

**Michail Ryklin, Dirk Uffel'man [Uffelmann], Klaus Štedtke [Städtke]:** *Uskol' zajuščij kontekst. Russkaja filosofija v XX veke. Materialy konferencii* [Bremen, 25-27. Juni 1998]. Moskva: Ad marginem 2002, 383 S.

Die rapiden und bisweilen chaotischen Veränderungen der russischen Gesellschaft seit der Perestrojka haben keine ihrer Institutionen ausgelassen, nicht zuletzt sieht sich auch die Philosophie, deren soziokulturelle Position zwischen den Extremen von Elfenbeinturm und gesellschaftlichem Engagement niemals festgemacht werden kann, einer völlig neuen Situation gegenüber, welche sie aktiv oder passiv reflektiert. Michail Ryklin und Dirk Uffelmann organisierten zum Thema „Die russische Philosophie unter postsowjetischen Bedingungen“ 1998 zu Ehren von Prof. Klaus Städtke eine Konferenz, deren Beiträge zwar mit einiger Verspätung erschienen sind, die sich dennoch bestens dazu eignen, die Reflexion über die gegenwärtige Position der russischen Philosophie zu fördern. Wie die Herausgeber in der Vorbemerkung erläutern, erschien in den neunziger Jahren mehr philosophische Übersetzungsliteratur als jemals zuvor in der russischen Geschichte, zugleich wurden international Beiträge russischer Philosophen nicht mehr allgemein sofort in einen russischen Kontext gestellt (was einer breiteren Rezeption hinderlich war). Die Pluralisierung der russischen Philosophie in Denkrichtungen und Stile läuft parallel mit dem Umstand, dass maßgebliche zeitgenössische Denker Russlands vorwiegend im Ausland tätig sind und in den dortigen Kontexten ihre Konzeptionen präsentieren, was mitunter zu beinahe dramatischen Divergenzen in der Eigen- und Fremdwahrnehmung führen kann. So erklärt auch Boris Groys am „Runden Tisch“ im Anschluss an die Konferenz (die Aufnahme der meist spontan formulierten Beiträge der Teilnehmer am Runden Tisch in den Band sollte beispielgebend sein für künftige Tagungsbände!), er versuche bewusst, seine Fremdwahrnehmung als russischer Philosoph zu dekonstruieren, während es Michail Jampol'skij peinlich ist, mit der seiner Meinung nach meist provinziellen russischen Philosophie in Verbindung gebracht zu werden.

Worin deren Provinzialität bestehen soll, geht aus den Beiträgen selbst erfreulicherweise nicht unmittelbar hervor, denn diese sind bis auf wenige Ausnahmen sehr lesenswert als aktuelle Betrachtung und Bewertung der russischen Philosophiegeschichte. Einige Beiträge sind prominenten Vertretern des russischen Geisteslebens gewidmet: Rainer Grübel und Boris Groys beschäftigen sich mit Lev Šestov bzw. Alexandre Kojève, Michail Jampol'skij und Valerij Podoroga erörtern Aspekte von Sergej Eizenštejns Leben und Werk, Alexander Haardt vergleicht Michail Bachtin und Jean-Paul Sartre hinsichtlich der Rolle des Anderen, Annie Epelboin und Michail Ryklin widmen sich Merab Mamardašvili. Beinahe ebenso viele Beiträge erörtern soziologische bzw. institutionelle Aspekte der Philosophie. Evert van der Zweerde gibt einen Überblick über den Stellenwert der Philosophiegeschichte innerhalb der russischen Philosophie, Nikolaj Plotnikov untersucht die sowjetischen Bedingungen für Philosophie, Klaus Städtke kommentiert den Umstand, dass die semiotische Kultur-

theorie die sowjetische Kultur ausklammerte, das Verhältnis von Literatur und Literaturwissenschaft zur Philosophie wird von Evgenij Barabanov (unter diachronem Aspekt) und Natalija Avtonomova (hinsichtlich der postsowjetischen Situation) kommentiert. Die Überlegungen von Igor' Smirnov zum Verhältnis von Herr und Knecht nehmen eine ungewöhnliche Position zwischen Philosophie und Kulturtheorie ein, Klemens Friedrich kommentiert als einziger zwei Texte mit rechtsphilosophischen Implikationen, eine klare kulturhistorische Metaposition nimmt Dirk Uffelman mit seinem Überblick über Raumkonzeptionen ein.

Der überwiegende Teil der Beiträge kann also nicht eigentlich philosophischen Texten im engeren Sinn zugerechnet werden, er wäre eher als „Philosophologie“ zu bezeichnen – mit einer solchen Referenz an diese niederländische Wortprägung charakterisiert auch Dirk Uffelman seine kulturwissenschaftliche bzw. kulturgeschichtliche Betrachtung der russischen Philosophie. Genau darin lässt sich die kulturwissenschaftliche Ausrichtung des Bandes erkennen: Philosophie nämlich nicht als abstrahierte und universelle Denkpraxis zu betreiben, sondern diese Praxis in geschichtliche bzw. soziale Zusammenhänge zu bringen. So liegt eine gewisse Ironie darin, festzustellen, dass Philosophie in Russland von Beginn an – auch in mehreren Beiträgen wird dieser bedingt mit der russischen Übersetzung Čadaevs *Erstem philosophischen Brief* (1836) bestimmt – eigentlich weniger Philosophie als „Kulturologie“ war und dass im postsowjetischen Kontext die *kul'turologija* das wohl bezeichnendste Symptom des gesellschaftlichen Umbruchs ist. Auf dieses soziokulturelle Phänomen wird im Band zwar mehrfach hingewiesen, eine ausführlichere Darstellung der gegenwärtigen Renaissance von „kulturologischen“ Ideologemen des 19. Jhs ist im Band wohl bewusst ausgespart, was angesichts der nur mäßigen Originalität derselben zwar verständlich ist, aber dem Anspruch des Untertitels nicht ganz gerecht wird, die russische Philosophie am Ende des 20. Jhs zu thematisieren. Den zeitgenössischen Lesern werden diese bewusst vorgenommenen Aussparungen wenig ausmachen, womöglich wird aber in der Zukunft dieser Kontext soweit vergessen sein, dass die Bezugnahme in einigen Beiträgen dieses Bandes (bei Nikolaj Plotnikov, Dirk Uffelman und am Runden Tisch) unklar bleibt.

Von der unkritisch an Überlegungen des 19. Jhs. (von der Besonderheit Russlands in der Weltkultur) anknüpfenden *kul'turologija* unterscheidet sich die kulturwissenschaftliche Konzeption dieses Bandes schon dadurch, dass die Kontextualisierung der russischen Philosophie als „Philosophologie“ eine Metaposition gegenüber der Philosophie voraussetzt und somit (Selbst-)Reflexion induziert. Explizit werden einige Merkmale der russischen Philosophie vor allem im Beitrag von Evgenij Barabanov „Russkaja filosofija kak literatura“ hervorgehoben: Zentrales Thema der russischen Philosophie sei die Positionierung gegenüber der philosophischen Tradition des übrigen Europa, bezeichnend sei dabei die schwache Differenzierung zwischen Philosophie und Literatur. Da die Literatur in der russischen Gesellschaft das wichtigste Medium darstellte und polyfunktional war, befasste sich auch die Philosophie mit der Literatur: freilich nicht im heute aktuellen Sinne einer Medienanalyse und Medienkritik, sondern meist unmittelbar: die in der Literatur thematisierten ethischen und gesellschaftlichen Fragen wurden von der Philosophie selbst als Philosophie rezipiert, im Gegenzug habe sich die Philosophie auch stilistisch der Literatur oder dem Feuilleton

angenähert. Deutliches Indiz dieser Affinität sei der Umstand, dass eine ganze Reihe von Namen der russischen Kultur gibt, die in diesen Grenzbereich gehören. Dieser Bogen reicht von den dichtenden Slavophilen, Černyševskij, Gercen über Solov'ëv, Rozanov, Ivanov, Belyj etc. bis hin zu A. Zinov'ev oder A. Pjatigorskij, Barabanov verweist auch darauf, dass die fehlende Differenzierung der Felder sich auch sprachlich manifestierte: Es gab keine Trennung zwischen philosophischer Metasprache über die Literatur und der Sprache der Literatur selbst, Genre Grenzen waren unscharf, weswegen Barabanov auch die Essayistik als heimliche Hauptgattung des russischen Denkens bzw. der russischen Kultur generell auffasst. Die Verflochtenheit von Philosophie und Dichtung habe aber auch das Gegenteil produziert, nämlich die Verdammung von Literatur durch die russische Philosophie: Barabanov führt die Ausfälle von Čaadaev gegen Homer und von Berdjaev gegenüber Tolstoj an (dessen moralischer Rigorismus hätte der Oktoberrevolution den Boden bereitet), auch Rozanovs Verdikt über die Literatur, das zugleich selbst Literatur ist, weil es eine „andere“ Literatur fordert, die mit dem „Wort“ auch die Gesellschaft auferwecke (man denke an die in ihrer Intention sehr ähnlichen futuristischen Manifeste). Die Literarizität des russischen Denkens zieht Barabanov zufolge auch die rekurrente Ablehnung rein spekulativ-begrifflichen Denkens, die Aversion gegen eine systematische „akademische“ Philosophie und die Bevorzugung des *živoe slovo* nach sich. Diesem Kunst-Denken der russischen Philosophie entspricht die Mythopoetik des Symbolismus am ehesten, deren Ausläufer selbst noch im heutigen Geraune von ganzheitlichem Denken zu finden sind. In Barabanovs kritischer Darstellung der russischen Philosophiegeschichte stellt die Sowjetzeit nur eine Zäsurperiode dar, in der die russische Literatur-Philosophie vom Marxismus-Leninismus abgelöst wurde, dessen Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit jeder Grundlage entbehrten. Ein Abschied von diesem Denkmonopol sei niemandem schwer gefallen, jedoch sei an dessen Stelle erneut Literatur-Philosophie getreten, die sich von der russischen Tradition nur dadurch unterscheide, dass deren naiver Totalitätsanspruch abgelehnt werde und dass dementsprechend andere literarische Texte und andere Poetiken für sie relevant seien. Barabanov polemisiert gegen Tendenzen, aus dem Werk von Kafka, Charms, Platonov, Joyce etc. eine „Philosophie“ zu machen und bei der Rezeption poststrukturalistischer Philosophie-„Literatur“ unwillkürlich Praktiken zu prolongieren, in denen die Differenzierung zwischen den Bereichen Philosophie und Literatur fehlte. Wiewohl Barabanov auch Bachtin in die Tradition „literarischen“ Denkens stellt, so misst er doch gerade dessen *zwischen* Philosophie, Literaturwissenschaft, Kulturgeschichte und Linguistik angesiedeltem Werk eine originelle Bedeutung bei, die er in Bachtins Thematisierung der Kultur als polyphonem Raum von Diskursen ansetzt, der weiter und umfassender als die Diskurse der Philosophie ist. Auch die Kultursemiotik entspreche dieser umfassenden Orientierung auf heterogene Diskurse und wenn sich gegenwärtig Literaturwissenschaftler auch mit Kulturwissenschaft beschäftigten, so täusche der Euphemismus von Interdisziplinarität über den „dunklen Ursprung“ russischen Philosophierens – nämlich dessen Verquickung mit Literatur – hinweg. Barabanov schwankt also in seiner Einstellung zum synkretistischen Essayismus, dieser generiere seiner Meinung nach immer noch interessante Texte: eigenartige („strannaja“) Literatur, Philosophie, Kunst (auch der Moskauer Konzeptualismus wird von ihm mit guten Gründen dazuge-

rechnet), eine „eigenartige“ Kultur, in der alle Disziplinen als Philosophie gelten, weil der „eigentlichen“ Philosophie keine privilegierte Position zukommt. Die Forderung nach Abgrenzung zwischen Literatur und Philosophie mag bisweilen berechtigt erscheinen, Barabanov bleibt dabei jedoch eine Bestimmung der Philosophie als „separierter“ Disziplin schuldig.

Einen anschaulichen Beleg für einen hybriden philosophischen Essayismus stellt Igor' Smirnovs Beitrag dar, der unter dem Titel „Chozjain i rabotnik“ den Geist schlechthin einer *tour de force* unterzieht. Smirnov beginnt seine Überlegungen mit Semën Franks Vortrag *Kruenie kumirov*, den er in die Tradition der philosophischen Kritik an falschen Ideen stellt – so werden Bacon, Hume, Stirner, Nietzsche und Husserl als die wichtigsten Bezugspunkte für Frank angeführt. Mit der von Špet übernommenen Kritik an der skeptischen Kritik – auch diese sei ja selbst eine Idee – beginnt Smirnovs idiosynkratisches theoretisches Allegro zur Frage nach der Position des Geistes in der Menschheitsgeschichte. Geist ist für Smirnov zwar verkörpert, der „zameščajuščij sebja v znake diskursivnyj čelovek“ (es scheint dies eine russische Entsprechung zu Lacans „Subjekt des Signifikanten“ zu sein) ist dazu bestimmt, in Relation zu allem zu stehen. „Otnošenje – sinonim Ducha. My nikogda ne uznaem, kakogo vse, ibo naše vse – liš' otnošenje ko vsemu.“ (56). So werde jede subjektive Äußerung unwillkürlich Teil eines transsubjektiven Diskurses, zum Teil des Geistes, einzig der philosophische Diskurs könne sich vor diesem Umschlag des *sensus privatus* zum *sensus communis* erkennen (allerdings mutet gerade dies wie ein verzweifelter Wunsch des „Privatphilosophen“ Smirnov an, insbesondere dann, wenn man die Widerlegung einer Privatsprache bzw. eines „sensus privatus“ von Wittgenstein ins Treffen führt, mit der Geist als dasjenige vorgeführt wird, was Individuen verbindet). Im Abschnitt „Plennyj instrument“ reflektiert Smirnov das vom Titel indizierte soziale Verhältnis und die Rolle des Geistes dabei. Er geht von der offenbaren Universalität sozialer Differenzen aus, zu den Erklärungsversuchen von Hegel, Marx und Bourdieu bemerkt Smirnov, dass deren Unterscheidung in Herr und Knecht, Produzent und Eigentümer, Repräsentant und Repräsentierte eigentlich eine problematische Unterteilung der Menschheit in zwei Klassen – also der Herren und der Knechte – bedeutet, um dann den für die Anthropologie so wichtigen Begriff des Werkzeugs ins Treffen zu führen. Den Menschen kennzeichne der Gebrauch kombinierter Werkzeuge, solche Werkzeuge stellten somit keineswegs das Gegenteil des Geistes dar, sondern sie könnten als reale Manifestationen des Geistes in der endlichen Wirklichkeit angesehen werden. In der von Smirnov erzählten Weltgeschichte des Geistes ist die Verbindung des zur Arbeit gezwungenen Knechts mit den Werkzeugen ein Schritt aus der noch nicht arbeitsteiligen Frühgeschichte: Der Geist konstituiert sich, indem er reale Andere für sich arbeiten lässt (daraus rühre, Smirnov zufolge, sowohl ein immerwährendes Schuldgefühl des Geistesmenschen wie auch das die Philosophiegeschichte durchziehende Thema der Technikritik). Aus seiner völligen Entfremdung in der von den Knechten manipulierten Technik erwachse dem Geist das Bestreben, Macht über diese seine Verkörperung zu bekommen, womit Staatswesen und die meist mit Arbeit verbundenen Steuern entstünden. Smirnov polemisiert an dieser Stelle mit Batailles Konzeption der Verschwendung (seiner Auffassung nach verschwendet erst der Steuern eintreibende Geist qua Staat diese ihm eigentlich nicht rechtmäßig

zukommende Gabe) und ebenso mit der feministischen Patriarchatskritik, die von der Gegenüberstellung männliche Kultur – naturalisierte Frau ausgeht. Für Smirnov wurde die kulturhistorische Position der Frau dadurch bestimmt, dass sie eine Zwischenstellung einnimmt: einerseits sichert sie als Gebärende den Fortbestand der adeligen, nicht arbeitenden Familie (des Geistes), andererseits verrichtet sie Arbeit.

Im dritten Abschnitt seiner Abhandlung über den Geist thematisiert Smirnov den Aufstand der Maschinen. Große soziale Umstürze wie die französische Revolution oder die Oktoberrevolution verdankten sich Maschinen bzw. den knechtischen Maschinen-Annexen, die sich gegen den herrschenden Geist erheben (die Guillotine als das Signum der Französischen Revolution, die Verstaatlichung aller Maschinen in Russland), womit aber ein geistiges „Verstehen“ der revolutionären Vorgänge unmöglich werde (Smirnov räumt hier der Kunst größere Möglichkeiten ein, zumal diese aufgrund ihrer Verbundenheit mit technischer bzw. handwerklicher Kunstfertigkeit den Maschinen nicht so entfremdet sei wie der denkende Philosoph, allein Marx habe diese revolutionäre Rolle der Technik erkannt, sie aber – hierin traditionell – wieder an den Geist des Proletariats rückgebunden). Unter den Maschinen nehmen mediale Maschinen eine Sonderstellung ein, weil sie dem Geist und der fortgesetzten Verbreitung seiner Herrschaft dienen. (Wäre aber nicht auch zu fragen, ob nicht die Medien mitunter der Revolution dienlich sind, oder entspricht die Instrumentalisierung der Medien in der Revolution wirklich immer schon der Herrschaft des Geistes, der bei Smirnov dazu verurteilt scheint, die Aufteilung der Welt in Herr und Knecht zu prolongieren?)

Dem Leser dieser Zusammenfassung mag es möglicherweise ähnlich ergehen wie mir beim Studium von Smirnovs Beitrag: Dessen Originalität besteht gewiss darin, auf 25 Seiten eine kulturphilosophische Welterklärung zu liefern, deren Bezugspunkte über die abendländische und russische Geistesgeschichte verstreut sind. Diese für die institutionalisierte deutschsprachige Philosophie heutzutage eher unübliche kleine Form für „große“ Philosophie verdankt sich aber möglicherweise weniger Smirnovs Verbundenheit mit der russischen Tradition – auch er hält diese übrigens für eine Belastung bzw. Belästigung, welche der Andere ihm auferlegt – als Smirnovs prekärer Position zur Philosophie: in seiner Insistenz darauf, dass der Geist als solcher die gesellschaftliche Ungleichheit perpetuiert, mutet sein Beitrag bisweilen wie verzweifelte Selbstironie bzw. Selbstkritik an – oder wie kulturologische Katachrese.

In „Filosofija neposredstvennoj svobody Lev Šestovs absurdistische Philosophie“ zeichnet Rainer Grübel Šestovs radikal-individualistische Philosophie in ihrer Widerspruchlichkeit nach: Dieser nimmt in seiner zweiten, von agnostizistischem Glauben an einen unergründlichen Gott gekennzeichneten Schaffensperiode wiederholt Bezug auf den jüdisch-christlichen Mythos vom Sündenfall, um die Unangemessenheit und Arroganz menschlicher Erkenntnis zu veranschaulichen, die – so die traditionelle Auslegung – im Sündenfall gründet. Der biblischen Erzählung von der Entstehung der Kultur stellt Grübel die platonische Version des Prometheus (aus Platos *Protagoras*-Dialog) gegenüber, deren Interpretationsmöglichkeiten bessere Auspizien für die menschliche Kultur und das menschliche Denken ergeben. Šestov, der eine christlich-hellenistische Einstellung zum Wissen bekanntlich ablehnte (worin er sich von einigen seiner

Zeitgenossen – Vjač. Ivanov, Al. Losev – unterscheidet), propagiert stattdessen eine Philosophie des „Nichts“, welche in der griechischen Tradition schon mit Parmenides ausgeschlossen worden ist. In Grübels geistesgeschichtlicher Verortung wird Šestov zu einem singulärem russischen Denker, der sich allenfalls in einigen Punkten mit Skovoroda (in der Ablehnung systematischen bzw. dogmatischen Denkens) und Chomjakov (in der Ablehnung einer allgemeinen, nicht persönlichen Wahrheit) berührt. Die von Grübel angesprochenen geistigen Bezüge gehen zum Teil über die von Šestov selbst hergestellten hinaus, sie betreffen einmal Makrorelationen – die jüdische Tradition, auch der für Russland scheinbar immer gültige „Joker“ Neoplatonismus wird zum geistigen Hintergrund erklärt – als auch biographische Details (so könnte Pasternak – der die Familie Šestovs kannte, unter dem Eindruck von dessen Schriften die Philosophie zugunsten der Literatur aufgegeben haben. S. 25). Grübels Zugang erweckt allerdings den Eindruck, dass seine Ergebnisse Produkte der Methode selbst sind: Denn stellt man ein philosophisches Werk in so allgemeine ideengeschichtliche Zusammenhänge, wird es nicht schwer fallen, Berührungspunkte festzustellen, um dann zu konstatieren, dass das Werk darin eigentlich nicht aufgehe oder um zu vermuten, dass Šestovs Platon-Interpretation auch Heideggers „Sein zum Tode“ beeinflusst haben könnte. (Dementsprechend kann Grübel Šestov sowohl als „ersten Dekonstruktivisten Russlands“ charakterisieren wie ihn auch mit Poppers Falsifikationismus in Verbindung bringen oder ihn über seinen frühen Übersetzer Georges Bataille Foucault tangieren lassen.) Immer wieder verwundert an Šestovs Denken weniger dessen eher vage Relation zu moderner agnostischer Philosophie, als die prinzipielle Ablehnung alles Universalen: Grübels zeigt deutlich die – von Šestov selbst als tragisch empfundenen – Konsequenzen daraus auf: das Dilemma des dogmatischen Skeptizismus, die Privatheit des Glaubens bzw. das apophatische Verhältnis zu religiöser Wahrheit, die Affinität zu künstlerischer und somit ideosynkratischer Wahrheit, die von Šestov allerdings immer im Zusammenhang mit der lebensweltlichen Existenz der Künstlerperson gesehen wird. – Selbst wenn man nicht der Auffassung ist, dass die Methode bzw. die Ideologie einer Interpretation mimetisch dem untersuchten Objekt zu entsprechen hat, kann man sich allerdings bei Grübels Darstellung des Denkens von Šestov doch die Frage stellen, warum auch nicht einmal andeutungsweise versucht wurde, dessen extreme philosophische Position mit seiner Biographie in Verbindung zu bringen.)

In einem anderen Beitrag wird auf diese Zusammenhänge deutlicher eingegangen, denn Boris Groys porträtiert mit Alexandre Kojève [die russischen Namensformen „Koževnikov“ und „Kožev“ sind die Ausgangsform und die Rückführung aus dem Französischen] einen Philosophen der Emigration, der offenbar aus seinem Denken die Konsequenz gezogen hat, als hochgestellter französischer Beamter am Aufbau der EWG und von GATT zu arbeiten. In Groys' Darstellung wird Kojève zum Katalysator des Bruchs mit der Moderne, nicht nur, weil er in den dreißiger Jahren mit seinen Pariser Vorlesungen die französische Hegel-Rezeption entscheidend geprägt hat (und seine Zuhörerschaft so überaus prominent war bzw. später prominent wurde), sondern weil er Hegels Idee vom Ende der Philosophie als Ende der Geschichte – eine Schlüsselidee postmodernen Denkens – auslegte. Groys freilich weist darauf hin, dass der Diskurs vom Ende der Geschichte keineswegs als singuläres Ereignis in der

Geistesgeschichte verortet werden kann, sondern dass er – wie der entsprechende Diskurs von historischer Veränderung und permanentem Wechsel – eine paradigmatische Form der Geschichtsbetrachtung darstellt. Russland wäre kulturell immer schon der *Post-histoire* nähergestanden als dem „bürgerlichen Modell“ permanenter Innovation; dass diese kulturologische Zuordnung bereits in Kojève's unpublizierter Dissertation über Solov'ev (bei Karl Jaspers in Heidelberg) auftaucht, überrascht allerdings in Groys' sympathischer Darstellung.

Im Unterschied zu den späteren Verkündern des Endes der Geschichte sei Kojève als Autor stringenter, denn während bei Foucault, Lyotard, Baudrillard, Deleuze oder Derrida von einem originellen auktorialen Stil gesprochen werden könne, verstehe sich Kojève als Kopist, als Exeget des Bewusstseinsphilosophen Hegel. Weil er in Hegels Philosophie gerade nicht den Anspruch auf Universalität des Denkens hervorgehoben habe, sondern gerade die irreduzible Unfähigkeit, das Absolute erkennen zu können, interpretierte Kojève dies als das Ende der (Philosophie-)geschichte und verstand sich selbst als Medium dieses Wissens, um sich zugleich aber auch als Stalinisten zu bezeichnen, denn in Stalin sah er den Willen des Wissens zu praktischer Weltveränderung und –beherrschung verkörpert (wie der Napoleon des „letzten“ Philosophen, könnte man mit einem Hegel-Gemeinplatz ergänzen). Leider geht Groys nicht weiter auf den Widerspruch ein, wie Kojève einerseits das Absolute des Wissens im Wissen um dessen Beschränktheit ansehen und andererseits unbeschränkte Machtansprüche affirmieren konnte, sein Beitrag wäre dennoch als Versuch zu lesen, die neuere Geistesgeschichte nicht reproduktiv, sondern originell – ohne viel Aufhebens – umzuschreiben.

Zwei Beiträge befassen sich mit Sergej Ėjzenštejn, dessen umfangreiches theoretisches Werk zwar nicht unmittelbar als Philosophie gelesen werden kann, doch aber als ideosynkratisches Denken im russischen Kontext rezipiert wird. Michail Jampol'skij unternimmt eine für die Ėjzenštejn-Rezeption unerlässliche Textkritik, indem er nachweist, dass der Regisseur eine aus „philologischer“ Sicht fragwürdige eklektizistische Synthese aus völlig heterogenen Theoriefragmenten unternimmt und darauf fixiert ist, Singularitäten immer in einer größeren Totalität aufzuheben. Dabei verschwinden nicht nur die Differenzen zwischen den Quellen, oft bleibt die Bedeutung der Quellen unklar, obwohl sie von Ėjzenštejn immer wieder unterstrichen wird. Jampol'skij analysiert also nicht nur die synthetische Theoriepraxis Ėjzenštejns, er liefert zugleich auch überzeugende Hinweise dafür, worin der immer wieder nur metonymisch indizierte Einfluss der Reflexologie Klages oder von Schopenhauers Monismus für die Montagetheorie besteht. Die oft unterschiedenen zwei Schaffensphasen – die konstruktivistische „Montage der Attraktionen“ und das synkretistische Spätwerk – entsprechen, so Jampol'skij, eigentlich nur den beiden Phasen des Umganges mit Prätexten: zuerst die Auswahl aus heterogenem Textmaterial, dann die Integration in einer Synthese, die sich einerseits geistesgeschichtlich auf romantische Subjektivitätsmodelle zurückführen lässt, andererseits von Ėjzenštejn selbst mit seiner narzisstischen Sexualität in Verbindung gebracht wird.

Warum Valerij Podoroga's Beitrag in diesem Band erschienen ist, und nicht anderswo, kann allenfalls mittels einer großzügigen Auslegung des Kontextbegriffs erklärt werden: In „Vtoroj Ėkran. S.M. Ėjzenštejn i kinematograf nasi-lja“ beschreibt Podoroga nämlich ausschließlich Familienszenen. Wie Andrej

Belyj wuchs Ėjzenštejn ja in einer Familie auf, in denen die tiefen persönlichen Differenzen der Eltern sich auf die Söhne in unterschiedlichem Maße auswirkten. Podorogas Beitrag ist vielleicht auch weniger wegen seiner Thematik für die russische Philosophie interessant, sondern wegen seiner „Methode“, die als hermeneutische Absage an philosophische Generalisierungen, als Analyse von biographischen Singularitäten charakterisiert werden kann.

Podoroga firmiert im Band nicht nur als Autor, sondern auch als Objekt philosophischer Kritik. Seine Machtkonzeption ist nämlich Diskussionsgegenstand in Klemens Friedrichs Beitrag „Koncepcija vlasti v sovremennoj ruskoj mysli“. Podorogas poststrukturalistischem Machtbegriff in der Nachfolge Foucaults stellt Friedrich einen Text von Grigorij Pomeranc gegenüber, in dem dieser zwei russische Begriffe für Freiheit, nämlich *svoboda* und *volja* diskutiert. Während der erste Begriff dem Konzept von *liberté* entspreche und also immer die Anerkennung der Rechte und Freiheiten anderer voraussetze, bezeichne *volja* die uneingeschränkte individuelle Freiheit von gesellschaftlichen Zwängen, deren extremste Ausprägung absolute Herrscherwillkür sei. Zumal Pomeranc nach dieser wichtigen Begriffsdifferenzierung aber dazu auffordert, die Entscheidung für einen richtigen Freiheitsbegriff den Individuen zu überlassen, habe auch er genauso wenig einen positiven Machtbegriff wie Podoroga, der jedes Subjekt in Abhängigkeit von der Macht sieht, ohne Macht als Mittel zur Regelung interpersonaler Relationen anerkennen zu wollen. Beinahe etwas didaktisch fordert Friedrich angesichts dieser – ob der historischen Exzesse von Macht in Russland wohl nicht ganz unverständlichen – negativen Machtbegriffe dazu auf, mit Habermas Macht rationalistisch zu analysieren und zu konzipieren, um nicht ein bipolares Schema von Unterdrückung und Gewalt zu perpetuieren.

Alexander Haardt vergleicht in seinem Beitrag „Drugoj i ego vizavi ...“ zwei prominente Konzeptionen der Rolle von interpersonalen Verhältnissen, die sich beide der phänomenologischen Tradition verdanken. Während Bachtin über Max Scheler mit Husserl verbunden ist, ist für Sartre Heidegger als Vermittler entscheidend. Beide phänomenologischen Filiationen gehen sowohl von lebensweltlichen Verhältnissen zwischen Subjekten aus, wie sie auch versuchen, diesen in der Literatur nachzuspüren – für Bachtin wie für Sartre eine Form nichtentfremdeter Praxis. In Bachtins früher Schrift aus den 1920er Jahren *Avtor i geroj v èstetičeskoj dejatel'nosti* wird das in der Lebenswelt unabschließbare interpersonale Verhältnis auf das Verhältnis zwischen dem Autor und einer von diesem geschaffenen Figur übertragen, während für Sartre in dessen Abhandlung *Qu'est-ce que la littérature?* (1948) der Leser zum Anderen des Autors wird. Diese unterschiedliche Parallelisierung von Literatur und Lebenswelt zieht zwangsläufig Differenzierungen nach sich. Bachtin unterstreicht die Rolle des Anderen darin, dass dessen Blick auf das Subjekt mit diesem niemals zusammenfällt und Momente enthält, welche dem subjektiven Blick immer verschlossen sind (die eigene Mimik, die eigene Geburt oder der eigene Tod), so wie auch im Blick schon ästhetische Momente enthalten sind, da die Voraussetzung für die ästhetische Betrachtung räumliche und zeitliche Distanz ist. Die Forderung, zum gegenwärtigen In-der-Welt-Sein eine Distanz aufzubauen, die der vollendeten ästhetischen Distanz entspricht, ist für das Subjekt ebenso unerfüllbar wie die Aufgabe der subjektiven Intentionalität. Hingegen gelingt, so Bachtin, eine Versöhnung in der Literatur: indem einerseits mit den erzählten Figuren

mitgeföhlt werden kann und andererseits diese von ihrem (Autor-) Anderen aus einer Distanz ästhetisch dargestellt werden. Sartres *L'Être et le néant* (1943) unterstreicht ebenfalls die unüberbrückbare Differenz zwischen der subjektiven Perspektive und dem Blick des Anderen, wobei für Sartre aber dessen Blick immer schon vorausgesetzt ist und fiktiven Charakter hat (der konkrete Blick eines konkreten Anderen ist demgegenüber sekundär). Umgelegt auf die Literatur führt dies bei Sartre zu einer Rezeptionsästhetik *avant la lettre*, denn das Werk wird erst zu einem solchen durch die teilnehmende Wahrnehmung eines anderen, die freilich, so Haardt, vor dem Hintergrunde eines bedrohlichen Anderen (des nationalsozialistischen Okkupanten), gesehen werden müsse.

Was der Band im Idealfall leisten möchte, nämlich gute eineinhalb Jahrhunderte einer einigermaßen originellen russischen Denktradition in kulturgeschichtlichem Zusammenhang in ausgewählten Perspektiven zu beleuchten, ist für ein Phänomen der russisch-sowjetischen Kulturgeschichte bereits in größerem Maßstab erfolgt. Denn die Kultursemiotik der Moskauer-Tartuer-Schule ist nach gut zwanzig Jahren, in denen das in den sechziger Jahren lancierte semiotische Paradigma auf immer neue Gegenstandsbereiche ausgeweitet wurde, in eine kritische und (auto-)reflexive Phase getreten. Markantestes Moment dieses Wechsel war wohl der im *Wiener Slawistischen Almanach* (23/1989) lancierte Aufsatz von Boris M. Gasparov „Tartuskaja škola 60-ch godov kak semiotičeskij fenomen“ auf den in den 90er Jahren eine Fülle von Publikationen folgte, in denen die Kultursemiotik kommentierend betrachtet wurde. Klaus Städtke setzt diese Tradition fort, indem er die zentralen Postulate der Kultursemiotik auch als pragmatisches Programm einer semiotischen Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen sowjetischen Kultur liest. Städtke konstatiert dabei die schon im Titel seines Beitrages aufscheinende *figura umolčanija* bzw. – in Lotmans eigener Terminologie – einen *minus-priëm*, nämlich das auffällige und bewusste (soznatel'noe) Verschweigen eines anderen Textes bzw. Kontextes, der im Fall des spätsowjetischen *zastoj* wohl als nicht als Text einer Kultur, sondern einer Unkultur gewertet wurde. Diese Distanz der Kultursemiotik zur Kultur ihrer Umgebung ist zwar ein rekurrerender Topos der Reflexion und namentlich von Aleksandr Pjatigorskij lakonisch reflektiert worden, Städtke ist aber insofern originell, als er diese semiotische Praxis gegen die Theorie wendet: einerseits entspricht deren Insistieren auf den Grenzen der Semiosphäre dieser Haltung, andererseits hat Lotman in seinen späteren Texten Kultur ja keineswegs als finite Ansammlung von kanonisierten Texten begriffen, sondern in permanenter Auseinandersetzung und Rivalität zu anderen Texten einer anderen (Un-)kultur. Das Verschweigen des Kontextes habe – und das zeige die russisch-sowjetische Rezeption der Moskauer-Tartuer-Schule – durchaus kritisch und subversiv anmuten können, zugleich erfordere es aber eine erhöhte Reflexion aus der Sicht der nicht-sowjetischen Kultur, der einige der semiotischen oder kulturhistorischen Grundsätze (etwa Lotmans Anspruch auf „Wahrheit“ bei der Rekonstruktion eines kulturellen Kontextes) fragwürdig geworden seien.

Zwei Beiträge beschäftigen sich mit Merab Mamardašvili: Während Annie Epelboin, die für eine französische Publikation Gespräche mit Mamardašvili edierte, sich in biographischen Details erschöpft (neben der Vorliebe für rote Pullover und Schnürflsamthosen bleibt die Frankophilie Mamardašvilis, dessen

Kontakt zu Althusser und ein Hinweis auf einen Chris Marker-Film im Gedächtnis des Rezensenten), unterstreicht Mikhail Ryklin den für poststrukturalistische Disposition ungewöhnlichen Phonozentrismus des russisch-georgischen Philosophen. Mamardašvili versuchte, so Ryklin in seiner kritischen Würdigung, in den sowjetischen Kontext einen metaphysischen Diskurs einzuführen, wobei er Metaphysik als eigentliches Philosophieren ohne dogmatische Lehre oder System und Sprache als Antipode des metaphysischen Denkens begriff. Diese anachronistisch anmutende Position übersah dabei die philosophischen Möglichkeiten des nachmetaphysischen Denkens, sie war aber – gemessen am sowjetischen Kontext – nicht unberechtigt, wenngleich utopisch.

Die von der postsowjetische Umbruchssituation provozierte Neusituierung und Neustrukturierung von Disziplinen lässt auch Konvergenzen bei den Differenzierungen sichtbar werden. So betonen etwa die finalen Statements des Runden Tisches, mit welchen der vorliegende Band seinen Abschluss findet, die neue Rolle der Philologie für die Philosophie, womit im allgemeinsten Sinn wohl die kulturhistorische Reflexion über den philosophischen Diskurs gemeint ist. Natalija Avtonomova bezieht sich in ihrem Beitrag auf eine in *Novoe Literaturnoe Obozrenie* (17/1996) abgedruckte Diskussion zwischen Literaturwissenschaftlern (aus dem Umfeld der Zeitschrift) und Philosophen (u.a. Ryklin, Podoroga ...), deren Standpunkte dort ziemlich divergent erschienen. Avtonomovas Beitrag ist keineswegs auf ein bloßes Referat beschränkt, vielmehr situiert sie die in der Diskussion geäußerten Standpunkte neu und ermöglicht einen optimistischeren Blick auf die Krisis der Disziplinen: Sie unterstreicht dabei die Relevanz von philologischer Arbeit jenseits von intellektuellen Moden, angesichts der Flut von philosophischer Übersetzungsliteratur tue auch die Philosophie gut daran, sich an philologischer Textarbeit zu orientieren.

Die instabile institutionelle Situation der Philosophie im heutigen Russland ist Thema der Beiträge von Evert van der Zweerde und Nikolaj Plotnikov. Aus der Sicht des niederländischen Philosophiehistorikers erscheint die gegenwärtige Situation als Normalisierung, da nun erstmals wieder nach dem Silbernen Zeitalter eine offene diskursive Auseinandersetzung mit der nationalen wie internationalen philosophischen Tradition (demonstriert wird dies anhand des Werkes von Solov'ev und Popper) möglich ist. Der institutionslogische Ansatz von Plotnikov erscheint demgegenüber differenzierter, wenngleich seine Folgerungen dem traditionellen metaphysischen Denken seltsam erscheinen mögen (wie aus den Bemerkungen am Runden Tisch zu lesen ist); Plotnikov sieht die institutionelle Rolle der Philosophie darin, prädiskursive Übereinstimmung herzustellen, welche die Basis für Entscheidungen in einzelnen, speziell den wissenschaftlichen Diskursen abgeben sollen. Bemerkenswert ist somit seine Analyse der Sowjetperiode: der ideologische Druck war zwar deutlich gegeben, die prädiskursiven Entscheidungen wurden daher nicht mehr im Namen der Philosophie diskutiert, sondern in den diversen Einzelwissenschaften als deren wissenschaftstheoretische oder methodologische Grundlagen formuliert. Bei dieser Applikation philosophischer Grundlagenarbeit waren die ideologischen Zwänge weitaus weniger verbindlich, wie die „methodologischen“ Debatten in den Einzelwissenschaften zeigten. In der postsowjetischen Situation haben sich aber die Einzelwissenschaften immer mehr emanzipiert, sodass die Philosophie ihre Funktion für das Herstellen prädiskursiver Grundlagen verloren habe und nur

notdürftig ihren gesellschaftlichen Bedeutungsverlust mit der Hinwendung zur *kulturologija* kompensiere. Die Normalisierung besteht für Plotnikov in der Stärkung der mehr oder weniger traditionell konzipierten Institution Philosophie.

Den Band beschließt der bereits erwähnte Aufsatz Dirk Uffelmanns zur Frage der Räumlichkeit in der russischen Philosophiegeschichte. Wenn in diesem Beitrag gleichsam idealiter die Intentionen der Herausgeber von der kritischen Ortsbestimmung verwirklicht sind, so ist dies darauf zurückzuführen, dass Uffelmann eine eindrucksvolle Sicherheit in der Auswahl seiner Beispiele und im Kommentieren von deren Verhältnis zu Raumkonzeptionen demonstriert. Die von ihm nachgezeichnete Bewegung kann – vergrößert – so zusammengefasst werden: Die Originalität der „Anfänge“ der russischen Philosophie besteht schon in ihrer Räumlichkeit: Caadaev, die Slavophilen oder die Westler thematisieren eine besondere raumzeitliche Situation Russlands, indem sie sich mehr oder weniger explizit wertend auf zwei Topoi beziehen: auf die „westliche“ Philosophie einerseits und die Position Russlands: Die philosophische Reaktion darauf könnte als vergeistigende Abstraktion von Raum charakterisiert werden: das *vseedinstvo* Solov'evs favorisierte eine transzendierende Perspektive, die alle individuellen Standpunkte überblickt, ähnlich stellte Florenskij die göttliche Perspektive über die menschliche, im Kollektivismus Chomjakovs oder Sergej Bulgakovs war die Gemeinschaft Gott näher. Michail Bachtin und Vladimir Vernadskij konzipierten Sonderformen, indem sie singuläre Standpunkte (Bachtin) oder naturwissenschaftliches Denken (Vernadskij) mit transindividuellen oder ganzheitlichen Positionen zu verbinden suchten. Zeitgenössische Denker (Uffelmann bespricht namentlich Ideen von Lotman, Pjatigorskij, Groys, Smirnov, Ryklin, Podoroga, Jampol'skij) hingegen rücken *grosso modo* von transzendenten Konzeptionen ab, ähnlich wie die Begründer der russischen (Raum-)Philosophie betonten sie wieder lokale oder soziologische Relationen, wobei aber Subjektivität als philosophischer Bezugspunkt höher gewertet wird.

Angesichts der ungewöhnlich zahlreichen Druckfehler eher schwerwiegenden Charakters (*epochū, L rarchéologie du savoir*, illusion, tšične, Пар ехеленце, HaBermas J. NachHMeTapHysisches Denken ...) wird der irritierte Leser allerdings vermeinen, dass der inhaltlich überaus ansprechende Sammelband offensichtlich das letzte – und schon ungeliebte – Produkt der langen und fruchtbaren Zusammenarbeit von Michail Ryklin mit dem Verlag Ad Marginem ist, die nach der Herausgabe von Aleksandr Prochanovs *Gospodin Geksogen* im offenen Bruch Michail Ryklins (vgl. etwa den „Brief aus Moskau“, *Lettre International* 58/2002) enden sollte. Oder wollten die Verantwortlichen mit *Uskol' zajuščij kontekst. Russkaja filozofija v XX veke* ein Dokument des Umstandes produzieren, dass der russischen Philosophie nun der editorische Kontext tatsächlich wegrutscht? Bei einer solchen *mise en abyme* wäre der Band Momentaufnahme eines Falls – von *Ad Marginem* als Verlagsinstitution für philosophische Literatur. Man darf also wenigstens hoffen, dass eine so dramatische Bewegung bald ihr Ende findet und neue Institutionen Kontextbedingungen für philosophische Texte schaffen, die deren Qualität besser entspricht.

Peter Deutschmann