysik, wie Gide betont, „bereits Nietzsche im Keim enthält“⁴³⁴, ist einer der Helden Dostoevskijs die von einer Idee leben. Es ist bedeutend zu erfassen, dass „Idee“ bei Dostoevskij mehr meint als den bloßen theoretischen Gedanken. Das Wort bezeichnet „lebendiges Gefaßtsein und Innervation des Wollens und Handelns. [...] ‚Idee‘ bedeutet etwas Religiöses.“⁴³⁵ Was Kirillov auszeichnet ist, wie Albert Camus betont, dass er „nach dem Sinn des Lebens“⁴³⁶ fragt. Es ist ein für Dostoevskij charakteristisches Moment diese, den Menschen nötigende und ihn bestimmende Frage, in einschneidender Weise zu stellen. In der Person Kirillovs entfaltet Dostoevskij diesen Lieblingsgedanken.

Kirillovs Ansatz und Fragestellung wirken in der ersten Betrachtung eigenartig. Ihn beschäftigt, als virulentes Phänomen, das Problem des Suizids. Hier liegt eine Parallele zu Camus Essay *Le mythe de Sisyphe*, in dem dieser in der Frage des Selbstmordes die Grundfrage der Philosophie sieht. Camus weist darauf hin, dass Dostoevskij bereits in *Дневник писателя*⁴³⁷ Kirillovs Gedankengang darlegt.⁴³⁸ Dostoevskij spricht in diesen

⁴²⁸ Fuchs, *Die Herausforderung des Nihilismus*, 210.

⁴²⁹ Ebd. 197f.

⁴³⁰ Ebd. 197f.

⁴³¹ Vgl. ebd. 199.

⁴³² Vgl. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg 1998, 143.

⁴³³ Vgl. ebd. 144.

⁴³⁴ Gide, *Gesammelte Werke XII. Essays und Aufzeichnungen*, 53.

⁴³⁵ Romano Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk*, München 1947, 106.

⁴³⁶ Albert Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, Hamburg, 2007, 136.

⁴³⁷ Dt.: *Tagebuch eines Schriftstellers*.

⁴³⁸ Vgl. Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, 136.

Aufzeichnungen vom „logischen Selbstmord“⁴³⁹. Dieser meint die individuelle Rache des Einzelnen, der sein Glück nur in der Harmonie des Ganzen finden kann, und der sich, von deren Unbegreiflichkeit überzeugt, auf „metaphysischer Ebene zutiefst beleidigt“⁴⁴⁰, tötet. Kirillov ist eine Weiterentwicklung dieser Idee. Er tötet sich nicht aus Rache am Dasein, sondern seine Tat ist Auflehnung gegen die an Gott gebundene Existenz des Menschen. Nicht das Leben als Anachoret, nicht der eremitische Widerstand gegen das Übel des Daseins, sondern die offene Rebellion ist Kirillovs Paradigma. Am Beginn steht bei ihm die Frage, „warum die Menschen sich selbst nicht zu töten wagen“⁴⁴¹. Als Antworten sieht Kirillov zwei Vorurteile des Menschen: den Schmerz und das Jenseits.⁴⁴² Der Schmerz ist in seiner Irrationalität Vorurteil.

Denken sie sich einen Stein von der Größe eines großen Hauses; er hängt über Ihnen und Sie sind unter ihm; wenn er auf Sie fällt, auf den Kopf – wird es schmerzen?

Ein Stein so groß wie ein Haus? Natürlich, furchtbar!

Ich spreche nicht von der Angst; wird es schmerzen?

Ach so Ein Stein so groß wie ein Berg, eine Million Pud schwer? - Selbstverständlich nicht ein bisschen!

Aber wenn sie sich wirklich unter ihn hinstellen während er hängt, werden sie furchtbare Angst haben, daß es schmerzen wird. Jeder größte Gelehrte, jeder Arzt, alle, alle werden Angst haben. Jeder wird wissen, dass es nicht schmerzt, aber jeder wird sehr fürchten, daß es schmerzen wird.⁴⁴³

Der Schmerz besteht nicht in dem Aufschlagen des Steines, der Schmerz des Suizids besteht nicht im Akt der Selbsttötung, sondern in der Angst vor dem Stein. In der Angst vor dem Sterben bzw. vor dem Jenseits besteht der Schmerz. Kirillov folgert daraus und das ist eine zentrale Brücke seiner Argumentation: „Gott ist der Schmerz der Angst vor dem Tode.“⁴⁴⁴ Deshalb wurde er erfunden. Deshalb besteht er weiterhin. Nicht als seiend ist Gott anwesend – er existiert nicht – sondern als Täuschung entfaltet er seine schreckliche Wirkung, bloß als Illusion *ist er da*. Kirillov diagnostiziert: „Er [Gott, D.C.] existiert nicht, aber er ist da.“⁴⁴⁵ Romano Guardini formuliert es treffend: „[Gott, D.C.] entsteht nur psychologisch aus der Angst vor jenem ‚Nichts‘, [er ist, D. C.] die Hypostasierung des Daseinsschmerzes.“⁴⁴⁶ Darin liegt für Kirillov der ganze Betrug, die Abwertung des Menschen. „Jetzt ist alles Schmerz und

⁴³⁹ Ebd. 136.

⁴⁴⁰ Ebd. 137.

⁴⁴¹ Fjodor Dostojewski, *Die Dämonen*, München, 2004, 152.

⁴⁴² Vgl. ebd. 153f.

⁴⁴³ Ebd. 153f.

⁴⁴⁴ Ebd. 155.

⁴⁴⁵ Ebd. 155.

⁴⁴⁶ Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk*, 173.

Angst. Jetzt liebt der Mensch das Leben, weil er Schmerz und Angst liebt.“⁴⁴⁷ Es bedarf einer Überwindung des Menschen durch den Menschen selbst um diesen Kreislauf zu verlassen:

Wer Schmerz und Angst besiegt, der wird selbst Gott sein. Dann wird ein neues Leben sein, ein neuer Mensch, alles neu... Dann wird man die Weltgeschichte in zwei Teile teilen: vom Gorilla bis zur Vernichtung Gottes, und von der Vernichtung Gottes [...] bis zur physischen Vernichtung der Erde und des Menschen.⁴⁴⁸

Worin besteht der Weg der Überwindung, durch welchen Akt gelangt der Mensch zur vollkommenen Freiheit, zur metaphysischen Unabhängigkeit?

Ein jeder der die wichtigste Freiheit will, muß sich selbst zu töten wagen. Wer sich selbst zu töten wagt, der hat das Geheimnis des Betrugs erkannt. Weiter gibt es keine Freiheit; [...] Wer sich selbst zu töten wagt, der ist Gott. Jetzt kann es jeder machen, dass Gott aufhört zu sein, und daß nichts mehr ist.⁴⁴⁹

Oder noch pointierter: „Wem es ganz einerlei sein wird zu leben oder nicht zu leben, der wird der neue Mensch sein, wer Schmerz und Angst besiegen wird, der wird selbst Gott sein. Aber *jenen* Gott wird es dann nicht mehr geben.“⁴⁵⁰

Dieser in seiner Dialektik absurde Schluss Kirillovs – sich selbst umzubringen, um Gott zu werden – mag verstören. Camus beschreibt die Beweisführung folgendermaßen: „Wenn Gott nicht existiert, ist Kirilow Gott. Wenn Gott nicht existiert, muß Kirilow sich umbringen. Kirilow muss sich also umbringen, um Gott zu sein.“⁴⁵¹ Schon die erste Prämisse wirkt in ihrem anmaßenden Klang eigenartig, wenn nicht falsch. Kirillov erläutert sie Augenblicke vor seinem vollzogenen Suizid im Gespräch mit dem Revolutionär und vulgären Nihilisten Verchovenskij:

Wenn es Gott nicht gibt, so bin ich Gott. [...] Wenn es Gott gibt, so ist aller Wille sein, und ohne seinen Willen kann ich dann nichts tun. Wenn es ihn aber nicht gibt, so ist aller Wille mein, und ich bin verpflichtet eigenmächtigen Willen zu beweisen.⁴⁵²

Kirillov spricht hier das Attribut der Allmächtigkeit Gottes an, das auf den Menschen gewendet, diesen zu einem bloßen Spielzeug Gottes macht und den Menschen folglich zu einem Sklavendasein verurteilt. Schon Bakunin schreibt in seinem anarchistischen Manifest *Gott und der Staat*: Denn wenn Gott existiert, [...], ist der Mensch Sklave.“⁴⁵³ Kirillov

⁴⁴⁷ Dostojewski, *Die Dämonen*, 154.

⁴⁴⁸ Ebd. 155.

⁴⁴⁹ Ebd. 155.

⁴⁵⁰ Ebd. 154.

⁴⁵¹ Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, 138.

⁴⁵² Dostojewski, *Die Dämonen*, 905.

⁴⁵³ Michael Bakunin, *Gott und der Staat*, Berlin 2009, 53.

postuliert ein „Verbot Gott gegenüber Kind zu sein“⁴⁵⁴. Das Ziel ist die Befreiung vom übermenschlichen Schatten Gottes. Kirillov sieht in Gott ein Hindernis, eine – sit venia verbo – metaphysische Behinderung des Menschen. Man vergleiche den bekannten Nietzsche-Ausspruch, eine Art narzisstischer Beweis der Nicht-Existenz Gottes: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich’s aus kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter.“⁴⁵⁵

Die Analyse der zweiten Prämisse zeigt die Schärfe von Kirillovs Untersuchung. Er hat zwei diametral widerstreitende Gedanken, die er im Sinne Hegels dialektisch aufheben muss. Seine These ist: „Gott ist unentbehrlich und darum muß er sein.“⁴⁵⁶ Gleichzeitig ist er von folgender Antithese überzeugt: „Aber ich weiß, daß es ihn nicht gibt und nicht geben kann.“⁴⁵⁷ Als synthetisches Resultat hält er fest: „Begreifst du denn wirklich nicht, daß ein Mensch mit zwei solchen Gedanken nicht leben bleiben kann.“⁴⁵⁸ Kirillovs Tat ist ein performativer Akt der Negation der nicht auflösbaren dialektischen Spannung. „*Gott muss sein*“ bedeutet, dass es einen Sinn im Dasein geben müsse. „*Es gibt ihn nicht*“ meint, dass ein solcher Sinn vom Menschen nicht gefunden werden kann. Die Notwendigkeit der Existenz Gottes für das moralische, soziale – Descartes würde hinzufügen das erkenntnistheoretische – Geschick der Menschen ist eine der Grundannahmen Dostoevskijs. Er legt sie in Kirillov, aber versieht ihn mit einem radikalen Atheismus, der beinahe sakrale Züge trägt.

Für mich ist nichts höher als die Idee, daß es Gott nicht gibt. [...] Der Mensch hat bisher nichts anders getan, als sich einen Gott auszudenken, um leben zu können, ohne sich selbst umzubringen. [...] Nur ich allein in der ganzen Weltgeschichte habe mir zum erstenmal Gott nicht ausdenken wollen.⁴⁵⁹

Der schreckliche Schluss, so schrecklich er sein mag, ist der absurden Logik Kirillovs zwingend notwendig:

[Ich, Kirillov, bin verpflichtet eigenmächtigen Willen zu beweisen, D. C.] weil dann aller Wille mein geworden ist. Wird denn wirklich kein einziger auf dem ganzen Planeten es wagen, sobald er mit Gott ein Ende gemacht und an seinen Eigenwillen zu glauben angefangen hat, - es wagen, diesen seinen Eigenwillen zu beweisen, seine Eigenmächtigkeit gerade im umfassendsten Punkt zu dokumentieren?⁴⁶⁰

⁴⁵⁴ Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk*, 170.

⁴⁵⁵ KSA 4, 110.

⁴⁵⁶ Fjodor M. Dostojewski, *Die Dämonen*, 903.

⁴⁵⁷ Ebd. 903.

⁴⁵⁸ Ebd. 903.

⁴⁵⁹ Ebd. 906f.

⁴⁶⁰ Ebd. 905f.

Worin besteht nun diese Höchste Form des Eigenwillens: „Der wichtigste, erschöpfendste Punkt meines Eigenwillens ist, mich selbst zu töten.“⁴⁶¹ Bereits der österreichische Philosoph Jean Amery sieht im Freitod „ein Privileg des Humanen“⁴⁶². Er kennt den rauschähnlichen Zustand, in dem Kirillov sich im Moment des Gewähr-Werdens seiner Idee befindet. So schreibt Amery in seinem Essay *Hand an sich legen*:

Im Augenblick wo ein Mensch sich sagt, er könne das Leben hinwerfen, wird er schon frei, wenngleich auf eine ungeheuerliche Weise. Das Freiheitserlebnis ist überwältigend. Denn nun gilt nichts mehr.⁴⁶³

Der Erlösungsgedanke ist Kirillovs Denkgebäude inhärent, erst seine Tat befreit alle anderen und öffnet das Tor zu einer neuen Menschheitsgeschichte:

Ich versteh nicht, wie bisher kein Atheist wissen konnte, daß es keinen Gott gibt, und sich doch nicht selbst tötete? Erkennen, daß es keinen Gott gibt, und nicht im selben Augenblick erkennen, daß man dadurch selbst Gott geworden ist, das ist doch ein Widersinn, sonst müsste man sich unbedingt selbst töten, – Wenn du das erkannt hast, bist du Kaiser und brauchst dich nicht mehr selbst zu töten, sondern lebst dann in der allergrößten Glorie. Aber einer, eben derjenige, der der erste ist, der das erkennt, der muß sich unbedingt selbst töten, denn wer macht sonst den Anfang und erbringt den Beweis. Also werde ich mich selbst töten um den Anfang zu machen und erbringe den Beweis.⁴⁶⁴

Camus nennt das einen „pädagogischen Selbstmord“⁴⁶⁵. Kirillov tötet sich und sein Suizid ist, wie er selbst betont, ein Opfer für alle Nachkommenden. Er tötet sich nicht aus Verzweiflung, wie das Heer der anderen Suizidenten, sondern aus Philanthropie. Er erlöst durch seine Tat alle anderen Menschen vor den entwürdigenden Bedingungen ihres gegenwärtigen lebensweltlichen Feldes.

Ich werde den Anfang machen und es durchführen, ich werde die Tür aufstoßen. Und werde erlösen. Nur dies allein wird alle Menschen erlösen und schon in der nächsten Generation physisch umgestalten; denn in der jetzigen physischen Gestalt vermag der Mensch, soweit ich das erwogen habe, ohne den früheren Gott überhaupt nicht zu existieren.⁴⁶⁶

Es ist bezeichnend, dass Kirillov den Beruf eines Brückeningenieurs erlernt hat und ausübt. Er stellt so sinnbildlich die Brücke zwischen dem, in Angst vor dem Tod erstarrenden Menschen, und dem, diese Angst und damit sich selbst überwindenden neuen Menschen, dem

⁴⁶¹ Ebd. 906.

⁴⁶² Jean Amery, *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, Stuttgart 2008, 53.

⁴⁶³ Ebd. 136.

⁴⁶⁴ Dostojewski, *Die Dämonen*, 908.

⁴⁶⁵ Vgl. Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, 141

⁴⁶⁶ Dostojewski, *Die Dämonen*, 909.

Mensch-Gott dar. Er ist der *moderne Christus*! Man könnte seine Handlung einen *heroischen Nihilismus* nennen. In Kirillov offenbart sich die extremste Form des Atheismus als Heiligkeit.⁴⁶⁷ Für Berdjaev liegt bereits in diesem Vergleich ein Irrtum, denn „der Tod Kirillows ist nicht der Kreuzestod, ist nicht Golgatha, das Erlösung bringt. Sein Tod ist in allem dem Tode Christi entgegengesetzt“⁴⁶⁸. Die Tat Christi war dem Gehorsam dem Vater gegenüber geschuldet. Kirillovs Tat ist seinem eigenen Willensentscheid geschuldet. Er handelt autonom, eigenmächtig. Christus wird von den Menschen getötet. Kirillov legt selbst Hand an sich. Christus predigt das ewige Leben im Jenseits. Kirillov das ewige Leben im Diesseits. Auf der einen Seite der Gott-Mensch, auf der anderen der Mensch-Gott. In *Дневник писателя* beschreibt Dostoevskij dieses epochalen Ereignis als den „Zusammenprall der beiden entgegengesetztesten Ideen der Welt: der Gottmensch stößt auf den Menschgott“⁴⁶⁹. Der Einwand Berdjaevs verfehlt das Wesen der kirillovschen Idee. Er unterstreicht vielmehr die Bedeutung des neuen Arguments. Der Tod Christi hat diese von Kirillov verachtete Welt in einem weltanschaulich-moralischen, nicht schöpferischen, Sinn, erst hervorgebracht. Der *alte Christus* steht im Denken Kirillovs stellvertretend für den Betrug dieser Welt. Er erzählt Verchovenskij, der ihn fragt ob er an *ihn* glaube, folgende Geschichte:

Es war einmal ein Tag auf Erden, und mitten auf der Erde standen drei Kreuze. Einer von den Gekreuzigten glaubte so, daß er zum anderen sagte: ‚Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein.‘ Der Tag verging, beide starben, gingen hin und fanden weder Paradies noch Auferstehung. Das Gesagte ging nicht in Erfüllung Höre: Dieser Mensch war der Höchste auf der ganzen Erde, war die Verkörperung dessen, wozu sie zu leben hatte. Der ganze Planet mit allem, was auf ihm ist, ist ohne diesen Menschen - nichts als Wahnsinn. [...] Aber wenn dem so ist, wenn die Naturgesetze auch diesen Einmaligen nicht verschont, mit ihrem eigenen Wunderwerk kein Erbarmen gehabt haben und auch ihn gezwungen haben, inmitten der Lüge zu leben und für Lüge zu sterben, dann ist folglich der ganze Planet Lüge und beruht auf Lüge und dummer Verhöhnung. [...] Wozu also leben, antworte, wenn du ein Mensch bist?⁴⁷⁰

Dostoevskij, der den Fürst Myškin in *Идуом* ähnliche Worte sagen lässt, war bei dieser Passage von einem Besuch im Basler Museum inspiriert. Dort sah er das Gemälde *Der tote Christus* von Hans Holbein, das ihn zutiefst bestürzte.⁴⁷¹ Der Anblick der Leiche Christi mit ihren Verfallserscheinungen – bereits der Verwesung preisgegeben – kann dazu führen dem Glauben das Fundament zu entziehen.

⁴⁶⁷ Vgl. de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, 255.

⁴⁶⁸ Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 184f.

⁴⁶⁹ Zit. nach: de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, 257.

⁴⁷⁰ Dostojewski, *Die Dämonen*, 907f.

⁴⁷¹ Vgl. de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, 231.

Es ist wichtig zu betonen, dass es sich bei Kirillov nicht um einen Geisteskranken handelt. Er lebt betont anachoretisch, d.h. zurückgezogen und spartanisch. Man könnte ihn als guten Menschen bezeichnen. Sein helles Lachen, seine Liebe zu Kindern, seine Hilfsbereitschaft und Ehrlichkeit sind Kennzeichen seiner Menschlichkeit. Die Versuche so mancher Autoren, namentlich einiger deutscher und französischer Theologen, in ihm einen Wahnsinnigen, einen dämonischen Geist auszumachen, müssen, mit dem Hinweis auf die durch viele Briefe Dostoevskijs bezeugte Sympathie für Kirillov, als fehlgeleitetes Urteil bezeichnet werden.⁴⁷² Selbst wenn er geistig krank wäre, entwertet dies nicht seine Ideen. Im Gegenteil markiert dies umso mehr die Größe seines Opfers. Denn wenn, wie Gide raffiniert bemerkt, „Kirilow krank sein muß, um sie [seine Gedanken, D.C.] haben zu können, so ist er es auch, damit wir sie nach ihm haben können, ohne krank zu sein“⁴⁷³. Stattdessen ist Kirillov „Asket der Sinnlichkeit, dessen einziges Laster seine Denkleidenschaft ist“⁴⁷⁴. In Kirillov ist die Bestimmtheit des Menschen gelegt. Ein Amalgam aus „Angst, Unsicherheit, Skepsis und Selbstüberhebung“⁴⁷⁵ definiert das menschliche Wesen.

Ist Kirillov ein Übermensch im Sinne Nietzsches? Camus charakterisiert ihn exakt: „Vom Übermenschen hat er [Kirillov, D.C.] nur die Logik und die fixe Idee, vom Menschen das ganze Register.“⁴⁷⁶ Für de Lubac verkörpert Kirillov die Idee des Übermenschen bei Dostoevskij.⁴⁷⁷ Ebenso sieht Prager in Kirillov und nicht in Raskol'nikov den Übermenschen Nietzsche verwirklicht.⁴⁷⁸ Denn Kirillov vertritt keinen absoluten Individualismus, sondern seine Lehre führt zur Veränderung der Wesensbestimmung des Menschen an sich. In der Folge wird das Sein denk-würdig. Gide betont die Differenz, die zwischen dem Mensch-Gott und dem Übermensch besteht. „Die Menschheit, die er [Nietzsches Übermensch, D.C.] überwinden will, ist seine eigene.“⁴⁷⁹ Die Maxime „Seid hart“ wird „nicht gegen die anderen, sondern gegen sich selbst“⁴⁸⁰ angewendet. Das unterscheidet Nietzsche von Raskol'nikovs- und Kirillovs Denken. Für Guardini ist sowohl Kirillovs Mensch-Gott, als auch der im Zarathustra gepriesene Übermensch Nietzsches eine Vereinigung von „Mensch, Dionysos und Christus“⁴⁸¹. Er sieht eine religiöse Verwandtschaft zwischen Kirillov und Nietzsches Zarathustra. Seiner Analyse nach liegt das Vereinende Beider in folgenden Punkten:

⁴⁷² Vgl. Gide, *Gesammelte Werke XII. Essays und Aufzeichnungen*, 166.

⁴⁷³ Ebd. 165.

⁴⁷⁴ Fuchs, *Die Herausforderung des Nihilismus*, 211.

⁴⁷⁵ Ebd. 211.

⁴⁷⁶ Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, 139.

⁴⁷⁷ Vgl. de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, 257.

⁴⁷⁸ Vgl. Prager, *Die Weltanschauung Dostojewskis*, 66.

⁴⁷⁹ Gide, *Gesammelte Werke XII. Essays und Aufzeichnungen*, 154.

⁴⁸⁰ Ebd. 154.

⁴⁸¹ Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk*, 176.

Der Grundgedanke, dass es nicht etwa ‚Gott‘ nicht gebe, sondern daß er zum Erlöschen gebracht werden müsse, damit der Mensch leben könne; die Selbstbefreiung von Angst und Ressentiment durch den Willen zur bloßen Endlichkeit und Diesseitigkeit; [...] das Bewusstsein von der Potentialität des Menschen, und von der in ihm wartenden Möglichkeit zu einem neuen Wesen; die Definition dieses Wesens als eines physisch höheren, ontisch verwandelten, wobei der Mensch die Prärogativen Gottes an sich nehmen werde; Der Gedanke, der Schritt müsse durch Grauen und Untergang gehen, und in eine Existenz von einer für uns Jetzige furchtbaren Freiheit und Freude führen.⁴⁸²

So viele Parallelen können kein Zufall sein. Kirillovs Denken ist Nietzsche wesensverwandt. Beide hinterfragen die entwürdigende Stellung des gegenwärtigen Menschen, der nichts mehr zu lachen hat. Ein neuer Mensch soll erscheinen, der lacht und spielt und Ja sagt zum Dasein, der Ja sagt zu Allem. Nietzsche verkündet ihn durch das Wort, Kirillov durch die Tat. Der Mensch-Gott Kirillov ist eine russische Variante des Zarathustra. Er zeigt den Menschen einen Ausweg aus der Krise. Er kommt jedoch zu früh und bleibt deshalb ungehört. Nietzsche, der Бесы gelesen hatte⁴⁸³, ist sich der außergewöhnlichen Rolle Kirillovs bewusst, wie anhand weniger Stelle aus dem Nachlass nachvollziehbar ist. Im November 1887 notiert er:

Der großherzige Kiriloff ist durch einen Gedanken besiegt worden: er hat sich erschossen. Ich sehe die Größe seiner Seele darin, dass er den Kopf verloren hat. Niemals würde ich so handeln können. Niemals würde ich an eine Idee so leidenschaftlich glauben können...⁴⁸⁴.

Kirillov scheitert im Sinne Nietzsches, weil er besessen ist von seiner Idee. Nietzsche zitiert, an dieses Fragment anknüpfend, unter dem Titel *Die Logik des Atheismus* auf mehreren Seiten die zentralen Passagen der kirillovschen Philosophie.⁴⁸⁵ In einer späteren Notiz wird Nietzsche im Suizid die „That des Nihilismus“⁴⁸⁶ sehen. Er begreift Kirillov als den potentiellen Anfang einer „großen Nihilismus-Bewegung“⁴⁸⁷. Die strengste Form des Nihilismus wäre die, „welche, mit wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit, den freiwilligen Tod lehrt und übt“⁴⁸⁸.

Für Fuchs ist Kirillov die Manifestation der „Übermenschen-Hybris“⁴⁸⁹. Sein Denken ist die „kognitive Weiterentwicklung der Problematik, die mit der Neuzeit gleichsam ihre erste

⁴⁸² Ebd. 190.

⁴⁸³ Vgl. KSA 13, 142ff.

⁴⁸⁴ KSA 13, 142.

⁴⁸⁵ Vgl. ebd. 143-146.

⁴⁸⁶ Ebd. 222.

⁴⁸⁷ Ebd. 222.

⁴⁸⁸ KSA 13, 222.

⁴⁸⁹ Fuchs, *Die Herausforderung des Nihilismus*, 201.

Bewusstwerdung erlebte, in der der Mensch sich von Gott emanzipierte“.⁴⁹⁰ Die Tragödie der Rebellion des Menschen gegen Gott, dieser die Menschwerdung stiftende Narrativ, erreicht in Kirillov, als prototypischen Repräsentanten der Epoche des 19. Jahrhunderts, einer Zeit in der Gott sich den Menschen entzieht, ihre reinste Entfaltungsform. Kirillovs Auflehnung reicht zurück zum Mythos des sich gegen Gott wendenden Engels Luzifer.⁴⁹¹ Kirillov repräsentiert einen „janusköpfigen Übermenschen“⁴⁹². Er ist einerseits „Übermenschenaspirant“⁴⁹³, d.h. als Mensch-Gott, in der personalen Auflehnung gegen Gott, ist er Subjekt. Andererseits ist er Symptom der „Vergottung der Menschheit: Der Übermensch auf der universalen Ebene, als eschatologischer Ausdruck hybrider Menschheitsgeschichte“.⁴⁹⁴

Kirillov spricht am Ende des Gesprächs noch einmal das Essentielle seines Entschlusses aus:

Drei Jahre lang habe ich nach dem Attribut meiner Göttlichkeit gesucht und habe gefunden: Das Attribut meiner Göttlichkeit ist mein autonomer Wille! Das ist alles, wodurch ich im wichtigsten Punkt meine Nichtunterwürfigkeit bezeigen kann und meine neue furchtbare Freiheit. Denn sie ist maßlos furchtbar. Ich töte mich, um meine Nichtunterwürfigkeit zu zeigen und meine neue furchtbare Freiheit.⁴⁹⁵

Hinter Kirillovs Tat verbirgt sich die Sehnsucht der „dionysisch-dämonischen grausamen Wollust [an der, D. C.] Zerstörung der apollinischen Gottheit“⁴⁹⁶. Kirillov symbolisiert so eine Versuchung, von der sich Dostoevskij durch das Schreiben losmacht – sich befreit –, einer Versuchung, die derjenigen, der Nietzsche erliegt, ähnelt.⁴⁹⁷ Auch Nietzsche hatte Kirillovs Idee!

Lauth sieht einen zentralen Unterschied zwischen Kirillov und den Gedanken Nietzsches und auch Stirners: Kirillov ist kein Apologet des Verbrechens.⁴⁹⁸ So antwortet er Verchovenskiij: „Einen anderen zu töten, das würde gleich der niedrigste Punkt meiner Eigenmächtigkeit sein“⁴⁹⁹. In seinem Denken ist dem Menschen nicht alles erlaubt. Solange ihm „Selbstbewusstsein und Freiheit bleiben“⁵⁰⁰, d.h. bis zum Eintreten des individuellen Todes, wird er von der Idee der Sinnstiftung getrieben. Wenn der Mensch die Rolle Gottes als Gesetzgeber übernimmt, so deswegen, weil er von Gott enttäuscht ist. Dadurch, dass den

⁴⁹⁰ Ebd. 201.

⁴⁹¹ Vgl. Ebd. 213.

⁴⁹² Ebd. 211.

⁴⁹³ Ebd. 211.

⁴⁹⁴ Ebd. 211.

⁴⁹⁵ Dostojewski, *Die Dämonen*, 909.

⁴⁹⁶ Fuchs, *Die Herausforderung des Nihilismus*, 212f.

⁴⁹⁷ de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, 255

⁴⁹⁸ Vgl. im Folgenden: Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 325f.

⁴⁹⁹ Dostojewski, *Die Dämonen*, 906.

⁵⁰⁰ Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 326.

Menschen das Sittengesetz nicht aufoktroziert ist, sondern es aus ihnen entspringt, verliert es den Charakter eines Gesetzes. Aus dem „Du sollst“ wird ein „Ich will“.

Guardini interpretiert Kirillovs Idee als verfehlte Seins- und Gotteserfahrung. Kirillov hat – in diesem Punkt ist er Dostoevskij ähnlich – ein quälendes Bedürfnis nach Gott. Die Lösung seiner „starken Gotteserfahrung ist nicht christlich“⁵⁰¹. Was heißt dies? Von vornherein konzipiert Kirillov eine unheimliche Kluft, einen unüberwindbaren Abgrund zwischen dem Menschen und Gott. Auf dieser Seite die „bloße Absolutheit“⁵⁰², auf jener Seite die „nackte Endlichkeit“⁵⁰³. Diese abspaltende Distanz empört das in der Endlichkeit gefangene Subjekt. Der Mensch wird in dieser starren Konstellation entfremdet. Er verliert die Einheit in Gott. Gott wird depersonalisiert. Er wird „zu etwas, das es nicht gibt, das aber da ist“, er wird Gespenst, er verbreitet Furcht und Schrecken, er „nichtet“ im Sinne Heideggers.⁵⁰⁴ Was Kirillov, stellvertretend für ein Jahrhundert, so irritiert, ist die „Angst des Menschen vor dem leeren Universum, indem kein Gott wohnt“⁵⁰⁵. Theologisch gesprochen leidet er unter der Krankheit eines „ungelösten Gottesverhältnisses“⁵⁰⁶. Eine Krankheit, die auch Nietzsche nicht fremd war.

Kirillovs Lösung besteht darin – eine Parallele zu Nietzsche –, dass der Mensch zum Diesseits, zur Erde zurückkommen müsse. Sein Ziel ist es, der Endlichkeit ihre Gerechtigkeit und ihren wahren Ort, d.h. dem Leben seinen Sinn wiederzugeben. In diesem Moment endet Gott als Idee, als Vorstellung im Bewusstsein. Er hört auf da zu sein. Und mit ihm hört auch die Angst auf. Dieser Akt muss im engsten Sinne des Wortes einzig-artig sein, der Beweis kann nur vor einem Richter erbracht werden: Vor dem Sein!⁵⁰⁷ Die Rückeroberung der Souveränität des Menschen erfolgt durch die Aneignung derjenigen Macht, die in jeder Religion einzig Gott zugesprochen wird: Der Macht über Leben und Tod. Erst wer sich zu töten bereit ist, ist Fürst, ist Zar. Das Diesseits ist sodann ewig geworden, die Endlichkeit absolut. Nur „Leben ist, aber Tod ist überhaupt nicht“⁵⁰⁸. Erst mit dieser Einsicht in die Transformation des neuen Menschen kann Kirillov festhalten: „Alles ist gut.“⁵⁰⁹ Denn „der Mensch ist unglücklich, weil er nicht weiß, dass er glücklich ist. [...] Die Menschen sind nicht gut, weil sie nicht wissen, dass sie nicht gut sind.“⁵¹⁰

⁵⁰¹ Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk*, 194.

⁵⁰² Ebd. 177.

⁵⁰³ Ebd. 177.

⁵⁰⁴ Ebd. 178.

⁵⁰⁵ Fuchs, *Die Herausforderung des Nihilismus*, 210.

⁵⁰⁶ Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk*, 174.

⁵⁰⁷ Vgl. Ebd. 178.

⁵⁰⁸ Dostojewski, *Die Dämonen*, 324.

⁵⁰⁹ Ebd. 326.

⁵¹⁰ Ebd. 326.

Zusammengefasst liegt das Wesen der kirillovschen Idee darin, den alten Daseinssinn, der unabwendbar mit der Vorstellung Gottes verknüpft ist, auszulöschen, ihn zu überwinden um erstmals in der Menschheitsgeschichte aus der Position der Unabhängigkeit heraus Sinn zu stiften, selbst Werte zu schöpfen. Es lässt sich so in der Struktur des *atheistischen Nihilismus* eine Parallele zum *ethischen Nihilismus* finden. Raskol'nikov negiert das bestehende Wertesystem, er hebt, im Akt des Tötens, die bestehende Ethik, die Wirbeltiermoralität auf und setzt sich selbst als Stifter der neuen Wertschöpfung. Kirillov negiert die von Gott geschaffene Welt mit all ihren sozialen, kulturellen und ethischen Folgeerscheinungen und tötet sich selbst um Raum für eine neue Epoche der Menschheit zu schaffen. Mit einem Nietzsche-Wort: „Wir müssen uns die Attribute zuschreiben, die wir Gott zuschrieben...“.⁵¹¹ Kirillov treibt den Nihilismus an die Spitze, indem er all das entwertet, was an die Vorstellung eines Gottes, dieser pathogenen Hinterlassenschaft, gebunden ist. Durch die Befreiung vom göttlichen Willen ist der Mensch selbst zum „Schöpfer des Sittengesetzes“⁵¹² geworden. Er ist zum ersten Mal autonom! Ecce homo! Der Mensch-Gott! Kirillov, dieser „russische Hamlet, der zwischen Sein und Nichtsein schwebt“⁵¹³ ist der Vorläufer Ivan Karamazovs. Der quälende Kampf um Gott und das „Märtyrertum des irrenden Glaubens“⁵¹⁴ ist ihnen gemeinsam.

5.2.3. Der metaphysische Nihilismus – Ivan Karamazov

In seinem letzten großen Roman *Братья Карамазовы* durchleuchtet Dostoevskij die für die russischen Knaben so zentralen Weltfragen um Gott und Unsterblichkeit, sowie die damit so eng verknüpften Fragen von Sozialismus, Nihilismus und Anarchismus von neuem. Dieses Werk war als Teil eines fünfbändigen Zyklus mit dem Titel *Atheismus – Aus dem Leben eines großen Sünders* geplant, den Dostoevskijs nie vollendete. Der ideengeschichtliche Protagonist der Erzählung ist der Philosoph Ivan Karamazov. Dostoevskij Ziel war es, einen russischen *Candide* zu verfassen.⁵¹⁵ Ivan ist derjenige der drei Brüder Karamazov, der Dostoevskij (und auch Nietzsche) am ähnlichsten ist. Seine Existenzdialektik, sein Untergang in den dämonischen Mächten der Selbstzerfleischung, stehen stellvertretend für Dostoevskij eigene geistige Qualen.

Ivan verkörpert den „tiefen Atheismus“⁵¹⁶, der, im Unterschied zu den trivialen, lakaienhaften Gottesleugnern des 19. Jahrhunderts, nicht aus dem Ressentiment, aus der Rachlust der

⁵¹¹ KSA 13, 143.

⁵¹² Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 325.

⁵¹³ Prager, *Die Weltanschauung Dostojewskis*, 70.

⁵¹⁴ Ebd. 70.

⁵¹⁵ Vgl. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 1288.

⁵¹⁶ Vgl. Martin Doerne, *Gott und Mensch in Dostojewskijs Werk*, Göttingen 1957, 63.

Erniedrigten, sondern aus der Liebe zur Menschheit entspringt. Ist Ivan Atheist? Diese Gretchenfrage steht am Anfang des Gesprächs mit seinem Bruder Alëša, einer der Schlüsselstellen des Romans.⁵¹⁷ Hier entfaltet Ivan sein Denken und erhebt sich als Ankläger Gottes.⁵¹⁸ Dostoevskij untersucht das den Menschen zu jeder Zeit so vertraute Problem der Theodizee. Ivans Manifest gegen Gott ist kein blasphemischer Angriff eines Atheisten, sondern schonungsloser Ruf nach Gerechtigkeit im Namen der Menschheit. Bis heute ist der Theologie kein zufrieden stellender Gegenentwurf geglückt.

Zu Beginn steht der sattsam gewürdigte Ausspruch Voltaires: „S’il n’existait pas, il faudrait l’inventer.“⁵¹⁹ Die Frage, ob Gott vom Menschen erschaffen wurde oder umgekehrt, interessiert Ivan nicht. Weder Gott als Werk menschlicher Raffinesse, weder als Resultat menschlicher Ängste, noch als Konstrukt herrschaftlicher Machtlegitimierung, berühren seine Problemstellung.

Doch nicht das ist sonderbar, nicht das wäre wunderbar, daß Gott tatsächlich existiert, wohl aber ist wunderbar, daß solch ein Gedanke – der Gedanke von der Unentbehrlichkeit Gottes – in den Kopf eines so wilden und böartigen Tieres, wie es der Mensch ist, hat kommen können: dermaßen heilig, dermaßen rührend, dermaßen weise ist er, und dermaßen große Ehre macht er den Menschen.⁵²⁰

Ivan erklärt, „daß ich Gott einfach und ohne Einwand akzeptiere“.⁵²¹ Seine Argumente sind dem Agnostizismus entlehnt: „Ich habe nur einen euklidischen, einen irdischen Verstand, und wie soll man daher über etwas urteilen, was nicht von dieser Welt ist?“⁵²² Die Frage der Existenz oder Nicht-Existenz Gottes ist ein Problem, an das „unser Verstand überhaupt nicht heranreicht, da dessen Begriffsvermögen nur für das Erfassen der drei Ausdehnungen geschaffen ist.“⁵²³ Gott weist als Akataleptisches unberührt und unerkannt von dem begrenzten menschlichen Verstand. Mit Kant können wir von der Unmöglichkeit eines theoretischen Wissens über Gott, als ein der Erfahrung nicht Zugängliches, sprechen. Vorläufig gesteht Ivan nicht nur Gott zu akzeptieren, sondern ebenso „seine Allwissenheit und sein Ziel – das uns vollkommen unbekannt ist – und [er, D.C.] glaube an das Gesetz und den Sinn des Lebens,

⁵¹⁷ Zu Beginn antwortet Ivan seinem Vater, dem hedonistischen Wüstling Fjodor Karamasov: „Nein, es gibt keinen Gott“. Vgl. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 219.

⁵¹⁸ Im Kapitel zum Problem der Theodizee habe ich schon wenige Gedanken vorweggenommen, die ich an dieser Stelle tiefergehend untersuche.

⁵¹⁹ Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 380.

⁵²⁰ Ebd. 380.

⁵²¹ Ebd. 381.

⁵²² Fjodor Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 381.

⁵²³ Ebd. 381f.

glaube auch an die ewige Harmonie [...].“⁵²⁴ Aber dass er, „im Endresultat diese Gotteswelt – nicht akzeptiere“⁵²⁵, dass er die geschaffene Welt ablehnen muss, ist Ivans neuer Gedanke.

Ich bin wie ein Kind überzeugt, daß das Leid vernarben und sich ausgleichen wird, daß die ganze beleidigende Komik der menschlichen Widersprüche wie ein armseliges Trugbild verschwinden wird, wie eine widerliche Erfindung des kraftarmen, nur atomgroßen euklidischen Menschenverstandes, und daß schließlich im Weltfinale, im Moment der ewigen Harmonie etwas dermaßen Herrliches geschehen und erscheinen wird, daß es für alle Herzen ausreicht, zur Stillung allen Unwillens, zur Sühne aller von Menschen begangene Greuel, zur Sühne alles durch sie vergossenen Blutes, daß es ausreichen wird zur Möglichkeit nicht nur der Vergebung, sondern auch der Rechtfertigung alles dessen, das mit den Menschen geschehen ist, – schön, schön, mag das alles geschehen und so sein, ich aber akzeptiere das nicht und will es nicht akzeptieren.⁵²⁶

Was sind die Gründe seiner Ablehnung der geschaffenen Welt? Die Empörung Ivans hat ihr Fundament in dem leidvollen Charakter des Daseins. Die Allgegenwärtigkeit des Leides in der Welt verunmöglicht es dem Menschen einen Sinn zu erkennen. Er kann „seinen' Sinn nicht begreifen“⁵²⁷. In *Die Geburt der Tragödie* spricht Nietzsche, in Anlehnung an Schopenhauer, von der notwendigen Bedeutungsverschiebung in der Gottesvorstellung. Wir müssen in Gott nicht den moralischen Gesetzgeber, Richter und Sinnstifter, sondern den Künstler sehen. Die von ihm geschaffene Welt muss als Kunstwerk betrachtet werden. Nietzsche zeigt, dass „nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt ist“⁵²⁸. Unter der ethischen Perspektive ist die Welt ein unerträgliches Inferno. Der russische Mephistopheles spricht im Gespräch mit Ivan einen verwandten Gedanken aus: „Die Menschen nehmen diese ganze Komödie für etwas Ernsthaftes, sogar bei all ihrem unbestreitbaren Verstand. Darin besteht denn auch ihre Tragödie.“⁵²⁹ Am Beispiel der Kinder, die hier auf Erden gequält, geknechtet, vergewaltigt, ermordet werden, illustriert Ivan die Unmöglichkeit seiner Zustimmung zu den Daseinsbedingungen. Die Kinder sind unschuldig, sie haben nicht „vom Apfel gegessen und Gut und Böse erkannt und sind ‚wie Gott‘ geworden“⁵³⁰. Der theologische Versuch einer Rechtfertigung – durch den Begriff Erbsünde wesentlicher Baustein christlicher Dogmatik – ist sinnlos, da diese Erklärung aus einer anderen Welt stammt. Für die Menschen im Hier und Jetzt ist sie „nicht begreiflich“⁵³¹.

⁵²⁴ Ebd. 382.

⁵²⁵ Ebd. 382.

⁵²⁶ Ebd. 382.

⁵²⁷ Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 308.

⁵²⁸ KSA 1, 17.

⁵²⁹ Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 1049.

⁵³⁰ Ebd. 386.

⁵³¹ Ebd. 386.

O, ich mit meinem armseligen, irdischen, euklidischen Verstande weiß ich nur da seine, daß gelitten wird, dass es Schmerz gibt, Schuldige aber nicht, daß sich bei allem eins aus dem anderen klar und einfach ergibt, daß alles fließt und sich ausgleicht, [...], das weiß ich doch, und ich kann doch nicht einwilligen, danach zu leben.⁵³²

Sein Streben nach Gerechtigkeit, ein Streben, das mehr affektgeleiteter Drang, das mehr Ausdruck der karamazovschen Lebenskraft, denn theoretisierter Vernunftentwurf ist, ist nicht vereinbar mit der christlichen Heilslehre. Die Vergeltung soll „nicht irgendwo und irgendwann in der Unendlichkeit, sondern noch hier auf Erden“⁵³³ ihren Platz haben. Auch an diesem Punkt zeigt sich die Zerrissenheit in Ivans Denken. Er kann den Akt der Vergebung nicht akzeptieren. Genauso ist jedoch der Gedanke der Rache, der Vergeltung sinnlos, denn was nützt dem Opfer das dies- oder jenseitige Quälen der Täter. Am Ende der metaphysischen Leidensrechnung des Daseins steht das „ungesühnte Leid“⁵³⁴. Noch einmal betont Ivan seine Grundidee: „Die Solidarität der Menschen in der Sünde begreife ich sehr wohl, ich begreife auch die Solidarität in der Vergeltung – aber doch nicht mit kleinen Kindern Solidarität in der Sünde.“⁵³⁵ Aus dieser Aporie der Ausweglosigkeit der menschlichen Existenz zieht er die Konsequenzen und in diesem revolutionären Akt ist er der Erste:

Und wenn die Leiden der Kinder zu jener Summe von Leid, die zum Kauf der Wahrheit erforderlich ist, unbedingt hinzukommen müsse, so behaupte ich im voraus, daß die Wahrheit diesen Preis nicht wert ist.⁵³⁶

Es steht am Ende das unheimliche Verdikt: „Nicht Gott ist es den ich ablehne, [...], ich gebe ihm nur die Eintrittskarte zurück.“⁵³⁷ Das Nicht-Sein ist dem Sein vorzuziehen!

Ivan ist kein Atheist im strengen Sinne. Er leugnet Gott nicht, er distanziert sich von ihm „im Namen eines moralischen Wertes“⁵³⁸. Er dient einem „höheren Prinzip: der Gerechtigkeit“⁵³⁹. Dem steht jedoch seine feste Überzeugung entgegen, dass es auf Erden keine Gerechtigkeit geben kann. Ivan denkt insofern unchristlich, als er die vom Christentum gepredigte „tiefe

⁵³² Ebd. 396f.

⁵³³ Ebd. 397.

⁵³⁴ Ebd. 399.

⁵³⁵ Ebd. 397.

⁵³⁶ Ebd. 399.

⁵³⁷ Ebd. 399. Lauth macht darauf aufmerksam, dass Dostoevskij hier von Schiller und dessen Gedicht *Resignation* inspiriert war: zitiert nach: Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 310.

Da steh ich schon auf deiner finstern Brücke,

Furchtbare Ewigkeit.

Empfange meinen Vollmachtbrief zum Glücke!

Ich bring ihn unerbrochen dir zurücke,

Ich weiß nichts von Glückseligkeit.

⁵³⁸ Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg 2009, 69.

⁵³⁹ Ebd. 69.

Abhängigkeit zwischen Leid und Wahrheit“⁵⁴⁰ ablehnt. Er bestreitet nicht die Wahrheit, d.h. die von Gott sichergestellte vollkommene Harmonie, sowie die Erlösung aller Menschen. Er betont einzig, dass er diese Wahrheit nicht annehmen könne, denn sie sei ungerecht.⁵⁴¹ Der Glaube, der das Mysterium, das dem menschlichen Verstand nicht Begreifbare, der das Böse und die Leiden so vieler Unschuldiger voraussetze, ist „Resignation vor der Ungerechtigkeit“⁵⁴². Als Moralist und Mitfühlender einerseits sowie als Nihilist und Empörer andererseits, ist Ivan eine tragische Figur der Moderne, ein, wie Camus formuliert, „metaphysischer Don Quijote“⁵⁴³. Sein Dilemma heißt: „Tugendhaft und unlogisch zu sein, oder logisch und verbrecherisch.“⁵⁴⁴ „Die Logik der Entrüstung“⁵⁴⁵ Ivans enthält so einen Widerspruch der nicht überwunden werden kann. Derselbe Denker der in der Auflehnung gegen Gott die Partei der Menschen ergreift, rechtfertigt das Verbrechen und duldet den Mord am eigenen Vater. Aus seiner Empörung gegen Gott deduziert er seine nihilistische Maxime „*Alles ist erlaubt*“. Woher diese Ableitung? Auf Alëšas Einwurf, Ivans Anklage sei Empörung, antwortet dieser: „Sag, kann man denn leben in Rebellion? Ich aber will doch leben.“⁵⁴⁶ Nach Camus muss Ivan seinen Gedanken „bis ans äußerste Ende“⁵⁴⁷ weiterdenken, muss er ihn vollenden. Worin besteht dieses zum Ende kommen? Der Schlussakt ist die „metaphysische Revolution“⁵⁴⁸. Als Akt der Befreiung ist sie – nolens volens – ein Akt der Gewalt. „Der Herr dieser Welt muß, nachdem ihm seine Legitimität abgestritten ist, gestürzt werden. Der Mensch muss seinen Platz einnehmen.“⁵⁴⁹

Ivans Umformung des alten Assassinen-Spruches – wenn nichts wahr ist, ist alles erlaubt – stellt eine Synthese des ethischen und atheistischen Nihilismus dar. Das Wort „*Alles ist erlaubt*“ markiert den Anfang der „Geschichte des zeitgenössischen Nihilismus“.⁵⁵⁰ Auch Zarathustras Schatten kannte diese paradox-nihilistische Wahrheit: „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“.⁵⁵¹ Ivans Argumentation ist in sich geschlossen:

⁵⁴⁰ Ebd. 70.

⁵⁴¹ Vgl. Ebd. 70.

⁵⁴² Ebd. 70.

⁵⁴³ Ebd. 71.

⁵⁴⁴ Ebd. 73.

⁵⁴⁵ Ebd. 72.

⁵⁴⁶ Fjodor Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 399.

⁵⁴⁷ Camus, *Der Mensch in der Revolte*, 73.

⁵⁴⁸ Ebd. 73.

⁵⁴⁹ Ebd. 73.

⁵⁵⁰ Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg 2009, 72.

⁵⁵¹ KSA 4, 340.

Ein Naturgesetz: Der Mensch muß die Menschheit lieben – existiere überhaupt nicht, und wenn es bis jetzt auf der Erde trotzdem Liebe gäbe, geschähe dieses nicht nach einem Naturgesetz, sondern einzig darum, weil die Menschen noch an ihre Unsterblichkeit glaubten.⁵⁵²

Warum glaubt er an die Unfähigkeit der Menschen zu lieben? Die Nächstenliebe ist ihm ein Rätsel, eine Unmöglichkeit. „Gerade die Nahestehenden kann man, meiner Meinung nach, unmöglich lieben; lieben kann man höchstens noch die Fernen.“⁵⁵³ Derselbe Gedanke lässt sich auch in Nietzsches Schriften verfolgen: „Rathe ich euch zur Nächstenliebe? Lieber noch rathe ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernsten-Liebe!“⁵⁵⁴ Die Nächstenliebe ist nur aus der Ferne möglich, bloß als abstrakte Idee ist ihre Wahrheit lebbar. Im Moment wo der Glaube an die Unsterblichkeit im Menschen erlischt wird plötzlich alles erlaubt sein.⁵⁵⁵ Ivan behauptet, dass:

für jede Privatperson, [...], die weder an Gott noch an Unsterblichkeit glaubt, das sittliche Gesetz der Natur sich in das volle Gegenteil des früheren religiösen Gesetze verwandeln müsse, und daß der Egoismus, sogar bis zum Verbrechen, dem Menschen nicht nur erlaubt sein, sondern für ihn als unvermeidlicher, vernünftigster und womöglich edelster Ausweg in seiner Lage anerkannt werden müsse.⁵⁵⁶

Jeder der die Einsicht hat, dass die Wahrheit von Gott und der Unsterblichkeit eine Lüge, eine Illusion, ein bloßes Nichts ist, gewinnt dadurch die physische, ethische und metaphysische Freiheit. Die Menschen hatten in den letzten Jahrtausenden vergessen, dass diese „Wahrheit“ bloße psychologische Hypostasierung ihrer Grundangst ist. Ivan spricht in diesem Zusammenhang – hier ist er eins mit seinen nihilistischen Vorgängern Raskol’nikov und Kirillov – von der Entstehung des „neuen Menschen“⁵⁵⁷.

Ivans Teufels-Epiphanie bildet den Rahmen des Aufleuchtens dieses Gedankens. Bevor ich dieses Gespräch Ivans mit dem russischen Mephistopheles untersuche, einige für das Verständnis essentielle Bemerkungen. Die menschliche Manifestation Satans erörtert in seinem Monolog, einer Art „Experimental-Metaphysik“⁵⁵⁸, Gedanken „dicht an der Grenze zwischen Tiefsinn und Blödsinn“⁵⁵⁹. Ob der Teufel Halluzination des bereits erkrankten Ivan, ob er als Abspaltung dessen eigenen Denkens Teil seines Ichs, oder doch reale Wirklichkeit ist, wird hier nicht thematisiert. Im Vordergrund steht eine, in ironisierter Form vorgetragene,

⁵⁵² Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 113.

⁵⁵³ Ebd. 384.

⁵⁵⁴ KSA 4, 77.

⁵⁵⁵ Vgl. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 114.

⁵⁵⁶ Ebd. 114.

⁵⁵⁷ Ebd. 1060.

⁵⁵⁸ Doerne, *Gott und Mensch in Dostojewskijs Werk*, 76.

⁵⁵⁹ Ebd. 76.

Diabolodizee, ein Hinterfragen des satanischen Daseins. Worin besteht die Wurzel seiner Existenz? Der Teufel erklärt sein Sein folgendermaßen: „Durch irgendeine vorzeitliche Bestimmung, [...], bin ich dazu ausersehen zu ‚verneinen‘, während ich doch aufrichtig gut und zum Verneinen ganz unbegabt bin.“⁵⁶⁰ Die Verneinung, der Zweifel ist notwendig für eine Kritik des Bestehenden. Ein alter Gedanke: Der Teufel ist elementarer Bestandteil der prästabilisierten Harmonie. Ohne ihn wäre der Nihilismus Realität. Ohne das Böse, ohne die Negation gäbe es buchstäblich nichts. Die bejahende leere Harmonie ist ein Alptraum, eine Zwangsvorstellung der Menschheit, die ihre Herkunft verdrängt hat. Die Entstehung der Welt, des Lebens, hat ihren Urgrund in einem Ereignis, einer Bewegung, die das kosmische Gleichgewicht auseinander gebracht hat. Etwas Furchtbares ist geschehen! Das Chaos ist Bedingung des Lebens von Anfang an. „Wenn alles auf der Welt vernünftig wäre, so würde ja nichts geschehen.“⁵⁶¹ Dostoevskij übernimmt hier die sokratische Identifizierung des Guten mit dem Vernünftigen. In der Sekunde, in der der Teufel aufhört seine Aufgabe zu erfüllen und in den Chor des *Hosianna* einstimmt, würde alles sofort aufhören zu existieren. Seine Bestimmung sei „Tausende zu verderben, auf das sich einer rette.“⁵⁶² Der russische Mephisto ist, in der Umkehr des goethischen Mephistopheles, diejenige Kraft die das Gute will und das Böse schafft. „Ich bin vielleicht der einzige Mensch in der ganzen Natur, der die Wahrheit liebt und aufrichtig das Gute will.“⁵⁶³ Indem der Teufel das Prinzip der Verneinung zu den Daseinsbedingungen rechnet, hebt er die moralische Dichotomie von Gut und Böse auf. Die Negation kennt keine Begrenzung außer dem Ich und so kann der Teufel in stirnerscher Radikalität folgern:

Alle diese Welten, Gott, und sogar Satan selbst, – das alles ist für mich nicht bewiesen, ob es an und für sich, sozusagen selbstständig besteht, oder einzig und allein meine Emanation ist, die folgerichtige Entwicklung meines *Ich*, das zeitlich und individuell existiert.⁵⁶⁴

Eine Anekdote die der Teufel Ivan erzählt, untermalt dessen geistige Verfasstheit:

Es war einmal, heißt es, hier bei euch auf Erden so ein Denker und Philosoph, der ‚alles verneinte, Gesetze, Gewissen, Glaube‘, vor allen Dingen aber – das zukünftige Leben. Er starb, glaubte unmittelbar in Finsternis, Tod und Nichtsein zu geraten, aber, [...], da ist vor ihm – das zukünftige Leben. ‚Das widerspricht meinen Überzeugungen‘, sagte er. Dafür wurde ihm dann der Prozess

⁵⁶⁰ Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 1048.

⁵⁶¹ Ebd. 1048.

⁵⁶² Ebd. 1059.

⁵⁶³ Ebd. 1058.

⁵⁶⁴ Ebd. 1049f.

gemacht und er wurde verurteilt [...]: in der Finsternis eine Quadrillion Kilometer zu durchwandern.⁵⁶⁵

Der Philosoph weigert sich: „Ich will nicht gehen, aus Prinzip werde ich nicht gehen!“⁵⁶⁶ So bleibt er tausend Jahre am selben Ort stehen. Nach Ablauf seiner selbst gesetzten Empörungsfrist geht er dennoch, kommt ins Paradies und kaum angekommen und überwältigt von der himmlischen Herrlichkeit, singt der Nihilist sein Hosanna. Dieser Weg steht symbolisch für die Irrfahrten durch Unruhe und Zweifel – zwischen Glauben und Nichtglauben schwankend –, die der russische Atheist gehen muss. Am Ende stehe die Einsicht, dass das Finale größer sei, als alle irdischen Negationen. Das Unbegreifliche wird selbst für den Ungläubigen, den selbsternannten freien Geist, fassbar. Hier zeigt sich die Janusköpfigkeit Ivans, der Einspruch gegen die Welt erhebt, der in einer Logik der Entrüstung das Dasein verurteilt aber gleichzeitig eine Sehnsucht, ein Verlangen nach dem paradiesähnlichen Endzustand in sich trägt. „Da ist eine Gläubigkeit – die aber niemals zum wirklichen Glauben gelangt... Da ist ein Unglaube – der aber nie ein eindeutiges Nein spricht...“⁵⁶⁷ Diese Zerrissenheit, dieses Hin- und Herpendeln zwischen Glauben und Unglauben ähnelt der Verfassung Stavogrins und drückt in gewissem Maße Dostoevskijs eigene Zweifel aus.

Im daran anknüpfenden Diskurs über die Zeitlichkeit spricht Ivans alter Ego einen Gedanken aus, der Nietzsches *Ewige Wiederkehr des Gleichen*, vorwegnimmt:

Du denkst nun wieder bloß an unsere jetzige Erde! Aber diese Erde hat sich doch vielleicht schon billionenmal wiederholt. Nun, sie hatte sich eben ausgelebt, ist vereist, ist gesprungen, auseinandergeplatzt, zerfallen, zerstäubt, hat sich in ihre Elemente aufgelöst, dann ward wieder ‚eine Feste zwischen den Wassern‘, und so weiter, dann wieder ein Komet, wieder eine Sonne, aus der Sonne wieder eine Erde, - aber diese Entwicklung hat sich doch vielleicht schon unzählige Mal wiederholt, endlos, und immer genau in ein und derselben Form, alles bis aufs Tüpfelchen genau so wie es war. Mordslangweilige, sage ich dir...⁵⁶⁸

Aus Satans höhnischer Stimme erklingt diese Vorstellung ewiger Sinnlosigkeit, denn nichts anderes bedeutet hier das fortwährende Wiederholen. Auch wenn Nietzsche gerade darin eine Möglichkeit der Überwindung des Nihilismus sehen wird, befremdet diese Idee den Menschen und ruft Lähmung hervor.

⁵⁶⁵ Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 1051.

⁵⁶⁶ Ebd. 1051.

⁵⁶⁷ Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk*, 155.

⁵⁶⁸ Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 1052.

Der Teufel wiederholt anschließend Ivens metaphysisch-nihilistische Gedanken. Metaphysisch meint hier die Befreiung von den Gegenständen der scholastischen *metaphysica specialis*: Von Gott, Welt und Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Nihilistisch sind die Folgen einer solchen Losmachung, der Abfall vom Sittengesetz:

Man brauchte doch einzig und allein die Gottesidee in der Menschheit zu zerstören, und alles würde nach Wunsch gehen! [...] Hat sich die Menschheit erst einmal durchweg von Gott losgesagt, so wird auch die ganze frühere Weltanschauung und vor allem die ganze frühere Sittlichkeit schon von selbst fallen, [...]. Die Menschen werden sich zusammentun, um vom Leben alles zu nehmen, was es nur herzugeben vermag, jedoch unbedingt zum Zweck des Glücks und der Freude einzig und allein hier in der Welt. Der Mensch wird sich erhöhen durch den Geist göttlichen, titanischen Stolzes, und dann wird der Mensch-Gott auftreten. Indem der Mensch zu jeder Stunde durch seine Willenskraft und die Wissenschaft die Natur bereits ohne Grenzen besiegt, wird er eben dadurch zu jeder Stunde einen solchen Hochgenuß empfinden, daß ihm dieser alle früheren Hoffnungen auf himmlische Wonnen ersetzen wird.

Ein jeder wird wissen, dass er vollkommen sterblich ist, ohne Auferstehung, und wird den Tod empfangen, stolz und ruhig wie ein Gott.⁵⁶⁹

Das Gesetz der Moral ist an die Existenz Gottes und in weiterer Folge an die Wahrheit der Unsterblichkeit notwendig gebunden. Dieser Syllogismus Dostoevskijs ist bereits bekannt. Der thymotische Mensch, Herr der Erde und seiner selbst geworden, steht am Ende der karamazov-mephistophelischen Entwicklung. In Ivan offenbart sich ein absoluter Individualismus. Die klassisch nietzschesche Formel der Selbstüberhebung, der Überwindung des Menschen wird an dieser Stelle präsentiert. Die Gottwerdung des Menschen! Ivan postuliert eine ideale Autonomie des Menschen. Bleibt nur noch eines übrig zu fragen:

Ob es möglich ist, daß eine solche Periode jemals anbricht, oder ob das ausgeschlossen ist? Wenn sie anbräche, so wäre alles gelöst, und die Menschheit würde sich endgültig einrichten. Da dies aber, in Anbetracht der in der Menschheit eingewurzelten Dummheit, vielleicht auch in tausend Jahren nicht ganz durchzuführen sein wird, so steht es jedem, der schon jetzt die Wahrheit erkennt, auch jetzt bereits frei, sich völlig nach eigenem Gutdünken einzurichten, also nach neuen Grundsätzen. In diesem Sinne ist ihm ‚alles erlaubt‘. [...] selbst wenn diese Periode niemals anbrechen sollte, so ist es doch, da es ja Gott und Unsterblichkeit sowieso nicht gibt, diesem neuen Menschen vollkommen erlaubt, Mensch-gott zu werden, wenn auch nur er allein auf der ganzen Welt es sein wird. Und der kann sich dann in diesem neuen Rang selbstverständlich leichten Herzens über jede sittliche Schranke des früheren Knechtmenschen hinwegsetzen, wenn es nötig

⁵⁶⁹ Fjodor Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, München 2004, 1061

sein sollte. Für einen Gott gibt es kein Gesetz! Wohin Gott sich stellt – dort ist der Platz schon Gottes.⁵⁷⁰

Einen ähnlichen Gedanken hat bereits Raskol'nikov. Die Aufklärung kann als Ziel nur asymptotische Annäherung sein. Die praktische Unerreichbarkeit ihres Vorsatzes, das Mündig- und damit Bessermachen aller Menschen, nimmt den als wahr erkannten Lehrsätzen der freien Geister nicht ihre Bedeutung. In dem Moment, indem der Denker Einsicht in die wahren Wurzeln des Sittengesetzes, die seinem Inhalt fremd sind, erhält, löst er sich aus dessen Umklammerung. Auch in Nietzsches Denken geht es weniger darum, die bestehende Moral zu kritisieren, sondern vielmehr darum deren Voraussetzungen, Ermöglichungsbedingungen und deren Herkunft aufzuzeigen. Sie ist Erbe der christlichen Herden- und Sklavenmoral und als solche Machtinstrument der Schwachen über die Starken. Lassen wir die blonde Bestie und ihre Dompteure beiseite, so ist die Parallele zu Ivan frappant. Seine Philosophie, die eine Weiterentwicklung der raskol'nikovschen Anfänge ist, kann als der Versuch verstanden werden, zur von Nietzsche postulierten *Wende des Menschen* zu gelangen. Ivans Wahrheit meint ein amoralisches Stehen im Dasein. Er möchte weder Kamel, niedergedrückt von der Last Gottes, noch Löwe, gefangen in der perpetuierenden Negation, sein.

In den ersten Zeilen dieses Kapitels sprach ich von der Ähnlichkeit Ivans zu Dostoevskij und auch zu Nietzsche. Wie ist dies zu denken? Hinter dem politisch motivierten Angriff Ivans auf die römisch-katholische Kirche ist eindeutig Dostoevskij zu erkennen.⁵⁷¹ Ebenso in der Kritik am christlichsten aller Übermenschen, dem Großinquisitor. Auch die Ratlosigkeit des Menschen ob der Übel des Daseins, der scheinbar notwendigen Ungerechtigkeit in der Welt, wird von ihm geteilt. Der Zweifel, die innerliche Zerrissenheit, das tiefe Mitleid, das Nicht-Verstehen-Können sind Denkbezirke, in denen Dostoevskij sich beständig aufhält. Aus einem einzigen Grund erklingt der empörte Schrei Ivans über die Knechtschaft der Kinder Gottes bis heute so erschütternd: Weil er aus Dostoevskijs eigenem Ringen, aus seiner Glaubenssuche gewachsen ist. Ivan kann so als „Selbstbildnis“⁵⁷² Dostoevskijs gesehen werden. Für Berdjajev entspringt Ivans Dialektik teilweise dem Denken Dostoevskijs.⁵⁷³ Der atheistische Nihilismus möchte eine „Vergöttlichung der Welt“⁵⁷⁴. Der *metaphysische Nihilismus* Ivans kann in letzter Konsequenz auch das nicht akzeptieren. Die zukünftige Harmonie auf Erden, als höchstes

⁵⁷⁰ Ebd. 1062.

⁵⁷¹ Vgl. die wiederholten Attacken Dostoevskijs auf das aus seiner Sicht weltliche machiavellische Christentum der röm.-kath. Kirche. Etwa: Fjodor M. Dostojewski, *Der Idiot*, München 2004, 828ff.

⁵⁷² Alois Dempf, *Die drei Laster. Dostojewskis Tiefenpsychologie*, München 1946, 66.

⁵⁷³ Vgl. Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, 136f.

⁵⁷⁴ Ebd. 136.

Ideal in der Legende vom Großinquisitor konzipiert und Fortschrittsaberglaube aller revolutionären Denkgebäude, ist aus humanistischen Gründen abzulehnen. Der einzige Ausweg aus der gerechtfertigten Empörung besteht in der Idee Christi, im Weg Christi. Diesen kann der stolze Ivan nicht gehen. Dostoevskij erkennt im Leiden kein Übel, sondern einen notwendigen Gang zur Erschließung der Freiheit. Mit einem Wort kann das Mensch-Sein bei ihm, in Abwandlung eines bekannten philosophischen Satzes, folgendermaßen bestimmt werden: *Ich leide, also bin ich*. Er geht den Weg, den sowohl Ivan als auch Nietzsche theoretisch postulieren, aber den beide nicht gehen können: „Das Leben mehr lieben, als den Sinn.“⁵⁷⁵

Schubart nennt Ivan die „einzige Gestalt der Weltliteratur mit dem geistigen Antlitz Nietzsches“⁵⁷⁶. Nietzsche hatte keine Gelegenheit *Братья Карамазовы* zu studieren. Mehrere Momente verbinden ihn mit Ivan: Ein zerrüttetes Verhältnis zu Gott, das sich in einer sublimen Gottessuche äußert.⁵⁷⁷ Die Idee der ewigen Wiederkehr des Gleichen.⁵⁷⁸ Die Idee des Übermenschen. Die Ablehnung der Nächstenliebe. Die Philosophie des „*Alles ist erlaubt*“. Die Möglichkeit des Wahnsinns, als Folge der ausbleibenden äußeren Katastrophe, wie Dostoevskijs sie erfuhr, die den geistigen Hochmut brechen könnte.⁵⁷⁹ Beide vereint die „Tragödie des prometheischen Stolzes, der die christliche Reue erstickt“⁵⁸⁰. Beide ziehen sie den philosophischen Pöbel, die Viel-zu-Vielen an. Bei Ivan ist es der Lakaienphilosoph Smerdjakov, der, von Ivans Wort „*Alles ist erlaubt*“ verführt, den Vater ermordet. Nietzsches Bedeutung für das politische Geschehen des 20. Jahrhundert ist sattem bekannt.

Woran scheitert Ivan? Er blickt in seinen eigenen Abgrund, in den Widerspruch von als sinnlos entlarvter Tugend und Abscheu vor dem tatsächlich vollzogenen Verbrechen, die metaphysische Disharmonie vom Wissen um die Unmöglichkeit der Nächstenliebe und Mitgefühl mit dem Leid der Unschuldigen. Er ist der „russische Faust mit den zwei Seelen in seiner Brust“⁵⁸¹. Auf der einen Seite, die Sehnsucht nach Europa, ein Wunsch stellvertretend für die Liebe zur Wahrheit, für den Glauben an die Wissenschaft als paradigmatisches Werkzeug zum geglückten Lebensentwurf. Andererseits die Sehnsucht nach Russland. Die nicht begrifflich darstellbare, aber doch tiefe Einsicht, dass der europäische Weg den Menschen ins Verderben führe, dass bloße wissenschaftliche Erkenntnis niemals das

⁵⁷⁵ Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 374.

⁵⁷⁶ Schubart, *Dostojewski und Nietzsche*, 38.

⁵⁷⁷ Vgl. Kapitel 6.

⁵⁷⁸ Dieses Problem stelle ich im nächsten Kapitel in den Vordergrund.

⁵⁷⁹ Vgl. Schubart, *Dostojewski und Nietzsche*, 39.

⁵⁸⁰ Ebd. 40.

⁵⁸¹ Prager, *Die Weltanschauung Dostojewskis*, 174.

Fundament des Lebens bilden könne. Vor diesem Hintergrund ist es nachvollziehbar wenn Ivan zu Alëša sagt:

Ich will nach Europa reisen, [...]; obschon ich weiß, daß ich auf einen Friedhof fahre. [...] Teure Tote liegen dort begraben, jeder Stein über ihnen gibt Kunde von einem so heißen vergangenen Leben, von so leidenschaftlichem Glauben an die vollbrachten eigenen Heldentaten, an die eigene Wahrheit, an den eigenen Kampf und an die eigene Wissenschaft, daß ich, [...], zur Erde niederfallen, diese Steine küssen und über ihnen weinen werde – obschon ich zugleich mit meinem ganzen Herzen überzeugt sein werde, daß dies alles schon längst ein Friedhof ist und in keinem Fall mehr als das.⁵⁸²

Ivan ist kein Übermensch, bloß ein vom Teufel, d.h. seiner eigenen negativen Philosophie Verführter. Für Guardini ist Ivans Mitleid tief, aber zerstörerisch. „Die Wurzeln dieses Mitleids liegen im Triebleben, und zwar in einem kranken.“⁵⁸³ In Ivans Seele sind der Glaube an Gott und der Begriff von Gott nicht kongruent.⁵⁸⁴ Er erfährt den göttlichen Sinn, kann ihn aber nicht begreifen. Bei ihm klappt das „religiöse Subjekt“, der Mensch und das „religiöse Objekt“, die Welt auseinander.⁵⁸⁵ Seine Bewusstseinspaltung ist Zeichen für die innere Zerrissenheit. Camus formuliert diese geistige Entwicklung treffend: „Aber er [Ivan, D. C.] wird verrückt. Der Mann, der nicht verstand, wie man seinen Nächsten lieben kann, versteht auch nicht, wie man ihn töten kann.“⁵⁸⁶ Der geistige Nihilist Ivan scheitert an der Überwindung seiner selbst. „Die Revolte der Vernunft endet mit ihm in Wahnsinn.“⁵⁸⁷

⁵⁸² Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 373.

⁵⁸³ Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk*, 126.

⁵⁸⁴ Vgl. Prager, *Die Weltanschauung Dostojewskis*, 139.

⁵⁸⁵ Ebd. 139.

⁵⁸⁶ Camus, *Der Mensch in der Revolte*, 73.

⁵⁸⁷ Ebd. 76.

6. Die Überwindung des Nihilismus

Bisher sind wir den Weg Nietzsches und Dostoevskijs gegangen. Der aufmerksam Lesende hat Einsicht in das Problem des Nihilismus erhalten. Es zeigten sich auffallend viele Parallelen in den Analysen und Stellungnahmen der beiden Akteure meiner Arbeit zum Stück der metaphysischen Krise des 19. Jahrhunderts. Nun trennen sich jedoch ihre Wege. Wir werden sehen, dass sich beide in ihrem beschwörenden Gebet an unterschiedliche Götter wenden.

Von einer an bisher Gesagtes anknüpfenden Bestimmung des Nihilismus durch Dostoevskij ausgehend, stelle ich im Folgenden dessen Versuch einer Überwindung dar. Dostoevskij gelangt in diesem Zuge zu einer Versöhnung der (orthodoxen) russischen Idee mit dem europäischen Begehren nach Vereinigung. Keine Metaphysik des Trostes ist das Resultat dieser Aufhebung der Widersprüche, sondern eine am Bildnis Christi orientierte Besinnung auf das alle Menschen verknüpfende Band.

Im Anschluss skizziere ich den tiefsten Gedanken der Philosophie Nietzsches und stelle die Verbindung dieses geistigen Schwergewichts mit der nietzscheschen Selbstüberwindung des Menschen aus seinen alten Lasten, die Nietzsche mit den Namen Ressentiment, schlechtes Gewissens und Askese begreift, heraus. Eine neue Wesensbestimmung des Menschen ist die Folge. Es wird zum Schluss bei beiden Denkern ein je neues Gebäude des Menschen errichtet.

6.1. Dostoevskijs Abrechnung

6.1.1. Nihilismus

Der Nihilismus ist das zentrale Problem von Dostoevskijs Schaffen. Er heißt für ihn niemals eine bloß falsche, leicht zu entlarvende Weltanschauung. In seinen polyphonen Romanen treten die Figuren in den Dialog mit dem Nihilismus als verführerisches Gespenst. So notiert der Schriftsteller kurz vor seinem Tod in seinem Tagebuch: „Der Nihilismus ist bei uns aufgetreten, weil wir *alle Nihilisten* sind.“⁵⁸⁸ Ebenso wie Nietzsche die Bestürzung der Menschen über die Herkunft dieser Erscheinung, die vor der Tür steht, hervorhebt, setzt Dostoevskij bei der Frage des Aufkommens dieses Phänomens an und gibt eine ähnliche, vordergründig überraschende Antwort: „Sie [die Nihilisten, D.C.] sind eben nirgendwoher gekommen, sondern sind die ganze Zeit mit uns, in uns und bei uns gewesen.“⁵⁸⁹ Wie Dämonen ist der Nihilismus unbemerkt in die menschlichen Seelen gefahren und hat sich von

⁵⁸⁸ Fedor M. Dostoevskij, Tagebuch eines Schriftstellers, München 2004, 615.

⁵⁸⁹ Ebd. 615.

der europäischen Gottlosigkeit einerseits und der ungelösten russischen Gottessehnsucht andererseits genährt. Solange, bis er derart angewachsen war, dass er sich in ein apokalyptisches Finale der Besessenheit ergoss. Erst in diesem Moment wird er offenbar, erst dann entbirgt sich auch dem letzten Ungläubigen seine Wahrheit und totenbleich stehen die Menschen vor dem Nichts. In *Бесы* versucht Dostoevskij zu zeigen, welche Folgen die speziell russische Form dieses Ereignisses hat. Der prophetische Zug seines Schaffens liegt in der Ahnung der geistesgeschichtlichen Zukunft Europas und Russlands, manifestiert in seinen Figuren, die Charaktere darstellen, die im 19. Jahrhundert noch nicht existierten.

Der politische Nihilismus, Danaergeschenk der russischen Intelligenz an ihre europäischen Nachbarn, wird von Dostoevskij in der Form eines politischen Pamphlets in *Бесы* umrissen. Der lebensfremde Hauch des Nihilismus umhüllt wie der Geruch einer verdorbenen Frucht das ganze Werk. Allen Figuren dieses Buches, haftet etwas Nihilistisches, etwas Abgestorbenes an. *Бесы* ist Dostoevskijs Versuch einer Abrechnung mit der radikal atheistischen Bewegung eines bedeutenden Teiles der russischen Intelligenz der 60-er und 70-er Jahre. Wer ist jene Gruppe um den tyrannischen Anführer Pëtr Verchovenskij? Unmittelbarer Anlass der Erzählung ist der Fall Netschaev. Sergei Netschaev, in den Zirkeln um Bakunin und Herzen eingebunden, war der Führer einer nihilistischen Geheimorganisation. Seine Person ist Vorbild für die Figur Verchovenskij, seine Geschichte bildet den historischen Hintergrund des Romans. Netschaev ermordete einen ehemaligen Mitkämpfer, der sich von den Idealen der Gruppe abwandte.

Die Genese des russischen Nihilismus ist nur vor dem Hintergrund seiner Träger zu verstehen. Er ist ein Projekt der Seminaristen, des „geistigen Proletariats“⁵⁹⁰. Von der Aristokratie und dem gemeinen Volk gleichsam entfernt, stehen sie im leeren historischen Raum. Ihnen fehlt sowohl die humanistische Tradition der russischen Bildungsintelligenz als auch der Bezug zur Lebensgeworfenheit der russischen Bauern. Dieser Topos des geschichtlichen *Nihil* macht den Seminaristen die absolute Negation des Bestehenden so einfach und verlockend. Sie lehnen das ab, was sie nicht betrifft! Sie fordern die gesellschaftliche Revolution im Ganzen: Die Zerstörung der Fiktionswelten Gott, Staat, Kapital, bürgerliche Ehe, etc. Kurz: Sie streben das Ende der gesellschaftlichen Konventionen an. Ihr Telos ist eine gerechte Gesellschaft der freien Liebe, der Eigentumslosigkeit und der völligen Unpersönlichkeit.⁵⁹¹ Persönlichkeit ist im Denken der revolutionären Utopisten als individueller Protest gegen die metaphysische Gleichmacherei der Menschen abzulehnen. Jedes Mittel ist dieser halbgebildeten Jugend Recht um zu zersetzen, zu zerstören, zu

⁵⁹⁰ Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 343.

⁵⁹¹ Vgl. ebd. 350.

demoralisieren. Die Lüge wird zur schärfsten Waffe der nihilistischen Propagandisten. Der mit seinen Schülern über Gott spottende Lehrer; der Anwalt der den Täter mit Verweis auf dessen geistige Entwicklung verteidigt; Jugendliche die aus reiner Neugier einen alten Mann ermorden.⁵⁹² Dies sind Bilder, die die gewünschte innere Auflösung kennzeichnen. Am Ende dieses Prozesses steht ein modernes Sodom und Gomorra, der absolute Sittenverfall, der notwendig ist, um den Menschen dahinzuführen, einen neuen Narrativ, einen letzten Mythos zu begehren. Aus dieser Destruktion soll das neue Menschengeschlecht wachsen, soll Utopia real werden. So redet der russische Nihilist.

Was ist nun diese neue Erzählung? Vor dem Hintergrund der Krankheit, der Unnatürlichkeit, der Ungerechtigkeit dieser alten Welt, ist dem Revolutionär jede Tat erlaubt. Bakunin schreibt über das Postulat „alle und alles [der alten Gesellschaft Angehörige, D.C.] zu hassen“⁵⁹³. Ohne der Maske einer Weltharmonie, einer gerechten Gesellschaft voll Glückseligkeit bedeutet der politische Nihilismus eine perverse Transformation der Menschenfreundlichkeit. Da die Sinnlosigkeit des Daseins als Axiom gesetzt wird, soll die kurze Existenz des Menschen zumindest möglichst wenig leidvoll, d.h. in erster Linie lustvoll sein. Wie der Großinquisitor blenden die Führer der nihilistischen Revolution die Masse, verbinden ihre Augen und erschaffen eine neue Illusion, die des kurzen, kleinen Glückes im Hier und Jetzt.⁵⁹⁴ Ihr Triumph wäre der Sieg des „letzten Menschen“ im Sinne Nietzsches. Das Paradies schon auf Erden! Deshalb ist die Maxime der russischen Nihilisten: „Sinn ist nicht nur nicht, er soll auch nicht sein.“⁵⁹⁵

Für Dostoevskij bedeutet das Wort Nihilismus eine Diagnose des modernen Menschen. Jener Mensch dem „alles fragwürdig geworden“ ist, der „alle Werte zerbrochen“ hat.⁵⁹⁶ Hier ist ein großer Berührungspunkt zum Denken Nietzsches. Nach Walter Nigg versteht Dostoevskij den Nihilismus als die schwerste „physisch-geistige Erkrankung der Menschheit“⁵⁹⁷. Aus dieser beunruhigenden erschreckenden Einsicht wird die Vehemenz verständlich, mit der Dostoevskij seinen Kampf gegen den Nihilismus, an dessen Ende die Überwindung desselben steht, führt. Seine Antwort besteht – das Wort Dämonen und dessen biblische Herkunft bezeugen es bereits – in der „Austreibung der Teufel“⁵⁹⁸, kurz: In einer „aus religiöser Tiefe aufbrechenden Geisteshaltung“⁵⁹⁹.

⁵⁹² Vgl. ebd. 345.

⁵⁹³ Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 347.

⁵⁹⁴ Vgl. ebd. 354.

⁵⁹⁵ Ebd. 354.

⁵⁹⁶ Vgl. Walter Nigg, *Religiöse Denker. Kierkegaard / Dostojewskij / Nietzsche / Van Gogh*, Berlin 1952, 138.

⁵⁹⁷ Ebd. 138.

⁵⁹⁸ Ebd. 145.

⁵⁹⁹ Ebd. 148.

6.1.2. Das Ideal Christi

Für Dostoevskij ist die Idee von Gott Fundament aller Moral. Der Nihilismus erscheint auf den Brettern des kosmischen Theaters im Moment des Entzugs von Gott. Bedenklich ist, dass Dostoevskij vor dem Hintergrund dieser Einsicht, den Menschen nicht in dem Sinne, wie Nietzsche, überwinden will. Sein Weg, seine Brücke geht *zurück*, in einem weder räumlichen, noch zeitlichen Sinn. Er ist reaktionär in einer unmittelbaren Denkung des Wortes. Er kehrt zurück zu Gott, er setzt an bei Christus. Sein Imperativ zur Überwindung der nihilistischen Katastrophe könnte lauten: Christentum ist eine Bezeichnung für etwas, das es nicht gab, nicht gibt und niemals geben kann. Es gab nur einen einzigen Christen. Wohlan: Lasst uns versuchen zu leben wie er und lasst uns das Ideal der ἀγάπη, der christlichen Liebe in der Bedeutung einer Selbsthingabe zu Gott und den anderen Menschen, hochhalten!

Vier Momente beherrschen seine Gedanken zur Bedeutung Gottes.⁶⁰⁰ Im Menschen befindet sich erstens ein Streben, ein Begehren, das nur durch Über-sinnliches befriedigt werden kann. Als das einzige meta-physische Tier dieser Erde bedarf der Mensch eines Gottes. Es ist ihm *desiderium naturale* sich dem Unendlichen zu öffnen, es verlangt ihn das Transzendente – nennen wir es hier Gott – zu suchen. Soweit seine Bestimmung. Als zweites ist in jedem Menschen Wissen um ein Sittengesetz, sowie eine daran geknüpfte Vorstellung von der Vollkommenheit des Daseinssinns. Kant hat den Kategorischen Imperativ nicht erfunden, er hat ihn nicht entdeckt, sondern bloß, und dieses „bloß“ möchte keineswegs die Sternstunde dieses Gedankens unterschätzen, formuliert. Als *animal metaphysicum* ist dem Menschen die Existenz des Sinnes unmittelbar einleuchtend. Seine Über-Sinnlichkeit ist jedoch privativ. Sie besteht einerseits in der Naturanlage zur Sehnsucht, andererseits bleibt als Seiendes sein Wesen dem Sein fern. Nur Gottes Existenz ist zu derartigem fähig und aus diesem Grund übersteigt das tatsächliche Erkennen jenes Sinns die menschliche Kompetenz. Als Folge dieses Mangels entsteht daher drittens das allzumenschliche Verdikt der Sinnlosigkeit des Daseins. Gott weiß viertens um dieses Dilemma von Bedürfnis einerseits und Unmöglichkeit des Wissens andererseits und hat den Menschen seinen Sohn geopfert, der als Spiegel jener Sinnvollkommenheit den Menschen nicht nur Hoffnung bringt, sondern als sittlich vollkommenes Geschöpf Vorbild für sittliche Existenz ist. Des Menschen höchstes Bild ist Christus. Sein Vorbild aktiviert das bereits als Naturanlage im Menschen vorhandene Gesetz der Liebe und führt zur Überwindung des Ichs.⁶⁰¹ Analog zu Gottes Identität von Essenz und Existenz, ist die Lehre Christi und sein Leben ein und dasselbe. Nach Christi kann das Leiden

⁶⁰⁰ Für den folgenden Gedankengang: Vgl. Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 467f.

⁶⁰¹ Vgl. Ebd. 445.

nur durch die Sühne überwunden werden. Wer schuldig ist, sühnt für seine Tat und nimmt – das ist eine zentrale Idee Dostoevskijs – das Leid auf sich. Wer unschuldig ist, nimmt ebenfalls das Leid auf sich, stellvertretend für seine sündigen Mitmenschen. Letzteres führt den Menschen zu Christus, zur Wahrheit. Der Tod am Kreuz ist Signal für die Möglichkeit, „das höchste menschliche Ideal unter den Bedingungen des irdischen Daseins zu verwirklichen“⁶⁰². Ein derartiger Maßstab fehlt den Nihilisten. In diesem Sinn schreibt Nietzsche, dass „alle Versuche höhere Typen auszudenken, manquirt“⁶⁰³ seien.

Ein anderer Weg der Rettung vor der Katastrophe des Nihilismus ist für Dostoevskij eine Art „tellurische Mystik“⁶⁰⁴. Das Leid auf sich nehmen hat für ihn die Dimension einer Rückkehr zur Erde. An mehreren Stellen bei Dostoevskij wird der Sünder, etwa Raskol'nikov, aufgefordert: „Die Erde zu küssen, sie mit Tränen zu tränken und sie um Vergebung zu bitten.“⁶⁰⁵ Ein Signum der Kraft des heranstürmenden Nihilismus ist die Trennung von Aristokratie und Volk. Die oberen Schichten und ihre geistigen Epigonen sind entwurzelt von der Erde. Dostoevskij bewundert das russische Volk für seine Leidensfähigkeit und Religiosität. Es mag alle möglichen Verbrechen begehen, nur eines nicht: das metaphysische Verbrechen par excellence, das Verbrechen der Nihilisten: Sie nennen Gut böse und Böse gut.⁶⁰⁶

Am Ende seiner Überlegungen steht bei Dostoevskij ein neues Bild des Menschen. Eine neue Bestimmung nicht nur des menschlichen Wesens, sondern vor allem der Beziehungen der Menschen zueinander. Allmensch – im Gegensatz zum Übermensch Nietzsches – nennt Dostoevskij dieses ihm vorschwebende neue Modell der theoretischen Selbstbetrachtung und des praktischen Lebensvollzugs.

6.1.3. Der Allmensch

Die christliche Liebe ist der durchdringende Charakterzug von Dostoevskijs neuem Menschen, der die Irrungen des Nihilismus, die Antinomien der Seinsgeschichte durchschritten hat und nun als „Gegenspieler des Nihilismus“⁶⁰⁷ insofern Allmensch ist, als er „sowohl mit Gott als auch mit dem Leben verbunden ist“⁶⁰⁸. Literarische Versuche diesen vollkommen schönen Menschen darzustellen sind etwa die Figuren Fürst Myškin und Alëša. Schlüsselstelle für ein Verständnis der letzten Idee Dostoevskijs ist seine im Sommer 1880

⁶⁰² Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 446.

⁶⁰³ KSA 12, 358.

⁶⁰⁴ Nigg, *Religiöse Denker*, 165.

⁶⁰⁵ Ebd. 164.

⁶⁰⁶ Vgl. ebd. 155.

⁶⁰⁷ Ebd. 194.

⁶⁰⁸ Ebd. 195.

gehaltene berühmte Puschkin-Rede. Hier spricht Dostoevskij von der Kraft des russischen Volkes die „in seinem Streben zur Universalität und nach Allmenschlichkeit“⁶⁰⁹ liege. Es geht ihm um die „lebendige Wiedervereinigung der Menschen zu einer[...] universalen Einheit“⁶¹⁰. Deshalb ist der russische Mensch Europäer, denn „ein echter, ein ganzer Russe werden, heißt [...] – ein Bruder aller Menschen werden, ein Allmensch“⁶¹¹. Das Ziel ist die „Einheitsidee auf Erden“⁶¹². Das Mittel zur Erreichung, das Instrument ist weder die Gewalt, das Schwert, noch die Idee, die Wahrheit, die Wissenschaft, sondern die „brüderliche Liebe“⁶¹³. Warum gerade das russische Volk? In ihm liegt, so Dostoevskij, die Möglichkeit der „Versöhnung der europäischen Widersprüche“⁶¹⁴. Was sind jene Widersprüche? Die europäische Idee der Brüderlichkeit hat ihre geistigen Wurzeln in der französischen Revolution. *Fraternité* als Schlagwort drückt den tief im Menschen verinnerlichten Wunsch nach einem friedvollen, solidarischen und auf gegenseitiger Hilfe aufgebauten Zusammenleben aus. Der Widerspruch besteht nun in der Herbeiführung dieses Zustands. Nicht Egoismus, sondern nur die „natürliche Sympathie der Einzelmenschen“⁶¹⁵ kann Urgrund eines solchen Zusammenschlusses sein. Der Irrtum Europas bestand und besteht darin, nicht den Menschen sondern die Welt, d.h. die „politischen und sozialen Verhältnisse“⁶¹⁶ zu ändern. Wesentlich für eine neue Bestimmung des Menschen, im Sinne der allmenschlichen Vereinigung ist der „innere Wandel des einzelnen Menschen“⁶¹⁷. Angeleitet von der Idee Christi und fern jeglicher utilitaristischer Ethik ist dieser Übergang für jeden möglich. Die Vereinigung ist dann eine solche völliger Freiheit. Ohne Schwert, ohne versprochenes materielles Glück, ohne Zwang wird jedem bewusst werden, durch welches feine Band alle Menschen miteinander verknüpft sind.

Dostoevskij unterscheidet an dieser Stelle nicht zwischen christlicher und wissenschaftlicher Wahrheit. Der Begriff der *Doppelten Wahrheit* ist ihm fremd. Er möchte stattdessen die jeweiligen Legitimationsbezirke abgrenzen. Die Grenzen der wissenschaftlichen Welt sind der ethische Raum des Menschen. Sobald sie in diesen als Usurpator eindringt, beginnt die Katastrophe. Die christliche Wahrheit hingegen, ausgedrückt in Leben und Lehre des historischen Jesus von Nazareth, ist Wahrheit in dem Sinn einer Anleitung zum sittlichen

⁶⁰⁹ Fjodor M. Dostojewski, *Tagebuch eines Schriftstellers*, 503.

⁶¹⁰ Ebd. 504.

⁶¹¹ Fjodor M. Dostojewski, *Tagebuch eines Schriftstellers*, 504.

⁶¹² Ebd. 504.

⁶¹³ Ebd. 504.

⁶¹⁴ Ebd. 505.

⁶¹⁵ Vgl. Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, 507.

⁶¹⁶ Ebd. 507.

⁶¹⁷ Ebd. 509.

Handeln. Das ist der Hintergrund vor dem Dostoevskij – wie im dritten Kapitel beschrieben – sein unbedingtes Bekenntnis zu Christus, sogar gegen die „Wahrheit“ ablegen kann.

Am Anfang des Denkens der metaphysischen Revolte steht der Mensch-Gott, der Baalsche Affront gegen Gott und damit gegen den Menschen selbst. Am Ende steht bei Dostoevskij der Gott-Mensch, Christi, unter dessen Namen und mit dessen Abbild im Herzen sich alle vereinigen werden. Der Zusammenschluss der Mensch-Götter bedeutet Vernichtung. Derjenige der Gott-Menschen führt zu Harmonie!

6.2. Nietzsches Überwindung des Nihilismus

6.2.1. Die Ewige Wiederkunft des Gleichen

Im August 1881 erreicht Nietzsche, „6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen“⁶¹⁸, eine Idee, eine als Stimmung erfahrene Offenbarung: „Das Neue Schwergewicht: Die ewige Wiederkunft des Gleichen.“⁶¹⁹ Dieser „abgründlichste“⁶²⁰ Gedanke Nietzsches ist für ihn „höchste Form der Bejahung“⁶²¹. Nietzsche, dem als Philologe das antike Denken zeitlebens wesensnah blieb, holt die griechische Hypothese der Wiederkehr, ἀποκατάστασις, aus der Verborgenheit.⁶²² Der Lehrer der ewigen Wiederkunft ist Zarathustra.⁶²³ An zwei zentralen Stellen in *Also sprach Zarathustra* kommt die Lehre zur Sprache. Sie besagt:

dass alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und dass wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns.

[...] dass es ein großes Jahr des Werdens giebt, ein Ungeheuer von großem Jahre: das muss sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von Neuem umdrehn, damit es von Neuem ablaufe und auslaufe: - - so dass alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Größten und auch im Kleinsten, - so dass wir selber in jedem großen Jahre uns selber gleich sind, im Größten und auch im Kleinsten.⁶²⁴

Kurz davor lässt Nietzsche die Tiere die Lehre Zarathustras aussprechen:

Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In

⁶¹⁸ KSA 9, 494.

⁶¹⁹ Ebd. 494.

⁶²⁰ KSA 4, 199.

⁶²¹ KSA 6, 335.

⁶²² In *Ecce homo* nennt Nietzsche sowohl Heraklit als auch die Schule der Stoa als verwandte Vorläufer. Vgl. KSA 6, 313. Die Schule der Pythagoräer vertrat ebenso die Idee, dass sich die Geschichte in Zirkeln beständig wiederhole.

⁶²³ Nietzsche verwendet fast ausnahmslos den Begriff: *Wiederkunft*. In der Nietzscheforschung ist zumeist von der *Wiederkehr* die Rede.

⁶²⁴ KSA 4, 276.

jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.⁶²⁵

Die Lehre der ewigen Wiederkunft ist schwer zu begreifen, d.h. schwer in Begriffe zu bringen. Zarathustra der Lehrer der Wiederkunft *lehrt* nicht. Er spricht in Rätseln und Gleichnissen. Dies hat seinen Grund nicht in der Vorliebe des Herren Nietzsche für das Dunkle und Geheimnisvolle, sondern in der Unaussprechlichkeit der Wahrheit des Gedankens, der sich an „einer Grenze von LOGOS, Vernunft und Methode“⁶²⁶ befindet. Weil Nietzsche als Erster dieses Problem aufbringt, muss er im Begriffslosen, im Namenlosen verbleiben.⁶²⁷ Was ist das Neue, Un-sagbare seiner Frage? Das Denken des Weltganzen als „Gänze der Zeit, als die Ewigkeit der Zeit, als Ewigkeit des zeitlichen Waltens der Welt“⁶²⁸. Im zweiten Kapitel des dritten Teils von *Also sprach Zarathustra* führt Nietzsche ein neues Zeitverständnis ein, ohne das die Ewige Wiederkunft unverstanden bleibt. Zarathustra steigt einen Bergpfad empor, auf seinen Schultern sitzt ein Zwerg, der Geist der Schwere, der ihm „Bleitropfen-Gedanken“⁶²⁹ zuraunt, der ihn hinabzieht und ihn so am höher steigen hindert. Die Reden des Zwerges enthalten die Einsicht in die Unendlichkeit der Zeit, ein Gedanke der jeden Sinn sinnlos, jeden Höhengaufstieg des Menschen unmöglich, jede Bejahung wertlos macht.⁶³⁰ Der gemeinhin vertretene „binnenweltliche Ansatz der Zeit“⁶³¹, der aristotelischen These ihrer Linearität entsprechend, geht von der Unabänderlichkeit der Vergangenheit und der potentiellen Offenheit der Zukunft aus. Konsequent gedacht bedeutet dies, dass das Unendliche in zwei Richtungen verläuft. Eine Aufspaltung in eine vergangene Ewigkeit und eine zukünftige Ewigkeit ist die paradoxe Folge.⁶³² In Nietzsches Worten:

Siehe diesen Thorweg! Zwerg! Sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die gieng noch Niemand zu Ende. Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andre Ewigkeit. Sie widersprechen sich, diese Wege; [...] und hier, an diesem Thorwege, ist es, wo sie zusammen kommen. Der Name des Thorwegs steht oben geschrieben: ‚Augenblick‘.⁶³³

Der Augenblick steht so für das „Angrenzen des Unvergleichlichen“⁶³⁴, des Wesensverschiedenen. Worin besteht der Widerspruch der beiden Ewigkeiten? Ist ein solches

⁶²⁵ Ebd. 272.

⁶²⁶ Fink, *Nietzsches Philosophie*, 91.

⁶²⁷ Vgl. Ebd. 92.

⁶²⁸ Ebd. 92.

⁶²⁹ KSA 4, 198.

⁶³⁰ Vgl. Fink, *Nietzsches Philosophie*, 86.

⁶³¹ Vgl. Ebd. 87.

⁶³² Vgl. Fink, *Nietzsches Philosophie*, 87.

⁶³³ KSA 4, 199.

⁶³⁴ Vgl. Fink, *Nietzsches Philosophie*, 87.

Denken von Unendlichkeit möglich? Der Zwerg antwortet Zarathustra: „Alles gerade lügt, [...] alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.“⁶³⁵ Das Bild des *Ouroboros*, der Schlange die sich in den eigenen Schwanz beißt und so einen in sich geschlossenen Kreis bildet, drückt die In-sich-Gekehrtheit der Zeit aus.

Die Unmöglichkeit der binnenzeitlichen These besteht im Folgenden: „Muss nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehen kann von allen Dingen, schon einmal geschehen, gethan, vorübergelaufen sein?“⁶³⁶ Die Vergangenheit, als rücklaufende Ewigkeit, kann nur als vollendet gedacht werden. Damit wird jedoch der Zukunft die Möglichkeit der Offenheit genommen. Nichts kann so mehr geschehen, weil alles sich bereits ereignet *hat*. Und andererseits kann nichts geschehen sein, weil sich alles erst ereignen *wird*. Ohne die Ewige Wiederkunft müsste die Zeit als zweifaches für sich je Ganzes gedacht werden. Einerseits das „Abgelaufensein einer ganzen Zeit [...] und ebenso das künftige Ablaufen aller binnenzeitlichen Ereignisse“⁶³⁷. Ein logischer Irrsinn!

Zwei Sichtweisen der Wiederkunft stehen sich so gegenüber.⁶³⁸ Einerseits ist von der Vergangenheit aus gesehen das Zukünftige bloße Wiederholung des Gewesenen, ist alles bereits geschehen, alles bereits entschieden, d.h. alles ist im tiefsten Grunde sinnlos. Wie könnten wir vor diesem Hintergrund noch von Handeln, Freiheit, etc. sprechen? Andererseits ist von der Zukunft aus betrachtet, jede Entscheidung die wir jetzt treffen, in höchstem Maße bedeutsam, weit über unsere „kleine Zukunft“ hinausgehend, da sie immer wiederkehrt. „Auf dem Augenblick liegt so das Schwergewicht der Ewigkeit.“⁶³⁹ Denkt man den Gedanken jedoch in seiner Ganzheit, so ist weder die extremste Form des Fatalismus, noch der absolute Moment der Entscheidung als Formung der Zukunft zutreffend. Die Lehre der ewigen Wiederkunft hebt vielmehr die strikte Trennung von Vergangenheit und Zukunft auf. Sie „gibt der Vergangenheit den offenen Möglichkeitscharakter der Zukunft und der Zukunft das Festliegen der Vergangenheit“⁶⁴⁰. Am Ende steht die Vertauschung der alten Wesensbestimmungen der Zeit. Der Lauf der Zeit wird nun dahingehend verstanden, dass alles was da gewesen ist, wiederkommen wird. Alles was ge-laufen ist, wird wieder-laufen. Vordergründig haftet der Lehre der ewigen Wiederkunft etwas Ekelhaftes an. Zarathustra wird nach dem Gespräch mit dem Zwerg auf den Schmerzensschrei eines Hirten aufmerksam,

⁶³⁵ KSA 4, 200.

⁶³⁶ Ebd. 200.

⁶³⁷ Fink, *Nietzsches Philosophie*, 88.

⁶³⁸ Vgl. im Folgenden: Ebd. 89.

⁶³⁹ Ebd. 89.

⁶⁴⁰ Fink, *Nietzsches Philosophie*, 89.

dem eine schwarze Schlange aus dem Mund hängt.⁶⁴¹ Die Schlange ist Symbol für das Ekelerregende der neuen Lehre, für das schwer Ertragbare. Das Wiederkehren auch des hässlichsten Menschen, des kleinsten, des letzten ist für Zarathustra ein grausamer Gedanke. „Allzuklein der Größte! – Das war mein Überdruß am Menschen! Und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! – Das war mein Überdruß an allem Dasein!“⁶⁴² Für Nietzsche ist dies jedoch nur ein oberflächliches Hindernis, das überwunden werden muss. Zarathustra ruft dem Hirten zu: „Beiß zu! Beiß zu!“⁶⁴³ Danach war er „Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, [sondern, D.C.] – ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte!“⁶⁴⁴ Das Durchgehen durch den schweren Gedanken, das Ertragen seiner Bedeutung führt zu einer Verwandlung. Der „Verwandlung alles Ernstes und aller Schwere in die Leichtigkeit, in die übermenschliche Leichtigkeit des Lachens“⁶⁴⁵.

Was ist nun nötig für diese Überwindung? Erstens bedarf es der „Freiheit von der Moral“⁶⁴⁶. Moral heißt bei Nietzsche die christlich fundierte Sklavenmoral, die aus dem Ressentiment und dem schlechten Gewissen gewachsen ist. Sie ist nicht vereinbar mit der Lehre der Wiederkunft, die eines anderen ethischen Imperativs – wie ihn Deleuze unten formuliert – bedarf. Zweitens sind „neue Mittel gegen die Thatsache des Schmerzes“⁶⁴⁷ nötig. Der Schmerz muss anders geschätzt, er muss als Instrument, als „Vater der Lust“⁶⁴⁸ begriffen werden. Drittens muss ein „Genuß an aller Art Ungewissheit“⁶⁴⁹, an die Stelle der kalten Lust an der Gewissheit, des niederdrückenden Fatalismus, treten. Viertens muss beseitigt werden: Der „Nothwendigkeitsbegriff“, der „Wille“ und die „Erkenntnis an sich“.⁶⁵⁰ Ersterer ist noch an die mechanistische Welterklärung gebunden, an das triste kantische Kategorienspiel von Ursache und Wirkung. Stattdessen muss Werden als das „beständig Schöpferische“⁶⁵¹ gesehen werden. Der Wille meint hier den Willen zum Nichts. Das Sprechen von einer Erkenntnis an sich entsteht erst durch eine für Nietzsche überholte metaphysische Annahme einer dichotomen Welt. *An sich* gibt es weder Erkenntnis noch Wahrheit. Als Fünftes nennt Nietzsche die „größte Erhöhung des Kraft-Bewußtseins des Menschen, als dessen, der den

⁶⁴¹ Vgl. KSA 4, 201.

⁶⁴² Ebd. 274.

⁶⁴³ Ebd. 201.

⁶⁴⁴ Ebd. 202.

⁶⁴⁵ Fink, *Nietzsches Philosophie*, 89.

⁶⁴⁶ KSA 11, 224.

⁶⁴⁷ Ebd. 225.

⁶⁴⁸ Ebd. 225.

⁶⁴⁹ Ebd. 225.

⁶⁵⁰ KSA 11, 225.

⁶⁵¹ Ebd. 225.

Übermenschlichen schafft“⁶⁵². Kraft steht bei Nietzsche für den Willen zur Macht. Ohne ihn ist der Gedanke der ewigen Wiederkehr leer.⁶⁵³

Abschließend skizziere ich im Verweis auf zwei der interessantesten Nietzsche-Interpreten des 20. Jahrhunderts – Gilles Deleuze und Martin Heidegger – die metaphysische Bedeutung der ewigen Wiederkehr. Deleuze weist zunächst daraufhin, dass die Wissenschaft, d.h. die Naturwissenschaft, zwei Positionen zur Lehre der ewigen Wiederkehr vertrete: die mechanistische Interpretation bejaht sie, die thermodynamische verneint sie.⁶⁵⁴ Der Irrtum beider Thesen liegt jedoch darin, dass sie ein Endstadium, ein „Finale des Werdens“⁶⁵⁵ annehmen. Nietzsche selbst spricht in einem Fragment aus dem Frühling 1888 von dieser grotesken Annahme der Nichtswerdung der Welt, des Erstarren des Seins, der Fixierung der Unabänderlichkeit, die sowohl Ende als auch Ziel impliziert: „kurz, metaphysisch geredet: wenn das Werden in das Sein oder in das Nichts münden könnte“⁶⁵⁶.

Für Deleuze ist die ewige Wiederkehr „keineswegs Denken des Identischen, vielmehr ein synthetisches, ein Denken des vollkommenen Unterschiedenen, das jenseits der Wissenschaft ein neues Prinzip geltend macht“⁶⁵⁷. Nicht dasselbe als Selbes kehrt zurück in der ewigen Wiederkehr, „sondern sie ist selbst das Eine, das allein vom Diversen und von dem sich Unterscheidenden ausgesagt wird“⁶⁵⁸. Die ewige Wiederkehr ist Grundcharakter der Seinsweise des Werdens, insofern das Sein sich „im Werden und im Vergehenden bejaht“⁶⁵⁹. Nietzsche kritisiert den wissenschaftlichen Aberglauben an einen Endzustand und an ein hypostasiertes kosmisches Gleichgewicht. Aufgrund der „Zeit-Unendlichkeit der Welt nach hinten“⁶⁶⁰ hätte das Werden diesen angeblichen Endzustand, dieses Ziel, diesen Moment des Verharrens des Seins bereits erreicht haben müssen. Hat es jedoch nicht, denn andernfalls „wäre es wiederum mit allem Werden längst zu Ende, also auch mit allem Denken, mit allem ‚Geiste‘“⁶⁶¹. Die ewige Wiederkehr wird daher von Deleuze definiert als das „Sein des Werdenden“⁶⁶², desjenigen Werdens, das weder Anfang noch Ende hat, das weder begonnen hat zu werden, noch aufhört zu werden.⁶⁶³

⁶⁵² Ebd. 225.

⁶⁵³ Vgl. dazu Heideggers Analyse der fünf Haupttitel Nietzsches.

⁶⁵⁴ Vgl. Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg 2008, 52. Ein näheres Eingehen auf beide physikalischen Theorien muss hier leider vermieden werden.

⁶⁵⁵ Vgl. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 52.

⁶⁵⁶ KSA 13, 375.

⁶⁵⁷ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 52f.

⁶⁵⁸ Ebd. 53.

⁶⁵⁹ Ebd. 55.

⁶⁶⁰ KSA 13, 375.

⁶⁶¹ KSA 11, 556.

⁶⁶² Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 54.

⁶⁶³ Vgl. Ebd. 54.

Die Welt der Kräfte erleidet keine Verminderung; denn sonst wäre sie in der unendlichen Zeit schwach geworden und zu Grunde gegangen. Die Welt der Kräfte erleidet keinen Stillstand: denn sonst wäre er erreicht worden, und die Uhr des Daseins stünde still. Die Welt der Kräfte kommt also nie in ein Gleichgewicht, sie hat nie einen Augenblick der Ruhe, ihre Kraft und ihre Bewegung sind gleich groß für jede Zeit. Welchen Zustand diese Welt auch nur erreichen kann, sie muß ihn erreicht haben und nicht einmal, sondern unzählige Male.⁶⁶⁴

Dem Gedanken der ewigen Wiederkehr ist, neben der metaphysischen Bedeutung, der Lichtung des Verhältnisses von Sein und Werden, auch eine ethische Implikation inhärent. Als Imperativ formuliert klingt er so: „Was du willst, will es derart, daß Du darin auch die ewige Wiederkehr willst.“⁶⁶⁵ Das Wollen des „letzten Mensch“ mit seinen kleinen Freuden, seinen kleinen Begierden, seinen kleinen Lüsten, seinen kleinen Bösartigkeiten ist immer bloß ein halbes. Erst wenn das Gewollte auch als Wiederkehrendes gewollt werden kann, wird das Wollen zu etwas Ganzem, erst dann wird es Akt der Schöpfung.⁶⁶⁶

Für Heidegger ist die ewige Wiederkehr des Gleichen die „Weise, wie das Seiende im Ganzen ist, die existentia des Seienden“⁶⁶⁷, d.h. die „Art wie das Ganze des Seienden anwest“⁶⁶⁸. Genauer hält Heidegger zu Nietzsches Terminologie fest:

„Wiederkehr“ denkt die Beständigung des Werdenden zur Sicherung des Werdens des Werdenden in seiner Werdedauer. Das ‚ewig‘ denkt die Beständigung dieser Ständigkeit im Sinne des in sich zurück- und zu sich vorauslaufenden Kreisens. Das Werdende aber ist nicht das fortgesetzt Andere des endlos wechselnden Mannigfaltigen. Was wird, ist das Gleiche selbst, will heißen: Das Eine und Selbe (Identische) in der jeweiligen Verschiedenheit des Anderen.⁶⁶⁹

Der Wille zur Macht, „Grundcharakter des Seienden als solches“⁶⁷⁰ ist ziellos. Sein inneres Wesen liegt in der „Übermächtigung“⁶⁷¹, im Fort- und Wegschreiten seiner eigenen Ziele. Das Seiende als Ganzes betrachtet, das Werden hat so den „Charakter der Bewegtheit“⁶⁷². Nietzsche und Heidegger denken hier anti-hegelianisch. Da es keinen Endzustand, kein Fortschreiten zu einem Ziel geben kann, muss das Seiende als Ganzes wiederkehren. Kurz: „Die Wiederkunft des Gleichen muß eine ewige sein.“⁶⁷³ Heidegger definiert die ewige

⁶⁶⁴ KSA 9, 498.

⁶⁶⁵ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 76.

⁶⁶⁶ Vgl. Ebd. 76.

⁶⁶⁷ Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, 260.

⁶⁶⁸ Ebd. 283.

⁶⁶⁹ Ebd. 11.

⁶⁷⁰ Ebd. 284.

⁶⁷¹ Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, 284.

⁶⁷² Ebd. 285.

⁶⁷³ Ebd. 286.

Wiederkehr daran anknüpfend als „die beständigste Beständigung des Bestandlosen“⁶⁷⁴. Wie ist das zu verstehen? Beständigung heißt „In Bestand bringen“⁶⁷⁵, d.h. das fortlaufende Wiederkehren des Gleichen als Verschiedenes. Am beständigsten ist es, da keine höhere Form als diejenige des Kreisens gedacht werden kann. Dasjenige was als Seiendes wiederkehrt ist jedoch endlichen Bestands, d.h. es ist in seinem Wesen das „Bestandlose“⁶⁷⁶. Die gedachte Differenz von Sein und Werden wird so aufgehoben. „Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung.“⁶⁷⁷ Nietzsche sieht die Lehre der ewigen Wiederkunft als „Vollendung, als Krisis“⁶⁷⁸ der Geschichte des europäischen Nihilismus, als „Zeit der höchsten Gefahr“⁶⁷⁹. Nihilismus ist an dieser Stelle verstanden als Krankheitszeichen der „Schlechtweggekommenen, [die, D.C.] keinen Trost mehr haben“, [die, D. C.] zerstören, um zerstört zu werden“⁶⁸⁰. Der europäische Mensch wird die ewige Wiederkunft in dieser Hinsicht als „Fluch empfinden“⁶⁸¹. Seine erste Reaktion auf die „größte Verwirrung“⁶⁸² wird in einem „Alles ist erlaubt“⁶⁸³ bestehen. Er wird in einem rasenden blinden Wüten, „bei der Einsicht, dass Alles seit Ewigkeiten da war“⁶⁸⁴, alles auslöschen, was unter dieser Perspektive als wert- ziel- und sinnlos sich entbirgt.

„Der *Werth* einer solchen Crisis ist, daß sie reinigt, daß sie die verwandten Elemente zusammendrängt und sich an einander verderben macht, daß sie den Menschen entgegengesetzter Denkweisen gemeinsame Aufgaben zuweist.“⁶⁸⁵

Der Gedanke der ewigen Wiederkehr ist metaphysische Medizin gegen die den Menschen zerstörende Wahrnehmung der „allgemeinen Auflösung und Unvollendung“⁶⁸⁶. Deshalb kann Nietzsche als Gegenspieler des Nihilismus die „Jünger der Wiederkunft“⁶⁸⁷ entdecken. Sie, die keiner wie auch immer gearteten Erlösung mehr bedürfen, sind die einzige Möglichkeit der Überwindung des Nihilismus als europäisches Seinsphänomen. Vor diesem Hintergrund ist der Lehre der ewigen Wiederkunft ein züchtendes Moment innewohnend. Wer den Gedanken an die ewige Wiederkunft nicht aushält, „der soll aussterben“⁶⁸⁸.

⁶⁷⁴ Ebd. 287.

⁶⁷⁵ Ebd. 287.

⁶⁷⁶ Ebd. 287.

⁶⁷⁷ KSA 12, 312.

⁶⁷⁸ Ebd., 339.

⁶⁷⁹ KSA 10, 645.

⁶⁸⁰ KSA 12, 216.

⁶⁸¹ Ebd. 216.

⁶⁸² KSA 11, 95.

⁶⁸³ Ebd. 95.

⁶⁸⁴ KSA 12, 217.

⁶⁸⁵ Ebd. 217.

⁶⁸⁶ KSA 10, 662.

⁶⁸⁷ KSA 13, 503.

⁶⁸⁸ KSA 11,85.

In einem Fragment des Nachlasses beschreibt Nietzsche seine Lehre der ewigen Wiederkunft sowie den inneren Zusammenhang dieser Idee mit der Überwindung des Nihilismus:

Meine Freunde, womit bin ich doch seit vielen Jahren beschäftigt? Ich habe mich bemüht, den Pessimismus in die Tiefe zu denken, um es aus der halb christlichen, halb deutschen Enge und Einfalt zu erlösen, in der er mir, in der Metaphysik Schopenhauers, zuerst entgegentrat: so daß der Mensch dieser Denkweise durch den höchsten Ausdruck des Pessimismus gewachsen ist. Ich habe insgleichen ein umgekehrtes Ideal gesucht — eine Denkweise, welche die übermüthigste lebendigste und weltbejahendste aller möglichen Denkweisen ist: ich fand sie im Zuendedenken der mechanistischen Weltbetrachtung: es gehört wahrlich der allerbeste humor von der Welt dazu, um eine solche Welt der ewigen Wiederkunft, wie ich sie durch meinen Sohn Zarathustra gelehrt habe — also uns selber im ewigen da capo mit begriffen — auszuhalten. Schließlich ergab sich für mich, daß die weltverneinendste aller möglichen Denkensarten die ist, welche das Werden, Entstehen und Vergehen an sich schon schlecht heißt und welche nur das Unbedingte, Eine, Gewisse, Seiende bejaht: ich fand, daß Gott der vernichtendste und lebensfeindlichste aller Gedanken ist, und daß nur durch die ungeheuerliche Unklarheit der lieben Frommen und Metaphysiker aller Zeiten die Erkenntniß dieser ‚Wahrheit‘ so lange hat auf sich warten lassen. Man vergebe mir, daß ich selber ganz und gar nicht Willens bin, auf eine dieser beiden Denkweisen zu verzichten — ich müßte denn auf meine Aufgabe verzichten, welche entgegengesetzte Mittel braucht. Es ist, zum Zugrunderichten oder zum Verzögern und Vertiefen von Menschen und Völkern, zeitweilig (unter Umständen für ein paar Jahrtausende), eine pessimistische Denkweise vom höchsten Werthe; und wer im großen Sinne die Ansprüche des Schaffenden erhebt, wird auch die Ansprüche des Vernichters erheben und vernichtende Denkweisen unter Umständen lehren müssen. In diesem Sinne heiße ich das bestehende Christenthum und den Buddhismus, die beiden umfänglichsten Formen jetziger Welt-Verneinung, willkommen; und, um entartenden und absterbenden Rassen z.B. den Indern und den Europäern von heute den Todesstreich zu geben, würde ich selber die Erfindung einer noch strengeren, ächt nihilistischen Religion oder Metaphysik in Schutz nehmen. Nach dem, was ich vorher sagte, lasse ich wohl Niemanden darüber in Zweifel, welche Bedeutung ich in einer solchen Religion dem Gedanken ‚Gott‘ beigeben würde. Die besten Nihilisten unter den Philosophen waren bisher die Eleaten. Ihr Gott ist die beste und gründlichste Darlegung vom buddhistischen Nirvana; Sein und Nichts ist da identisch.⁶⁸⁹

Ich habe diese Stelle absichtlich vollständig zitiert. Nietzsches Intentionen werden anhand seiner Stellungnahme deutlich gemacht. Sein Denken ist aus der Gegnerschaft gegen eine *bestimmte Art* zu philosophieren gewachsen. Er begreift sich selbst insofern als letzten Metaphysiker, als er, die hinter jeder klassischen Metaphysik stehenden verborgenen Grundannahmen, öffnet. Was die Philosophie bisher „Wahrheit“ taufte, ist für Nietzsche nur

⁶⁸⁹ KSA 11, 489.

höchste Entwertung des Lebens. Für diese Philosophie der Hinterwelt kennt Nietzsche einen Namen: Gott! Ihre tiefsten Formen erreicht dieser Nihilismus im Christentum und im Buddhismus. Nietzsche begrüßt jedoch diese Religionen der höchsten Negation. Es ist charakteristisch für sein Denken, dass er das je Andere seiner Logik nicht als Unwahres ausschließt, sondern diesen fundamentalen Gegenpositionen Raum in seiner eigenen Philosophie gibt. Seine Aufgabe besteht, wie er schreibt, in der Bestimmung der Möglichkeit eines Überganges des Menschen. Für Nietzsche ist nun ein Übergang nur vorstellbar, insofern diesem ein Untergang vorangeht. Schaffen heißt für Nietzsche gleichsam Vernichten. Dies ist die historische Legitimation von Christentum und Buddhismus. Sie sind beschleunigende Träger der den alten Menschen zerstörenden Entwicklung. Eine Ausformulierung ihres Grundprinzips der Verneinung erkennt der Philologe Nietzsche bereits in den Texten von Parmenides. Den Gedanken Nietzsches könnte man in Abwandlung eines bekannten Zitates Voltaires folgendermaßen formulieren: *Wenn es den Nihilismus nicht gäbe, müsste man ihn erfinden.*

6.2.2. Formen des Nihilismus

Im vierten Kapitel habe ich die unterschiedlichen Formen des Nihilismusbegriffs bei Nietzsche dargestellt. Ich möchte an dieser Stelle, vor der nietzscheschen Überwindung, mit Blick auf den Entwurf von Deleuze über Nietzsches Philosophie, einige Momente der Genese des Nihilismus herausstellen, d.h. sie unter einem gesonderten Licht darstellen.⁶⁹⁰

Auch Deleuze versteht Nietzsches Nihilismus als das „Unternehmen welches das Leben verneint und das Dasein entwertet“⁶⁹¹. Er ist kein bloßes „historisches Ereignis, sondern „Motor der universalen Geschichte“⁶⁹² und „Voraussetzung jeder Metaphysik“⁶⁹³, da kein derartiges Denken möglich ist, ohne „das Dasein im Namen einer über-sinnlichen Welt“⁶⁹⁴ zu entwerten. Der Kampf gegen den Nihilismus und dessen drei hauptsächliche Formen – *Ressentiment*, *schlechtes Gewissen* und *asketisches Ideal* – führt als Überwindung zum Ende der Metaphysik und zum Ende des Menschen als Menschen.⁶⁹⁵ Das Gegenbild zum Menschen des Nihilismus ist der tragische Mensch, der Mensch Dionysos. Derjenige, der es wagt, neu zu denken, der im Denken bejaht, der „ja sagt zum Leben und zum Willen im Leben“⁶⁹⁶.

⁶⁹⁰ Dass es hierbei zu Wiederholungen von bereits Gedachtem kommt, ist nicht zufällig, sondern liegt in der Ernsthaftigkeit und Weite der Untersuchung begründet.

⁶⁹¹ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 40.

⁶⁹² Ebd. 41.

⁶⁹³ Ebd. 41.

⁶⁹⁴ Ebd. 41.

⁶⁹⁵ Vgl. ebd. 41.

⁶⁹⁶ Ebd. 42.

Nietzsche hat ein eigenes Verständnis des Tragischen: „Tragisch heißt Ja-sagen“⁶⁹⁷: Ja-sagen zum Zufall, zum Spiel als Wurf, zum Werden, zum Sein, zum Gesetz des Werdens, d.h. der ewigen Wiederkunft, kurz: das Dasein bejahen, zur Existenz stehen jenseits von Schuldhaftigkeit. Das Wesentliche der dionysischen Philosophie liegt in der „Bejahung des Vergehens und Vernichtens“⁶⁹⁸.

In seinem Buch *Genealogie der Moral* untersucht Nietzsche die Anamnese der (christlichen) europäischen Geschichte. Drei Formen der Krankheit Nihilismus werden offenbar: Das Ressentiment, das schlechte Gewissen und das asketische Ideal.⁶⁹⁹

Das Ressentiment ist durch den Sieg der reaktiven Kräfte definiert. Die „reaktiven Kräfte siegen, indem sie die aktive Kraft von dem abtrennen was sie kann“⁷⁰⁰. Nietzsche nennt das Ressentiment auch den „Geist der Rache“⁷⁰¹, der „Menschen bestes [bisheriges, D. C.] Nachdenken“⁷⁰². Das Ressentiment ist immer Revolte, d.h. Umdrehung der Verhältnisse, das re-aktive wird aktiv, indem es die aktive Kraft, d.h. den Typus des Herren seines Ortes beraubt. Es ist „Sieg der Schwachen als Schwache, [...] Revolte der Sklaven“⁷⁰³. Die Formel jener Moral des Sklaven besteht darin dem Anderen, dem Herren zuzurufen: „Du bist böse, also bin ich gut.“⁷⁰⁴ Der Herr hingegen bestimmt sich selbst umgekehrt: „Ich bin gut, also bist du böse.“⁷⁰⁵ Aus der Perspektive des Herren heißt Gutsein: bejahend, werteschaaffend, handelnd, genießend.⁷⁰⁶ Bösesein heißt: verneinend, passiv, schlecht.⁷⁰⁷ Der Schwache bedarf, um sich seiner selbst zu vergewissern, eines Anderen. D.h. er bestimmt sich negativ. Er wertet den Anderen ab um überhaupt das Gefühl des Selbstwertes zu erreichen. Eine zweifache Negation ist für ihn notwendig um etwas Positives zu gewinnen: Er setzt als erstes ein Nicht-Ich und im zweiten Schritt setzt er sich selbst diesem Nicht-Ich entgegen und stiftet so sein Ich.⁷⁰⁸ Anhand dieser Bestimmung, der eine doppelte Negation vorangeht, wird deutlich welcher Philosophie Nietzsche den Siegeszug des Ressentiment zuschreibt: „Der Dialektik“⁷⁰⁹. Der Schwache kann nur leben, wenn er den anderen seiner Stärke beraubt. Oder noch radikaler: Er kann das Leben nur ertragen, wenn er dem Leben seine innewohnende

⁶⁹⁷ Ebd. 42.

⁶⁹⁸ KSA 6, 313.

⁶⁹⁹ Vgl. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 96.

⁷⁰⁰ Ebd. 96.

⁷⁰¹ KSA 4, 180.

⁷⁰² Ebd. 180.

⁷⁰³ Ebd. 128.

⁷⁰⁴ Ebd. 130.

⁷⁰⁵ Ebd. 130.

⁷⁰⁶ Vgl. ebd. 131.

⁷⁰⁷ Vgl. ebd. 131.

⁷⁰⁸ Vgl. ebd. 132.

⁷⁰⁹ Ebd. 133.

Kraft raubt. Nicht nur der aktive Typus, der Herr wird Sinnbild des Bösen – nein, das Leben als solches ist böse und muss gezähmt werden. Zähmung heißt Reaktion, d.h. das Leben wird von der ihm wesentlichen Bestimmung, als Aktives und als Bejahendes getrennt. Dieser Raub geschieht durch die Umwertung des Großen und Vornehmen in das Böse. Diese neue, christlich fundierte Form der Wertsetzung wird von Nietzsche kritisiert. Agieren und schuldig sein wird zum Synonym. Wer handelt ist böse! Wer bejaht ist böse! Das Gute liegt im Nicht-Agieren, im Verneinen. Keulenschlag der Moralität zur Selbstsetzung des eigenen Ichs! Durch welches Argument wird das Leben entwertet? Durch die Hypostasierung eines anderen, besseren und gerechteren Lebens. Diese „Fiktionswelten“⁷¹⁰, d.h. die Annahme einer „übersinnlichen Welt, die Annahme Gottes als dem Leben widersprechend“⁷¹¹ sind die Axiome die dem Ressentiment zu Grunde liegen. In Gott wird so „das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen“⁷¹². Diese Fiktionen sind notwendig für den Triumph der Schwachen über die Starken, für den Sieg des Nichts über das Leben.

Zusammenfassend ist dieser Prozess ein dreifacher: Erstens die Abtrennung der aktiven Kraft von dem, was sie kann, d.h. eine Verfälschung der Wirklichkeit. Daraus folgt zweitens die Verurteilung jener Kraft als böse, d.h. ihr wird der Charakter der Schuldigkeit zugeschrieben, ein Akt, der eine Entwertung der Wirklichkeit bedeutet. Drittens kommt es zur Inversion der Werte, d.h. einer Negation der Wirklichkeit.⁷¹³ Am Ende des christlich-metaphysischen Projektes der nihilistischen Herdentiermachung des Menschen, der Zähmung der Bestie steht für Nietzsche etwas Erschreckendes:

Die Verkleinerung und Ausgleichung des europäischen Menschen birgt *unsre* größte Gefahr, denn dieser Anblick macht müde...Wir sehen heute Nichts, das grösser werden will, wir ahnen, dass es immer noch abwärts geht, [...] Hier eben liegt das Verhängniss Europa's – mit der Furcht vor dem Menschen haben wir auch die Liebe zu ihm, die Ehrfurcht vor ihm, die Hoffnung auf ihn, ja den Willen zu ihm eingebüsst. Der Anblick des Menschen macht nunmehr müde – was ist heute Nihilismus, wenn er nicht *das* ist?⁷¹⁴

Soweit zur ersten Form des Nihilismus, der sich als die Macht zur Verneinung enthüllt, dem Menschen jegliche Größe nimmt und ihn zu etwas Kleinem, Mittelmäßigem und Schwachem degradiert.

Die zweite Form, das schlechte Gewissen ist an das Ressentiment geknüpft. Die aktive Kraft, abgetrennt von ihrem Vermögen, „wendet sich nach innen, sie wendet sich gegen sich

⁷¹⁰ Ebd. 137.

⁷¹¹ Vgl. Ebd. 137.

⁷¹² KSA 6, 185.

⁷¹³ Vgl. für den vergangenen Absatz: Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 137.

⁷¹⁴ KSA 5, 278.

selbst“⁷¹⁵. Das eigene Glück wird so zur Scham, ob des wahrgenommenen Leidens in der Welt⁷¹⁶. Eine neue Verschiebung der Realität, eine neue Fiktion, eine neue Sinnsetzung ist die Folge: die „Verinnerlichung des Leidens – Leiden wird als Folge einer Sünde, einer Schuld gedacht.“⁷¹⁷ Und noch durchdringender: Das Leiden wird plötzlich als Argument gegen das Leben in Stellung gebracht. Der aktive Typus sieht, dem entgegengesetzt, im Leiden einzig den Sinn, „jemandem Freude zu bereiten, dem nämlich der es zufügt oder der es anschaut“⁷¹⁸. Vergleichend hierzu das Nietzsche-Wort: „Ohne Grausamkeit kein Fest.“⁷¹⁹ In der Antike, der Ressentiment und schlechtes Gewissen fremd bleiben musste, ist die Vorstellung des Krieges – für den modernen Menschen ein Wort stellvertretend für größtmögliches Leid – als Unterhaltung der olympischen Götter, als Welttheater, weit verbreitet. Der vom Ressentiment gefangene Mensch sucht die Ursache und Erklärung seines eigenen Leidens im Anderen. Er schreit: „Es ist deine Schuld“⁷²⁰, dass es mir schlecht geht. Das schlechte Gewissen suggeriert stattdessen: „Es ist meine Schuld“⁷²¹, dass es mir schlecht geht. Die zweite Form des Nihilismus entwertet insofern, als sie die lebensfernen Fiktionen von Schuld und Sühne als bestimmende ethische Parameter einführt. Die nicht einzulösende Schuld vor Gott, vor dem Staat etc. knechtet den Menschen und lädt ihm eine dermaßen schwere Last auf, die es ihm unmöglich macht höher zu steigen. So wie das Ressentiment ihn hindert das Leben zu bejahen, hindert das schlechte Gewissen ihn sich selbst zu bejahen!

Das führt zur dritten Form des Nihilismus, dem asketischen Ideal. Als abschließende Synthese von Ressentiment und schlechtem Gewissen ist es in beiden Formen als Bedingendes jederzeit anwesend. Das asketische Ideal ist die letzte Tat der Verfälschung der Wirklichkeit. Als im Denken des Nihilismus notwendige Lüge des *Willens zum Nichts*. Zu einer Welt, die als Schein und Nichts entlarvt ist, kann der so verführte Mensch nur in der Form des Neinsagens stehen. Das Leben kann einzig in der Existenzweise der Übung legitimiert werden. „Wer das Leben ausschließlich in seiner reaktiven Form erträgt“⁷²², kann nur ein solches Leben als sinnvoll lehren, das die Verneinung in seiner weitesten Form ausdrückt. Da der Wille nicht ausgelöscht werden kann, wird er umgepolt. Pervertierung des dem Leben innewohnenden Conatus: Da etwas gewollt werden muss, wird das Nichts gewollt. Aus dem Willen zum Leben wird der Wille zum Nichts.

⁷¹⁵ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 140.

⁷¹⁶ Vgl. ebd. 140.

⁷¹⁷ Ebd. 141.

⁷¹⁸ Ebd. 142.

⁷¹⁹ KSA 5, 302.

⁷²⁰ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 144.

⁷²¹ Ebd. 144.

⁷²² Ebd. 158.

Analog zu den drei Formen des Nihilismus spricht Deleuze von drei Arten des Nihilismus: Der erste Sinn des Nihilismus ist die schon bisher thematisierte Entwertung des Lebens, durch das fiktive Setzen höherer Werte, die sich wiederum als Willen zum Nichts ausdrücken.⁷²³ Dies nennt Deleuze den *negativen Nihilismus*. Der zweite Sinn liegt in der Reaktion auf diese Art des Nihilismus. Nicht das Leben wird hier entwertet, sondern die das Leben entwertenden höheren Werte werden selbst entwertet, wodurch die Wertlosigkeit dieser angenommenen Werte sichtbar wird.⁷²⁴ Nietzsche nennt dies, wie erwähnt, die psychologische Form des Nihilismus. Deleuze bezeichnet sie als *reaktive Form des Nihilismus*. Der *passive Nihilismus* ist, als der dritte Sinn, die äußerste Vollendung des reaktiven Willens.⁷²⁵ Seine Maxime ist: „Lieber passivistisch absterben als von außen gelenkt zu werden“⁷²⁶. Unter dieser Perspektive ist die Erzählung des europäischen Nihilismus die Geschichte „von Gott zum Mörder Gottes, vom Mörder Gottes zum letzten Menschen“⁷²⁷. Das Ziel der europäischen Geschichte, als in erster Linie christliche, ist so die „Vollendung des Nihilismus“⁷²⁸.

6.2.3. Amor fati

Die ewige Wiederkunft des Gleichen ist die *conditio sine qua non* der Überwindung des Nihilismus. Als extremster Nihilismus ist sie das Schwergewicht unserer Zeit. Die Überwindung des Nihilismus, dieses „Teufelslärm der freien Geister“ ist für Nietzsche der einzige Ausweg aus der Krise, aus der Krankheit namens „Moderne“.⁷²⁹ Seine Formel dafür ist: *Amor fati*, Liebe zum Schicksal:

Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen - aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen -, sondern es lieben...⁷³⁰

Amor fati ist die Antwort des Menschen auf die Lehre der ewigen Wiederkunft. Was heißt hier Notwendigkeit für Nietzsche? Dem *Fatum* ist sowohl ein notwendiges als auch ein zufälliges Moment inhärent. Nietzsche überwindet die Differenz von absoluter Willensfreiheit und göttlicher Vorherbestimmtheit. Der Mensch ist weder Gott, d.h. vollkommen Herr seines

⁷²³ Vgl. ebd. 161.

⁷²⁴ Vgl. ebd. 161.

⁷²⁵ Vgl. für den vergangenen Absatz: Ebd. 161ff.

⁷²⁶ Ebd. 163.

⁷²⁷ Ebd. 165.

⁷²⁸ Ebd. 170.

⁷²⁹ Kiyoshi Nishigami, *Nietzsches Amor fati*, Frankfurt/M. 1993, 215.

⁷³⁰ KSA 6, 297.

eigenen Schicksals im Sinne einer willentlichen Wahl, noch ist er Automat des Fatums.⁷³¹ Sein Schicksal ist *notwendig* in der Bedeutung des Bestimmten, aber es ist *zufällig* in der Bedeutung des für den Menschen nicht Begreifbaren, nicht Messbaren, nicht Erreichbaren.⁷³² Die Freiheit des Menschen zeigt sich in der Stellung zum Schicksal, in der freiwilligen Betrachtung aller Ereignisse als notwendig. „Ja, ich will nur das noch lieben, was nothwendig ist!“⁷³³ In der Liebe zum Schicksal, in der Liebe zur Notwendigkeit verschiebt sich die Bedeutung des Begriffs von einem deterministischen, sinnlosen Fatum hin zu einem neuen Verständnis von Notwendigkeit. Amor fati heißt so „freie Notwendigkeit“, d.h. in der freiwilligen Zustimmung zur ewigen Wiederkehr, wird „Freiheit und Notwendigkeit eins“. ⁷³⁴ Bildnis für ein solches Denken ist Nietzsche der schaffende Künstler und das spielende Kind.⁷³⁵

Deleuze spricht an dieser Stelle vom Spiel, vom Würfelwurf. Hier wird ein Doppeltes bejaht: Der Akt des einmaligen Werfens symbolisiert die „Affirmation des Zufalls“⁷³⁶, die darin abgebildeten Kombinationen die „Affirmation der Notwendigkeit“⁷³⁷. Nur wer den Zufall bejaht, ist wirklich Spieler, nur wer die Notwendigkeit, d.h. sein Schicksal bejaht hat, kann gewinnen. Der schlechte Spieler, der Mensch des Ressentiment, bejaht nicht den Zufall, er will noch einmal spielen, er will den Wurf wiederholen.⁷³⁸ Oder anstatt die Kombination, die Notwendigkeit und damit sein Schicksal zu bejahen, versucht er diesem ein Telos, einen Zweck, einen verborgenen Sinn unterzuschieben.⁷³⁹ An Stelle der alten Spielweise des Wissenschaftlers, des Denkers, des Christen der nur die Paare „Kausalität-Finalität, Wahrscheinlichkeit-Finalität“⁷⁴⁰ kennt, tritt bei Nietzsche der Spieler vom Format eines Dionysos und das „dionysische Paar Zufall-Schicksal“⁷⁴¹. Die Angst vor dem Unbekannten, die Furcht vor dem Schicksal, gekennzeichnet durch den verzweifelte Versuch das Schicksal zu berechnen, es in die Spinnennetze der Vernunft oder der Religion zu bitten – *Terror fati* – wird ersetzt durch die Liebe zum Schicksal – *Amor fati*!

Als Vorläufer Nietzsches nennt Deleuze Heraklit, der als erster „das Dasein von einem Spieltrieb her“⁷⁴² versteht, der es „zu einem ästhetischen Phänomen, und keinem moralischen

⁷³¹ Vgl. Nishigami, *Nietzsches Amor fati*, 240.

⁷³² Vgl. ebd. 240.

⁷³³ KSA 9, 664.

⁷³⁴ Nishigami, *Nietzsches Amor fati*, 241.

⁷³⁵ Vgl. ebd. 246.

⁷³⁶ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 31.

⁷³⁷ Ebd. 31.

⁷³⁸ Vgl. ebd. 33.

⁷³⁹ Vgl. ebd. 33.

⁷⁴⁰ Ebd. 33.

⁷⁴¹ Ebd. 33.

⁷⁴² Ebd. 29.

oder religiösen“⁷⁴³ macht. Heraklit und Nietzsche wollen keine Theodizee, sondern eine Kosmodizee.⁷⁴⁴ Im Gegensatz zu einem primitiven Fatalismus, der alles Handeln sinnlos macht, ist Nietzsches Amor fati keine demütigende Hinnahme, weder lähmend noch resignativ, sondern aktive Beteiligung und Schaffen des eigenen Schicksals. Amor fati ist eine neue Form des Fatalismus. Dieser ist in diesem Zusammenhang kein kausalmechanischer Determinismus, keine teleologische Erklärung der Welt. Dies mag eine für viele Menschen furchtbare Einsicht sein, für einige wenige jedoch, für den schöpferischen Menschen, den Künstler, ist jenes Denken „höchster Ausdruck eines aktiv-affirmativen Fatalismus“⁷⁴⁵. In dem Vollziehen jeder einzelnen Handlung liegt ein ungeheures Schwergewicht, da es alles Kommende beeinflusst. Unter anderer Perspektive jedoch bedeutet jede Tat, im Bezug auf die ewige Wiederkunft, große Freude. Es ruht ungeheure Mannigfaltigkeit in einem solchen Gedanken. Die Möglichkeit: „Alles ‚Es war‘ umzuschaffen in ein ‚So wollte ich es!‘“⁷⁴⁶

An anderer Stelle schreibt Nietzsche: „Amor fati dies wäre meine Moral, thue ihm alles Gute an und hebe es über seine schreckliche Herkunft hinauf zu dir.“⁷⁴⁷ Moral heißt hier keineswegs ein allgemeines Sittengesetz im Sinne Kants. Der Mensch des Amor fati steht „Jenseits von Gut und Böse“, Amor fati drückt die „Unschuld des Werdens aus“.⁷⁴⁸

Wir nähern uns der entscheidenden nietzscheschen Wende. Er selbst nennt sie die *dionysische Philosophie*. Dionysos ist Gegenideal zum Christentum, das das Leben entwertet und deshalb von Nietzsche nihilistisch geheißen wird. Ebenso ist dieser Gedanke dem Sozialismus, der das Leben verbessern möchte, entgegengesetzt.⁷⁴⁹ Dionysisch leben heißt: „Ein Jasagen ohne Vorbehalt, zum Leiden selbst, zur Schuld selbst, zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst...“⁷⁵⁰ Wie bereits erwähnt, meint das Wort Dionysos bei Nietzsche die ästhetische Rechtfertigung der Welt. Rechtfertigung ist bereits zuviel gesagt. Es handelt sich nicht mehr um Rechtfertigung, sondern um Dankbarkeit dem Dasein, dem Leben gegenüber. Im Frühjahr 1888 spricht Nietzsche daran anknüpfend von der Bedeutung seiner Philosophie für die Überwindung der Krisis:

Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr zum

⁷⁴³ Ebd. 29.

⁷⁴⁴ Vgl. ebd. 30.

⁷⁴⁵ Nishigami, *Nietzsches Amor fati*, 247.

⁷⁴⁶ KSA 4, 179.

⁷⁴⁷ KSA 9, 643.

⁷⁴⁸ Nishigami, *Nietzsches Amor fati*, 268.

⁷⁴⁹ Vgl. ebd. 249.

⁷⁵⁰ KSA 6, 311.

Umgekehrten hindurch – bis zu einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl – sie will den ewigen Kreislauf, – dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehen –: meine Formel dafür ist amor fati...⁷⁵¹

Nietzsche stellt der christlichen Religion, und ihrer „unterirdischen Verschwörung gegen das Leben selbst“⁷⁵² die heidnische Religion, mit Dionysos an der Spitze, als Symbol der „Apologie und Vergöttlichung des Lebens“⁷⁵³, gegenüber. In einem Wort Nietzsches: „Dionysos gegen den Gekreuzigten.“⁷⁵⁴ Freilich ist Nietzsches Kampf gegen das Christentum auf das von Paulus verzerrte, verfälschte Christentum gerichtet. In dem Menschen Christus selbst sieht der späte Nietzsche die wahre frohe Botschaft verkörpert, in ihm sieht er den Typus des dionysischen Menschen verborgen.⁷⁵⁵

Dieser ‚frohe Botschafter‘ starb wie er lebte, wie er lehrte – nicht um ‚die Menschen zu erlösen‘, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. [...] Nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich-machen... Sondern auch nicht dem Bösen widerstehen, – ihn lieben...⁷⁵⁶

Evident bleibt, dass unter der dionysischen Perspektive der Mensch, der Amor fati zu seiner Formel erhebt, der stärkste Mensch ist.⁷⁵⁷ Derjenige, der sein eigenes Fatum im schaffenden Akt bejaht, überwindet den Nihilismus. Nietzsche charakterisiert diese wenigen Starken, als diejenigen „welche keine extremen Glaubenssätze nöthig haben, die welche einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben, [...] – Menschen die ihrer Macht sicher sind, und die die erreichte Kraft des Menschen mit bewusstem Stolze repräsentieren“⁷⁵⁸. Nur so ist das bei Nietzsche häufige wiederkehrende Postulat: „Du sollst der werden, der du bist“⁷⁵⁹ zu verstehen. Nietzsche spricht vom Ideal eines Menschen, eines „freigewordenen Geist, der von sich selber wieder Besitz ergriffen hat“⁷⁶⁰. Der Mensch der sich selbst im Zaum hält, der vor sich selbst Ehrfurcht hegt:

Den Menschen, für den es nichts Verbotenes mehr giebt, es sei denn die *Schwäche*, heisse sie Laster oder Tugend... Ein solcher *freigewordener* Geist steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im *Glauben*, dass nur das Einzelne verwerflich ist, dass im

⁷⁵¹ KSA 13, 492.

⁷⁵² KSA 6, 253.

⁷⁵³ KSA 13, 266.

⁷⁵⁴ KSA 6, 374.

⁷⁵⁵ Vgl. Nishigami, *Nietzsches Amor fati*, 261.

⁷⁵⁶ KSA 6, 207f.

⁷⁵⁷ Vgl. Nishigami, *Nietzsches Amor fati*, 268.

⁷⁵⁸ KSA 12, 217.

⁷⁵⁹ KSA 3, 519.

⁷⁶⁰ KSA 6, 322.

Ganzen sich Alles erlöst und bejaht – *er verneint nicht mehr...* Aber ein solcher Glaube ist der höchste aller möglichen Glauben: ich habe ihn auf den Namen des *Dionysos* getauft.⁷⁶¹

Hier ist der Perspektivenwandel ans Ende gekommen. Das neue Ideal vorgestellt. Die Umwertung der Werte vollendet. Der Nihilismus überwunden!

⁷⁶¹ Ebd. 151f.

7. Schluss

Im Verlauf meiner Arbeit ergab sich eine neue philosophiegeschichtliche Perspektive auf die allumfassende Bedeutung der Nihilismusproblematik. Die *Genealogie des Nihilismus* zeigte, dass der Nihilismus von Anbeginn der Metaphysik die Geschichte des Menschen durchschreitet. Wie wir anhand Nietzsches Analyse verfolgen konnten, reicht der ideengeschichtliche Bogen dieser Bewegung von Platon über das Christentum bis zum deutschen Idealismus. Die absolute Entwertung des Lebens hat tiefe Wurzeln. Im 19. Jahrhundert wird dieser heimliche Gast entdeckt. Die Folgen der Offenbarung sind furchtbar: Die alten Tafeln sind zerbrochen, der Daseinshalt ist verloren gegangen. Die Bedeutungslosigkeit der Welt wird vom geringsten aller Jünger erfahren. Der Kampf des Menschen um sein neues Mensch-Sein beginnt. Es ist das Stadium der Löwen angebrochen, die alles Bestehende verneinen, ohne das Prinzip der Wertsetzung zu begreifen, nur Werte durch andere ersetzen, anstatt sie zu schöpfen. Hier setzt Nietzsches Kritik an. Auch Dostoevskij stellt diesen Moment dar. Nicht durch philosophisch-abstrakte Formulierungen, sondern durch seine nihilistischen Antihelden Raskol'nikov, Kirillov und Ivan Karamazov und deren ständiges Ringen um die existenziellen Grundfragen. Ihr Untergang demonstriert aus der Perspektive Dostoevskijs die Gefahr, die der Abgrund der erfahrenen transzendentalen Wertlosigkeit in sich birgt. Diese Gefahr ist auch im 21. Jahrhundert noch nicht gebannt. „Der Schatten des Nihilismus“⁷⁶² fährt fort die postmoderne Zeit zu begleiten.

Lässt sich meine anfängliche These aufrechterhalten? Meine Forschungsfrage untersuchte eine geistige Verwandtschaft bzw. darüber hinausgehend eine Brüderschaft von Dostoevskij und Nietzsche vor dem Hintergrund des Nihilismus. Was ist mein Ergebnis? Beide erkennen die alles zersetzende Wirkung dieses Motors der Geschichte. Beide sind Propheten einer Katastrophe. An diesem Punkt ist jedoch bereits ein Unterschied festzustellen. Für Dostoevskij hat der religiöse und moralische Verfall politische Konsequenzen. Der Glaubensverlust und die Abkehr vom Sittengesetz treiben die Menschen keineswegs zu individueller Selbstbestimmung, sondern in der inneren Erfahrung der Leere greift der zum Nihilisten gewordene Mensch nach radikalen Lösungen um sich zu erlösen. Als schreckliches Resultat bleiben sozialistische Massennivellierung, katholische Herdentierhaltung oder persönliche Selbstzerstörung. Die dystopischen Entwicklungen einerseits und die destruktiven Kräfte im Menschen andererseits sind Dostoevskijs große Sorge. Diesen bösen Geistern versucht Dostoevskij durch eine Rückbesinnung auf die Ideale Christi zu entgehen. In

⁷⁶² Fuchs, *Die Herausforderung des Nihilismus*, 246.

Nietzsches Interesse hingegen liegen nicht vordergründig die politischen oder sozialen Konsequenzen des nihilistischen Ereignisses. Er hegt vielmehr die Furcht, dass jene Botschaften des 19. Jahrhunderts unreflektiert verhallen; dass die Menschen nicht begreifen, dass mit dem Tod Gottes *alles anders* geworden ist. Für Nietzsche bedeutet die Geschichte des europäischen Nihilismus eine Transformation der Stellung des Menschen in jedem Seinsbezirk. Am Ende der Überlegungen Nietzsches steht der Übermensch, der neue Sinn der Erde. Am Ende steht die schaffende und vernichtende Liebe zum Schicksal.

Wie ist die Verwandtschaft von Nietzsche und Dostoevskij nun neu zu denken? Diese Arbeit begab sich auf jene Spurensuche, die jenen Weg freilegte, auf dem sowohl Nietzsche als auch Dostoevskij entlanggingen. Ihr Verhältnis, da beide ihren Weg stets getrennt voneinander suchten, war jenes zweier einsamer Wanderer, die auf gleichem Pfad, mit gleicher Frage, ohne es zu wissen, einander Wegmarken setzten. Man könnte das Verhältnis der beiden als metaphysisches Zweckbündnis begreifen. Sie teilen einen gemeinsamen Feind. Ihre Ziele jedoch sind grundverschieden. In der Möglichkeit der Überwindung des Nihilismus gehen der Philosoph und der Dichter unterschiedliche Wege.

Der Gott Nietzsches ist Dionysos. Der zum Leben Ja-Sagende; der Spielende; der alles Genießende und nichts Entwertende, derjenige, der das Leid jenseits von Gut und Böse als Grundbedingung der Welt akzeptiert. Der unter der Sonne Dionysos stehende Mensch überwindet sich selbst und überwindet somit auch den Nihilismus als Symptom des niedergehenden Lebens. Für ihn bedeutet die extremste Form des Nihilismus, die ewige Wiederkehr des Gleichen, eine Chance für ein bejahendes und schaffendes Leben. *Amor fati* nennt Nietzsche diese neue Stellung des Menschen zu sich selbst, zu seinem Schicksal.

Der Gott Dostoevskijs hingegen ist Christus. Ein freilich vom institutionellen Christentum weit entfernter Christus. Dessen Leitbild ermöglicht es den Menschen das unausweichliche Leid des Daseins auf sich zu nehmen. Auf Grundlage der christlichen Idee der Liebe hält Dostoevskij eine allmenschliche brüderliche Vereinigung für erreichbar und anstrebenswert. Nur die sympathische Zuneigung, niemals der Egoismus oder die wissenschaftliche Berechnung, kann das universale Miteinanderleben stiften. Am Ende meiner Arbeit steht daher eine endzeitliche Auseinandersetzung, ein Kampf der Ideale: *Dionysos gegen den Gekreuzigten!*

Offen bleibt, ob nicht der späte Nietzsche Dionysos mit Christus identifiziert. Es ist kein Zufall, dass Nietzsche kurz vor seinem Wahnsinn nicht die Wiedervereinigung Apollons mit Dionysos, sondern diejenige Dionysos mit dem Gekreuzigten anstrebt.⁷⁶³ Hat seine

⁷⁶³ Vgl. Andler, *Nietzsche et Dostoievsky*, 12.

Ablehnung des Christentums nicht ihren wahren Grund in der paulinischen Verzerrung der christlichen Idee? Sein Hauptfeind, und in dieser Interpretation ist er Gleichgesinnter Dostoevskijs, wäre demzufolge nicht Christus, sondern Paulus. Wohlan: *Christus gegen den Bekehrten!*

8. Literaturverzeichnis

a) Primärliteratur:

- Dostojewski, Fjodor M.: *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*. Frankfurt/M. Fischer 2007.
- Dostojewski, Fjodor M.: *Der Idiot*. München: Piper 2004.
- Dostojewski, Fjodor M.: *Die Brüder Karamasoff*. München: Piper 2004.
- Dostojewski, Fjodor M.: *Die Dämonen*. München: Piper 2004.
- Dostojewski, Fjodor M.: *Der Spieler. Späte Romane und Novellen*. München: Piper 2004.
- Dostojewski, Fjodor M.: *Literarische Schriften*. München: Piper 1920.
- Dostojewski, Fjodor M.: *Onkelchens Traum. Drei Romane*. München: Piper 2004.
- Dostojewski, Fjodor M.: *Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne*. München: Piper 2004.
- Dostojewski, Fjodor M.: *Tagebuch eines Schriftstellers*. München: Piper 2004.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [KSA]*. Hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. 15 Bde. München: DTV 1999.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSA) Band 8*. Berlin/New York: de Gruyter 1986.

b) Sekundärliteratur:

- Andler, Charles: Nietzsche et Dostoïevsky. In: Baldensperger, Fernand (Hg.): *Mélanges d'histoire littéraire générale et comparée offerts à Fernand Baldensperger*, Genf: Slatkine 1972.
- Amery, Jean: *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*. Stuttgart: Klett-Cotta 2008.
- Arendt, Dieter (Hg.): *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*. Köln: Hegner 1970.
- Bachtin, Michail M.: *Probleme der Poetik Dostoevskijs*. Frankfurt/M.: Ullstein 1985.
- Bakunin, Michael: *Gott und der Staat*. Berlin: Kramer 2009.
- Benz, Ernst: *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*. Leiden: Brill 1956.
- Benz, Ernst: Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte. In: Benz, Ernst (Hg.): *Der Übermensch. Eine Diskussion*. Zürich: Rhein 1961.
- Berdiajew, Nikolai A.: *Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie*. Darmstadt: Holle 1953.
- Berdjajev, Nikolaj A.: *Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. St. Augustin: Richarz 1983.

- Berdjajew, Nikolai A.: *Die Weltanschauung Dostojewskijs*. München: Becksche V. 1925.
- Brassard, Werner à: *Untersuchungen zum Thema des Übermenschen bei Friedrich Nietzsche*. Freiburg: Diss. 1962.
- Camus, Albert: *Der Mensch in der Revolte*. Hamburg: Rowohlt 2009.
- Camus, Albert: *Der Mythos des Sisyphos*. Hamburg: Rowohlt 2007.
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*. Hamburg: EVA 2008.
- Dempf, Alois: *Die drei Laster. Dostojewskis Tiefenpsychologie*. München: Alber 1946.
- Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg: Meiner 1998.
- Doerne, Martin: *Gott und Mensch in Dostojewskijs Werk*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1957.
- Duhamel, Roland: *Nietzsches Zarathustra, Mystiker des Nihilismus. Eine Interpretation von Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen“*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1991.
- Fichte, Gottlieb Johann: *Fichtes Werke. Band I. Zur theoretischen Philosophie I*. Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte. Berlin: de Gruyter 1971.
- Fink, Eugen: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer 1992.
- Fuchs, Ina: *Die Herausforderung des Nihilismus. Philosophische Analysen zu F. M. Dostojewskis Werk „Die Dämonen“*. München: Otto Sagner 1987.
- Gesemann, Wolfgang: *Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre*, in: Braun, Maximilian (Hg.): *Die Welt der Slaven*. Wiesbaden: Harrassowitz 1961.
- Gide, André: *Gesammelte Werke XII. Essays und Aufzeichnungen*. Stuttgart: DVA 2000.
- Guardini, Romano: *Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk*. München: Hegner 1947.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche. Zweiter Band*. Stuttgart: Neske 1998.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006.
- Iwanow, Wjatscheslaw: *Dostojewskij. Tragödie – Mythos – Mystik*. Tübingen: Mohr 1932.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.
- Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*. Hamburg: Europ. Verlagsanstalt 2002.
- Klingemann, August: *Nachtwachen von Bonaventura*. Zürich: Manesse 2001.
- Kohlschmidt, Werner: *Nihilismus der Romantik*. In: Arendt, Dieter (Hg.): *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1974.

- Kuhn, Elisabeth: *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin/New York: de Gruyter 1992
- Lauth, Reinhard: „Ich habe die Wahrheit gesehen“. *Die Philosophie Dostojewskis. In systematischer Darstellung*. München: Piper 1950.
- Lavrin, Janko: *Fjodor M. Dostojewskij. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek: Rowohlt 1963.
- Lubac, Henri de: *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach – Nietzsche – Comte und Dostojewski als Prophet*. Salzburg: Otto Müller 1950.
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Dostojewskis Ideendialektik*. Berlin/New York: de Gruyter 1974
- Nigg, Walter: *Religiöse Denker. Kierkegaard / Dostojewski / Nietzsche / Van Gogh*. Berlin/München: Gebrüder Weiß V. 1952.
- Nishigami, Kiyoshi: *Nietzsches Amor fati. Der Versuch einer Überwindung des europäischen Nihilismus*. Frankfurt/M.: Lang 1993.
- Prager, Hans: *Die Weltanschauung Dostojewskis*. Hildesheim: Borgmeyer 1923.
- Schmidt, Wolf-Heinrich: *Nihilismus und Nihilisten. Untersuchungen zur Typisierung im russischen Roman der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts*. München: Fink 1974.
- Schubart, Walter: *Dostojewski und Nietzsche. Symbolik ihres Lebens*. Luzern: Vita Nova 1946
- Stirner, Max: *Der Einzige und sein Eigentum*. München: Alber 2009.
- Turgenjew, Iwan: *Vorabend. Väter und Söhne*. Berlin: Aufbau 1994.
- Zweig, Stefan: *Drei Meister. Balzac, Dickens, Dostojewski*. Frankfurt/M.: Fischer 1958.

c) Abbildungen

- Bruegel, Pieter der Ältere: *Turmbau zu Babel (Wiener Version)*. Entnommen aus der Wikipedia: <http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Datei:Brueghel-tower-of-babel.jpg&filetimestamp=20080330134740>, aufgerufen am 26.01.2012, 17:10.

Abstract

Nihilismus – eine europäische Erzählung von Nietzsche und Dostoevskij ist mein Versuch, die Geschichte der christlich-metaphysischen Philosophie als nihilistisches Ereignis neu zu begreifen. Protagonisten dieser Arbeit sind der christliche Schriftsteller Fëdor Michajlovič Dostoevskij und der „letzte Metaphysiker“ Friedrich Nietzsche. Als Erzähler der nihilistischen Katastrophe fungieren die beiden als Kritiker der sich im 19. Jahrhundert verbreitenden Kunde von der Sinnlosigkeit des Daseins.

Meine Forschungsfrage untersucht eine mögliche geistige Brüderschaft der beiden Denker vor dem Hintergrund der Nihilismusproblematik. Dazu ist zunächst der Abriss einer *Genealogie des Nihilismus*, die Einsicht in das Verständnis dieser dringlichsten Frage bringt, notwendig. Die zu hinterfragende Verwandtschaft der beiden beleuchte ich anhand folgender Aspekte: In Dostoevskijs Antihelden sind viele Momente des Denkens Nietzsches angelegt. Raskol'nikov stellt die bestehende Ethik in Frage und erhebt sich im Zuge dessen über die moralischen Grenzen der sittlichen Handlungen. Er ist der unreife Übermensch, der an der Unausgeglichenheit von Idee und eigener Persönlichkeit scheitert. Kirillov tötet sich selbst, um die Idee von Gott auszulöschen und den Menschen das Tor zu einem neuen, freien und selbstbestimmten Leben zu öffnen. Er ist eine eigenartige Synthese von genuin russischem Atheisten, modernem Christus und nietzscheschem Zarathustra. Ivan Karamazov stellt die Frage nach Sein oder Nicht-Sein auf russische Art, möchte sich für das Letztere entscheiden – kann es aber nicht. Diese unhintergehbare existenzielle Spannung treibt ihn in den Wahnsinn. Demgegenüber sieht Nietzsche in Dostoevskij einen Schriftsteller, der ihm wertvolles Material zu seiner Kritik des Christentums liefert. Er erkennt das ihm Fremde an Dostoevskijs Gedanken, kann sich aber dessen psychologischer Tiefe nicht entziehen.

Beide postulieren ein neues Mensch-Sein, einen neuen Stand des Menschen zu sich selbst, der die Überwindung des Nihilismus erst möglich macht. Hier gehen der Philosoph und der Schriftsteller unterschiedliche Wege. Bei Nietzsche ist es der Übermensch, der gelöst von der Disharmonie von leiblicher Unmoral und geistiger Moralauffassung, das Leben dionysisch bejaht und so den Nihilismus als Dekadentes, als Niedergehendes überwindet. Für einen solchen Menschen ist die extremste Form des Nihilismus, die ewige Wiederkehr des Gleichen, Chance für ein jasagendes, schaffendes Leben. *Amor fati*, Liebe zum Schicksal ist das Nietzsche-Wort zu einer solchen Existenz des neuen Menschen. Dostoevskij hingegen kehrt zurück zu der christlichen Wahrheit der brüderlichen Liebe und Überwindung des Ichs, von der ausgehend es den Menschen möglich wird die europäischen Widersprüche zu überwinden und sich in einer universalen Harmonie zu vereinigen.

Lebenslauf

geboren am 06.09.1985.

1991-1995 Volksschule Langobardenstraße.

1995-2004 Sigmund Freud-Gymnasium.

2004-2005 Zivildienst beim Arbeiter-Samariter-Bund Österreichs.

WS 2005 Beginn des Studiums der Geschichte und der Politikwissenschaft.

WS 2006 Beginn des Studiums der Philosophie. Abschluss im SoSe 2012.

WS 2006 Beginn des Studiums der Psychologie.