

Holger Kuße (Hg.)

Handbuch Russische Philosophie

F Frank & Timme
Verlag für wissenschaftliche Literatur

Inhaltsverzeichnis

HOLGE KUßE

Vorwort 7

Technische Hinweise 15

EPOCHEN

ELISABETH VON ERDMANN

Philosophie im Russischen Reich im 18. Jahrhundert:

Beschleunigung, Gleichzeitigkeit und Widerspruch 19

JENS HERLTH

Russische Philosophie im 19. Jahrhundert:

›Westler‹ und ›Slavophile‹ 79

EVERT VAN DER ZWEERDE

Das ›lebende Denk-Werk‹ Vladimir Solov'ëv

und das ›Silberne Zeitalter‹ 121

HOLGER KUßE

›Wegzeichen‹ und ›Philosophendampfer‹: Die Jahre 1900–1922 ... 161

LEONID LUKS

Der ideengeschichtliche Diskurs russischer Exildenker:

Die *Vechi*-Autoren zwischen 1922 und 1950 193

WOLFGANG STEPHAN KISSEL

Russische Philosophie im Exil:

Von der ›Ersten Emigration‹ bis in die 1990er Jahre 235

NIKOLAJ PLOTNIKOV

Philosophie in der Sowjetunion als ›Legitimationswissenschaft‹	269
---	------------

MICHAIL MAIATSKY

Postsowjetische Philosophie (1991–2022)	329
--	------------

TEILGEBIETE UND RICHTUNGEN

OKSANA NAZAROVA, DENNIS STAMMER

Religionsphilosophie	405
-----------------------------------	------------

HOLGER KUßE

Sprachphilosophie	439
--------------------------------	------------

EVERT VAN DER ZWEERDE

Politische und Sozialphilosophie	487
---	------------

ULRICH SCHMID

Ethik und Moralphilosophie	519
---	------------

HOLGER KUßE

Rechtsphilosophie	551
--------------------------------	------------

MAJA SOBOLEVA

Kulturphilosophie und Interkulturalität	577
--	------------

JULIA MEHLICH, ALEXEI N. KROUGLOV

Kantrezeption und Kantianismus	605
---	------------

VALENTIN BAŽANOV

Philosophie der Wissenschaft	625
---	------------

JULIA MEHLICH	
Personalismus	657
ALEXEI MAKUSHINSKY	
Ästhetik	689
JELENA POGOSJAN	
Kultursemiotik (die Tartu-Moskauer Schule)	723
IRINA WUTSDORFF	
Philosophie und Literatur	
(in der russischen Prosa des 19. Jahrhunderts)	759
HENRIEKE STAHL	
Philosophische Lyrik	785
Ausführliches Inhaltsverzeichnis	827
Personenregister	843

Ethik und Moralphilosophie

1 Systematik

Die Ethik bezeichnet in der antiken griechischen Philosophie die Lehre von der richtigen Lebensführung in einem politischen Zusammenhang, dessen Verbindlichkeit allerdings nicht immer gegeben war. Für Plato konnten noch die Gesetze (*Nomoi*) eine ideale Staatsverfassung und die Tugend der Bürger garantieren. Aristoteles verschob den Akzent der Ethik auf eine gelingende Biographie, die sich nicht unbedingt in der Polis abspielen muss. Der Begriff ›Ethik‹ geht auf *Ethos* zurück, das den ›gewohnten Ort des Wohnens‹, ›Sitte‹ und ›Gebrauch‹ bedeutet. In der lateinischen Philosophie wurde ›Ethik‹ als *Philosophia moralis* wiedergegeben. Die lateinischen Autoren stützten sich dabei auf Ciceros Lehnübersetzung von *Ethos* als *Mos*, *Moris* mit dem dazugehörigen Adjektiv *moralis*. Im Russischen entspricht diesem Begriffsfeld die Neubildung *Nravstvennost'*, die als Lehnübersetzung des deutschen Worts *Sittlichkeit* entstanden ist. ›*Nravstvennost'*‹ erhielt im *Wörterbuch der Russischen Akademie* von 1793 ein eigenes Lemma und wurde dort als »Übereinstimmung des freien Handelns mit dem Gesetz« definiert (*Slovar'* 1793: 559). In der umfassenden *Brockhaus-Éfron Enzyklopädie* (82 Bde., 1890–1907) gibt es zwar einen Eintrag zu ›*Nravstvennost'*‹, der aber direkt auf den Eintrag ›Ethik‹ verweist.

In der abendländischen Ideengeschichte wurde die Ethik in verschiedenen Kontexten begründet: im Naturrecht, in der Liebe, in der praktischen Vernunft, in der Religion, in der Kultur (Ethik 1972: 759–810). Je nach Begründungszusammenhang treten unterschiedliche Kategorien für eine moralphilosophische Argumentation in den Vordergrund: Ein Individuum mit einem freien Willen braucht ein elaborierteres ethisches Steuersystem als eine

Gemeinschaft mit einer strengen Regelkultur. Letztlich geht aber jede Ethik auf eine normative Setzung zurück, die nicht weiter begründet werden kann.

2 Richtungen und Akteure

2.1 Ethik und Moralphilosophie in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts

In Russland entstanden die wichtigsten ethischen und moralphilosophischen Entwürfe nicht in der Form von philosophischen Traktaten, sondern im Medium der Literatur (→ Wutsdorff: *Philosophie und Literatur*). Die Zensur des zaristischen und später des sowjetischen Apparats führte dazu, dass die Literatur mit ihren komplexen Handlungs- und Figurenkonstellationen an philosophischer Relevanz gewann (Gutsche 1986: 6). Zahlreiche Romanautoren des 19. Jahrhunderts bauten ihre Werke auf ethischen Konflikten auf.

Nikolaj Černyševskij (1828–1889) konstruierte seinen Roman *Was tun?* (*Čto delat'?*, 1863) um die Doktrin des ›vernünftigen Egoismus‹. Die anthropologische Prämisse des Romans lautet, dass der Mensch seinen Vorteil verfolgt und damit nicht nur die eigene Befindlichkeit, sondern auch das Gemeinwohl befördert. Deutlich zeigt sich dies an der Berufswahl des Protagonisten: Er wird Arzt, weil er dadurch mehr verdient als ein Kanzleibeamter. Gleichzeitig hilft er als Arzt auch seinen Patienten. Letztlich sind aus dieser Perspektive Egoismus und Altruismus keine Gegensätze mehr.

Auf scharfen Widerspruch stieß Černyševskijs Konzeption bei Fëdor Dostoevskij (1821–1881). In seinen *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* (*Zapiski iz podpol'ja*, 1864) zeigte Dostoevskij, dass der Mensch überhaupt nicht aufgrund eines Nutzen-Kosten-Kalküls seinen eigenen Vorteil verfolgt, sondern oft sehenden Auges in sein eigenes Unglück stürzt. Černyševskij verfolgte eine utilitaristische Ethik, die aber auf einer sorgfältig verborgenen christlichen Grundlage steht (Paperno 1988). Dostoevskij versteckte umgekehrt seine Ethik in einer Theodizee. Für ihn stand die Frage nach der göttlichen Ordnung, der menschlichen Willensfreiheit und dem Ursprung des Verbrechens im Vordergrund. Während seiner Zeit in der Katorga hatte er seine Mitgefangenen

genau beobachtet und mit den *Aufzeichnungen aus dem Totenhaus* (*Zapiski iz mertvogo doma*, 1861–1862) eine ethnographische Studie über das kriminelle Milieu im Russland des 19. Jahrhunderts vorgelegt. Dostoevskij beantwortete seine Frage nach der Entstehung des Bösen mit dem Ausscheiden einzelner Individuen aus der orthodoxen Glaubensgemeinschaft. Im Roman *Idiot* (1868–1869) legte er eine hoch ideologisierte Gesellschaftsanalyse vor: Russland erkennt die Christusfigur Fürst Myškin nicht, weil es in den konkurrierenden Glaubenssystemen von Geld, Macht und erotischer Leidenschaft gefangen ist (Schmid 1999). Raskol'nikov und Dmitrij Karamazov in *Schuld und Sühne/Verbrechen und Strafe* (*Prestuplenie i nakazanie*) und *Die Brüder Karamazov* (*Brat'ja Karamazov*) lassen sich vom Bösen hinreißen, weil sie es wollen. Sie können dem Wunsch nach dem Verbrechen keine Glaubenswahrheit entgegenstellen und verlieren nicht nur die Verbindung zur religiösen Gemeinschaft, sondern letztlich auch sich selbst. In beiden Fällen ist der Abfall vom Guten aber nicht unumkehrbar. Beide nehmen ihre Strafe an und kehren über die sibirische Katorga wieder in die orthodoxe Glaubensgemeinschaft zurück.

Wie nachhaltig Dostoevskijs literarische Entwürfe auf die moralphilosophische Theoriebildung gewirkt haben, zeigt die Rezeption durch Max Weber (1864–1920). Die berühmte Unterscheidung zwischen Verantwortungsethik und Gesinnungsethik in Webers Vortrag *Politik als Beruf* (1919) geht explizit auf *Die Brüder Karamazov* zurück. Der Verantwortungsethiker richtet sein Handeln nach den zu erwartenden Folgen aus, der Gesinnungsethiker wählt das Gute in der Überzeugung, dass aus dem Guten nichts Böses und aus dem Bösen nichts Gutes entstehen kann. Max Weber spielt Verantwortungs- und Gesinnungsethik nicht gegeneinander aus, sondern fordert von der Politik eine Balance zwischen den beiden Prinzipien. Weber führt Dostoevskijs Großinquisitor als Beispiel eines Verantwortungsethikers an, der seinen Glauben an die Heiligung der Mittel durch den erreichten Zweck ins Extreme treibt. Der Großinquisitor gibt sogar seine eigene Seele der ewigen Verdammnis preis, um die Menschen glücklich zu machen. Weber hebt hervor, dass der Großinquisitor die »ethische Irrationalität der Welt« nicht ertrage und deshalb als »kosmisch-ethischer Rationalist« auftrete (Yamamuro 2014: 121).

Noch stärker als Dostoevskij hat Lev Tolstoj (1828–1910) das ethische Denken in Russland geprägt. Nach einer tiefen persönlichen Krise wollte sich

Tolstoj nach der Niederschrift von *Anna Karenina* (1877–1878) von der Literatur verabschieden und nur noch sein eigenes Heilsprogramm der Vereinigung aller Konfessionen und Religionen predigen. Zu diesem Programm gehörte ein radikaler Pazifismus. Tolstoj war fest davon überzeugt, dass auch das gewaltsame Bekämpfen des Bösen in eine Gewaltspirale führe. Sein Imperativ »Widerstehe dem Bösen nicht mit Gewalt« wurde in der späteren russischen Moralphilosophie eindringlich diskutiert – und mehrheitlich abgelehnt (Berlin 1981: 331).

Der wichtigste ausländische Rezipient von Tolstojs Ethik war Mahatma Gandhi (1869–1948). Tolstojs radikale Ablehnung jeglicher Gewalt war der entscheidende Anstoß für Gandhis eigenes Programm des friedfertigen zivilen Ungehorsams. Gandhi fasste Tolstojs Lehre in sechs Punkten zusammen: 1. der Mensch darf keinen Reichtum anhäufen; 2. Böses darf nur mit Gutem vergolten werden; 3. der Mensch darf keinerlei Gewalt anwenden; 4. er darf keine politische Gewalt ausüben; 5. er muss seine Pflichten gegenüber Gott, nicht gegenüber dem Staat erfüllen; 6. der Mensch muss die Erde bearbeiten; die Industrialisierung widerspricht dem göttlichen Gesetz. Gandhi verbreitete auch Tolstojs berühmten *Letter to a Hindoo* vom 14. Dezember 1909, in dem der westliche Rationalismus als Ursprung allen zivilisatorischen Übels identifiziert wird (Udolph 2014). Viel später zeigte sich allerdings auch Gandhis Naivität in dieser Frage. Am 23. Juli 1939 schrieb er einen Brief an die Adresse »Herr Hitler, Berlin, Germany«, in dem er den bereits zum Krieg entschlossenen Diktator »im Namen der Menschlichkeit« zum Frieden aufrief (Kapoor 2016: 226).

2.2 Vladimir Sergeevič Solov'ev (1853–1900)

Die ausführlichste und wirkmächtigste philosophische Ethik in Russland hat Vladimir Solov'ev vorgelegt (→ van der Zweerde: *Das ›lebende Denkwerk‹*; → Nazarova/Stammer: *Religionsphilosophie*). Solov'evs Ethik ist tief in seiner eigenen Metaphysik verankert. Er geht davon aus, dass die Welt im Argen liege. Auf der Grundlage dieser Diagnose entwirft er eine hegelianisch inspirierte Geschichtsvision: Am Anfang steht die ›All-Einheit‹ von Welt und Gott im göttlichen Prinzip des Absoluten. In einem zweiten Schritt fällt die Welt von

Gott ab, ohne jedoch ihres göttlichen Ursprungs ganz verlustig zu gehen. Die von Gott geschaffene Welt erhält eine ›göttliche Weltseele‹, die ›göttliche Weisheit‹, die sich als ›Sophia‹ inkarnieren kann. Der dritte Schritt steht erst bevor. Der Mensch, der als Gegenstück zum Gottmensch zum ›Gottmenschentum (*Bogočlovečstvo*)‹ berufen ist, muss sich mit der Weltseele vereinigen, um wieder in die All-Einheit zurückzukehren. Der Mensch vereinigt in sich sowohl das materielle (weltliche) als auch das geistige (göttliche) Prinzip. In dieser Doppelnatur liegt auch die metahistorische Rolle des Menschen begründet: Die gesamte Weltgeschichte strebt zum Gottmenschentum, zur Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Sphäre. Der Handlungsraum für den Menschen bewegt sich zwischen der individuellen Willensfreiheit und den Kräften der Heilsgeschichte. In seinem Lexikonartikel über ›Willensfreiheit‹ schreibt Solov'ev:

Ein neuer Boden für eine allgemeine Stellung und grundsätzliche Lösung der Frage eröffnet sich in der christlichen Idee des Gottmenschen, in der der Mensch seine vollständige und definitive Bestimmung in seiner persönlichen Einheit mit der Gottheit findet, ebenso, wie die Gottheit sich voll und endgültig nur in ihrer persönlichen Einheit mit dem Menschen manifestiert, wobei die Notwendigkeit aufhört Knechtschaft und die Freiheit Willkür zu sein. Hier tritt uns das Prinzip der Notwendigkeit in zwei neuen Begriffen entgegen: dem der göttlichen Vorherbestimmung und der göttlichen Gnade, und mit diesem neuen christlichen Determinismus stößt das frühere Prinzip der Willensfreiheit zusammen. (Solowjow 1966: 544)

In seiner Dissertation *Kritik der abstrakten Prinzipien* (*Kritika otvlečennych načal*, 1880) stellt Solov'ev seine Vision einer freien Theokratie in einem fast enzyklopädischen System dar. Er konzentriert sich dabei auf die Ethik, die Gesellschaft, das Recht, die Religion und die Wissenschaft. Solov'ev unterstreicht, dass seine eigene Ethik Kants kategorischem Imperativ »diametral entgegengesetzt« sei, weil Kant die »unbedingte Geltung der Moral« absolut gesetzt habe und daraus die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Menschen nur als »moralische Postulate« ableite (Solov'ev 1990, II: 595).

Für Solov'ëv steht aber die Realisierung des Gottmenschentums im Vordergrund. Die menschliche Gemeinschaft befindet sich im angestrebten Gebäude der Theokratie auf einem ökonomischen Fundament, die Wände sind der Staat und die Gesellschaft, überwölbt wird diese Konstruktion von der Kuppel der Kirche (Močul'skij 1936: 116). Für Solov'ëv kann es keine Ethik geben, die von der religiösen Metaphysik losgelöst ist. Letztlich geht es für Solov'ëv darum, das menschliche Handeln nach der All-Einheit des Guten, Wahren und Schönen auszurichten. Die Autonomie des menschlichen Handelns kann deshalb nicht – wie bei Kant – nach formalen Grundsätzen bestimmt werden:

Wenn im moralischen Bereich (für den Willen) die All-Einheit das absolute Gute ist, wenn im gnoseologischen Bereich (für den Verstand) die All-Einheit die absolute Wahrheit ist, dann ist die Verwirklichung der All-Einheit im Bereich des materiellen Seins die absolute Schönheit. Weil diese Realisierung der All-Einheit in unserer Wirklichkeit noch nicht gegeben ist, sondern sich erst durch uns selbst vollzieht, ist sie eine Aufgabe für die ganze Menschheit, und ihre Ausführung ist eine Kunst. (Solov'ëv 1990, II: 745)

Es ist allerdings bezeichnend, dass Solov'ëv sein utopisches Projekt einer ästhetisierten Ethik nicht vollendet hat.

Die Ablehnung der kantischen Ethik zieht sich durch Solov'ëvs weiteres Schaffen. In seinem berühmten Artikel über den Königsberger Philosophen für die *Brockhaus-Ëfron Enzyklopädie* merkt Solov'ëv an, dass es für Kant nur eine ›moralische Theologie‹ geben könne, aber keine ›theologische Morak‹. In der späten *Rechtfertigung des Guten* (*Opravdanie dobra*, 1897) rügt Solov'ëv Kant für die »abstrakte, in der Luft hängende Formel« des kategorischen Imperativs. Kant spreche zwar ehrfurchtsvoll vom »bestirnten Himmel über mir und [dem] moralische[n] Gesetz in mir«. Er sehe aber nicht, dass sowohl die Sterne als auch die Moral einen Ursprung außerhalb des menschlichen Bewusstseins haben müssen. Deshalb könne es auch keine Ethik geben, die sich nicht auf die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele stützt (Solov'ëv 1990, I: 467, II: 244). Solov'ëv entwirft eine Stufentheorie der Sittlichkeit. Angeboren sei dem Menschen ein Schamgefühl, das sich bald mit Mitleid paare. Schließlich

trete die Erfahrung einer höheren Gewalt hinzu, die nicht nach Scham oder Mitleid, sondern nach Demut rufe. Scham, Mitleid und Demut sind in diesem System angemessene Reaktionen darauf, was in Bezug auf den Menschen tiefer, gleich oder höher steht. Alle weiteren menschlichen Verhaltensweisen können aus diesen drei Grundhaltungen abgeleitet werden. Solov'ëv weist darauf hin, dass der Mensch sein Verhalten analysieren könne und so ein Gewissen ausbilde (ebd., II: 130, 133).

Am Ende seines Lebens dominierte die Eschatologie in Solov'ëvs Denken. Solov'ëv war fest überzeugt, dass ein Angriff des Antichrists unmittelbar bevorstehe und die Welt nur durch eine Vereinigung der christlichen Kirchen zu retten sei. Er ging mit gutem Beispiel voran und nahm als Orthodoxer an einer römisch-katholischen Eucharistie teil. In einem Brief aus dem Jahr 1888 hielt er fest: »Ich betrachte jetzt mehr oder weniger alle Dinge *sub specie aeternitatis* oder mindestens *sub specie antichristi venturi*« (Müller 1991: 24). Auf seiner Reise nach Ägypten im Jahr 1898 war Solov'ëv überzeugt, dass ihn der Leibhaftige verfolge (Močul'skij 1936: 251). Solov'ëv begann sogar, seine Räume und seine Kleider mit Terpentin zu besprengen, weil er überzeugt war, dass ihn die Dämpfe vor Dämonen bewahren. Allerdings war die Vergiftung durch das schädliche Lösungsmittel die wichtigste Ursache seines frühen Todes im Alter von 47 Jahren.

2.3 Nikolaj Fëdorovič Fëdorov (1829–1903)

Nikolaj Fëdorov trieb die Ablehnung Kants auf die Spitze. In seinem Hauptwerk *Die gemeinsame Sache* (*Obščee delo*, 1906–1913) warf Fëdorov Kant vor, er sperre die Menschen im Gefängnis von Raum und Zeit ein:

Zwar bewundert er den bestirnten Himmel, aber er verschließt dem Menschengeschlecht den Zugang dorthin. Er bewundert die inhaltsleere Pflicht, aber er ist der wahre Feind des Raums und der Weite. Er, der Philosoph der Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, sieht überall Grenzen und Hindernisse, die er auf alle Lebensbereiche überträgt, auf die Gedanken und auf die Handlungen. Wird sich der Westen vom Joch der kantischen Kritik befreien? (Fëdorov 1982: 535)

Kant habe nicht die Sterblichkeit als letzte Ursache der menschlichen Unfreiheit erkannt (Hagemeister 1989: 89). Fëdorov bezeichnet sein eigenes Gegenprogramm bezeichnenderweise als ›Supermoralismus‹. Er ruft seine Mitmenschen auf, sich im Projekt der ›gemeinsamen Sache‹ zu verbrüdern und ihre ›supermoralische Pflicht‹ zu erfüllen, nämlich die toten Vorfahren mit moderner Biotechnologie wieder zum Leben zu erwecken (Fëdorov 1982: 473). Fëdorov gelangt zu einer einfachen Definition des Guten: »Das Gute ist die Bewahrung des Lebens der Lebenden und die Rückgabe des Lebens an diejenigen, die es gerade verlieren oder schon verloren haben« (ebd.: 608).

2.4 Pëtr Alekseevič Kropotkin (1842–1921)

Der Anarchist Pëtr Kropotkin wandte sich erst spät in seinem Leben, im Jahr 1889, der Ethik zu (→ van der Zweerde: *Politische und Sozialphilosophie*). In einem Vortrag in Manchester, den er später in London wiederholte, sprach er über das Thema ›Justice and Morality‹. Im selben Jahr erschien in Paris die Broschüre *Die anarchistische Moral (La morale anarchiste)*. Seine ethischen Überlegungen arbeitete Kropotkin in den 1890er Jahren in einer Reihe von Einzelbeiträgen aus, die er später in seinem Buch *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (1902) zusammenfasste. Auch sein postum erschienenenes Werk *Ethik* (1922) ist eine Kompilation früherer Arbeiten, die bis auf das Jahr 1904 zurückgehen (Slatter 1996: 270). Kropotkin ging von der positivistischen Ansicht aus, dass die Natur selbst die Moral hervorbringe: »Der gesellschaftliche Instinkt, der dem Menschen angeboren ist, ist gleichzeitig der Ursprung aller ethischen Begriffe und der darauf folgenden moralischen Entwicklung.« Daraus zog er den konsequenten Schluss: »Tugend und Laster sind zoologische Begriffe« (Kropotkin 1922: 38, 19). Kropotkin war überzeugt, dass der Mensch von Natur aus nicht anders als moralisch handeln könne. Er folgte dabei dem Freigeist Jean Marie Guyau (1854–1888), der in seiner *Skizze einer Moral ohne Verpflichtung und Sanktion (Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, 1884)* behauptet hatte, dass die Sittlichkeit und Uneigennützigkeit das menschliche Leben durchdringen und durch Reflexion zerstört würden. Kropotkin war überzeugt, dass in einer Gemeinschaft ohne »Kapitalismus, Religion, Justiz

und Regierung« die meisten Menschen sich gut verhalten und der Maxime folgen: »Mach, was du willst, mach es, wie du willst« (Kropotkin 1907: 45, 51).

In seiner späten *Ethik* gibt Kropotkin einen breit angelegten Überblick über die Geschichte der Moralphilosophie von der Antike bis in seine Gegenwart. Einen prominenten Platz nimmt dabei die kantische Ethik ein, die auf Kropotkins eingeschränkte Zustimmung stößt. Er zweifelt den Neuigkeitswert des kategorischen Imperativs an und formuliert ihn so um: »Behalte in Gesellschaftsfragen nicht dein eigenes, sondern das öffentliche Interesse im Auge.« In Kropotkins *Ethik* finden sich zwar Einschränkungen dieses naturgegebenen, instinktiven Altruismus, der bei Kropotkin in einem anthropologischen Zirkelschluss sowohl Voraussetzung als auch Ergebnis der anarchistischen Gesellschaft ist. Allerdings bleiben die Erwähnungen von »Raubtierinstinkten« und einer »Ethik des Raubs, der Gewalt und Versklavung« nur eine Anmerkung in Kropotkins ethischem Optimismus (Petropavlovskij 1985: 237). Immerhin äußerte sich Kropotkin auch über das dringendste Problem der späten Zarenzeit, den Terrorismus. Er rechtfertigte den Mord an Aleksandr II. (Alexanders II., 1855–1881, *1818) im Jahr 1881. Er brachte dabei zwei Gründe vor: Erstens sei die »Menschheit« zum »allgemeinen Urteil« gekommen, dass der Tyrann das Recht auf sein Leben verwirkt habe. Zweitens hätten die Terroristen selbstlos gehandelt, weil sie nie auf den Gedanken gekommen wären, selbst die Macht zu ergreifen (Kropotkin 1907: 13–14, 41).

Der erste Band von Kropotkins *Ethik* wurde von seiner Anhängerin Marie Goldsmith (1863–1933) ins Französische übersetzt. Sie war auch im Besitz von Kropotkins Notizen für einen zweiten Band. In ihrem Vorwort zur französischen Ausgabe des ersten Bandes der *Ethik* beschreibt sie den systematischen Inhalt des geplanten zweiten Bandes:

Die Entwicklung der Moral umfasst drei aufeinander folgende Stadien. Das erste Stadium ist den Menschen und den höher entwickelten Tieren gemeinsam. Es ist der gesellschaftsbildende Instinkt [*instinct de sociabilité*], der sich in gegenseitigen Hilfestellungen manifestiert. Das zweite Stadium baut auf dieser Grundlage auf. Gefühle der Sympathie und des Wohlwollens entwickeln sich und führen zu einer Reihe von moralischen Regeln, denen die Begriffe von Gerechtigkeit und Gleich-

heit zwischen den Menschen zugrunde liegen. Das ist die grundlegende alltägliche Moral, die jegliche Gesellschaft überhaupt erst ermöglicht. Aber es gibt darüber noch etwas, das vielleicht allein den Namen einer Moral verdient: Man könnte es, weil es kein passenderes Wort gibt, die Großzügigkeit [*générosité*] nennen. Man versteht darunter alle Handlungen, bei denen der Mensch gibt ohne zu rechnen, ohne zu beachten, was er im Gegenzug bekommen könnte, so wie es die strenge Gerechtigkeit fordern würde. Das ist das dritte und letzte, das höchste Stadium der moralischen Entwicklung. (Goldsmith 1927: VIII)

2.5 ›Ethischer Sozialismus‹ und ›Bolschewismus‹ (1890–1922)

Am Ende des 19. Jahrhunderts wurde die Moralphilosophie in Russland von der deutschen Diskussion über den ›ethischen Sozialismus‹ stark beeinflusst. Es ging den Neukantianern dabei um eine ethische Begründung des Sozialismus, der auf moralischer Selbstperfektionierung der Menschen und nicht auf revolutionären Zwangsmaßnahmen beruhen sollte. Solche Debatten hatten direkte politische Konsequenzen. In Russland waren ethische Auseinandersetzungen verantwortlich für den Bruch zwischen dem radikalen Führer der sozialdemokratischen Arbeiterpartei Vladimir Il'ič Lenin (1870–1924) und dem liberalen Denker Pëtr Struve (1870–1944), der in den Jahren 1895 bis 1899 eng mit Lenin zusammenarbeitete und sogar das Programm für den ersten Parteikongress der sozialdemokratischen Arbeiterpartei 1898 verfasste. Lenin und seine Anhänger waren davon überzeugt, dass der Sozialismus per se ethisch sei und dass deshalb eine ›kommunistische Ethik‹ als eigene Disziplin entfallen musste. Nikolaj Bucharin (1888–1938) schrieb im Jahr 1922: »Die Verhaltensnormen des Proletariats sind ebenso technische Regeln wie die des Tischlers, der einen Schrank herstellt. Die ›Ethik‹ des Proletariats wird allmählich zu einfachen und verständlichen Verhaltensregeln, wie sie für den Kommunismus erforderlich sind. Deshalb wird sie im Wesen aufhören, eine Ethik zu sein« (Bucharin 1922: 269).¹ Umgekehrt vertraten die sogenannten ›legalen Marxisten‹ wie Pëtr Struve, Semën Frank (1877–1950), Nikolaj

.....

1 Übersetzungen hier und im Folgenden, soweit nicht anders angegeben: Ulrich Schmid.

Berdjaev (1874–1948) und Sergej Bulgakov (1871–1944) die Ansicht, dass die Ethik nicht einfach in und von der kommunistischen Gesellschaftsordnung aufgehoben würde, sondern selbst anthropologisch, religiös oder kulturell begründet werden müsse (Ehlen 1972: 17–20). Am deutlichsten formulierte Pëtr Struve diese Ansicht in seinem Zeitungsartikel *Über unsere Zeit (O našem vremeni)* aus dem Jahr 1900:

Die Selbstbestimmung oder Autonomie ist die Seele der Sittlichkeit, die unfreie Unterordnung unter einen fremden Willen, die Heteronomie, zerstört die Sittlichkeit als solche, d. h. als bewusste oder genauer als reflektierte Funktion des geistigen Lebens. Wenn ich unter Zwang gegen meine eigene moralische Überzeugung etwas tue oder unterlasse, wenn ich in meinen Handlungen nicht autonom bin, – dann stehe ich nicht nur unter Zwang, sondern ich stelle mich selbst unter Zwang, d. h. ich lege selbst Hand an meine moralische Persönlichkeit, ich begehe moralischen Selbstmord, und die, die mich dazu zwingen, begehen moralischen Mord. (Struve 2000: 43)

Vor dem Hintergrund dieses Plädoyers für eine individuell verfasste Moral ist es nicht erstaunlich, dass es 1900 zum Bruch zwischen Lenin und Struve kam. In den dreißiger Jahren verfasste Pëtr Struve Memoiren über Lenin, in denen er ein sehr abstoßendes Porträt des späteren Revolutionsführers zeichnete. Natürlich verzerrt hier die negative Erfahrung der Oktoberrevolution das ursprüngliche Bild, gleichwohl scheinen Lenins »abstrakter gesellschaftlicher Hass und kalte politische Grausamkeit« für Struve bereits in jungen Jahren ein Problem gewesen zu sein. Lenin sei von asketischem Machthunger besessen gewesen und habe überhaupt keinen Sinn für Kompromisse gehabt (Struve 1934: 592–593). In einem Buchbeitrag aus dem Jahr 1920 bezeichnete Struve Lenin als »Henker« und attestierte ihm »persönliche Boshaftigkeit« und »moralische Perversion« (Struve 1920: 125). Ende der 1920er Jahre wandte sich Struve entschieden gegen die naive Einschätzung westlicher Kommentatoren, die dem »guten Lenin« den »bösen Stalin« gegenüberstellten. Für Struve blieb Lenin eine »denkende Guillotine« (Pipes 1980: 403). Umgekehrt schenkte auch Lenin Struve nichts. Nach dem endgültigen Bruch im Jahr 1900 mochte Lenin

nicht einmal mehr ausschließen, dass Struve umgebracht werden sollte (Pipes 1970: 279).

Für Lenin war klar, dass die Moral nur ein Machtinstrument in den Händen der Bolschewiki sein konnte. Nach dem Fanny Kaplan-Attentat entschied sich Lenin im September 1918 für die Entfesselung des ›Roten Terrors‹, der in der Folge Zehntausende von Opfern forderte. Dem Sieg der Revolution hatte sich alles andere unterzuordnen. Das Schicksal von Menschen und sogar von ganzen Städten wurde zur Manövriermasse des Revolutionsführers. Lenin war bereit, die Ölstadt Baku »bis auf den Grund niederbrennen« zu lassen. Gleichzeitig ordnete er die »erbarmungslose« Unterdrückung der Großbauern zu einem makabren Propagandazweck an: »Nicht weniger als hundert bekannte Kulaken, Reiche und Blutsauger« sollen gehängt werden, »unbedingt gehängt werden, damit das Volk es sieht.« Zusätzlich seien Geiseln zu nehmen, damit die Bauern kein Getreide zurückhielten. Wie rücksichtslos Lenin, der noch im Jahr 1905 gefordert hatte, den Kampf gegen die Geistlichkeit nur mit geistigen Waffen zu führen, die Hungersnot der Jahre 1921 und 1922 der Unterdrückung der Kirche dienstbar machte, zeigt ein streng geheimer Brief an Molotov: »Es ist jetzt und nur jetzt, da in den Hungergebieten das Volk Menschenfleisch isst und Hunderte, wenn nicht Tausende von Leichen die Straßen verdrecken, der Zeitpunkt gekommen, dass wir die Konfiszierung von kirchlichen Wertgegenständen brutal und erbarmungslos durchführen können (und deshalb auch müssen)« (Lenin 1999: 516f.). Am Ausmaß der anzuwendenden Brutalität mochte Lenin keinen Zweifel aufkommen lassen: »Je mehr Vertreter der reaktionären Geistlichkeit und Bourgeoisie wir dabei hinrichten können, desto besser« (Lenin 1999: 518). In einer Rede zur Erziehung der kommunistischen Jugend verkündete Lenin am 2. Oktober 1920: »Der kommunistischen Ethik liegt der Kampf zur Stärkung und Vollendung des Kommunismus zugrunde« (Lenin 1981: 313).

Nach der Oktoberrevolution gab es noch zaghaften Widerspruch gegen diese machiavellistische Position. 1922 wies Lenin höchstpersönlich die wichtigsten Denker auf den sogenannten ›Philosophendampfern‹ aus Sowjetrußland aus (Chamberlain 2007; → Kuße: ›Wegzeichen‹ und ›Philosophendampfer‹). Die letzte sowjetische Publikation im Bereich der religiös-philosophischen Ethik stammt aus der Feder von Lev Karsavin (1882–1952) und beschäftigt

sich mit der Frage von ›Gut und Böse‹ (Karsavin 1922, vgl. 2.7; → Nazarova/Stammer: *Religionsphilosophie*; → Mehlich: *Personalismus*).

Erstaunlicherweise haben die großen historischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts kaum einen Widerhall in der russischen Moralphilosophie gefunden. Die Hungersnöte, der Stalinterror, die Shoah, der Zweite Weltkrieg – alle diese Schrecknisse wurden zwar literarisch, aber kaum philosophisch verarbeitet.

2.6 Lev Isaakovič Šestov (1866–1938)

Auf einen tragischen Grundton gestimmt ist das Denken von Lev Šestov. Der Literaturkritiker und Philosoph wurde als Sohn eines jüdischen Kaufmanns in Kyjiw geboren und sollte das väterliche Geschäft übernehmen. Allerdings wurde Šestovs Leben im Jahr 1895 von einem traumatischen Ereignis erschüttert, das eine ernsthafte Nervenkrankheit nach sich zog. Über die Gründe dieser Krise hat sich Šestov nie geäußert – weder gegenüber seiner Familie noch auf Papier. Möglicherweise klagte sich Šestov selbst an, weil er ein uneheliches Kind mit einem Zimmermädchen gezeugt und sich wenig heldenhaft aus der Verantwortung gestohlen hatte. Überhaupt war Šestov ein Meister des Verschweigens. 1896 hatte er in Rom eine orthodoxe Christin geheiratet – diese Ehe und die daraus hervorgegangenen beiden Töchter hielt er vor seinen Eltern geheim, die niemals eine nichtjüdische Schwiegertochter akzeptiert hätten. Šestov verbrachte die meiste Zeit seines Lebens im Ausland, zunächst in Italien und in der Schweiz, später in Frankreich. 1905 veröffentlichte Šestov sein Hauptwerk *Apotheose der Grundlosigkeit* (*Apofeoz bespočvennosti*). Šestov erblickte seine Lebensaufgabe darin, den Geltungsanspruch der wissenschaftlich begründeten Rationalität radikal infrage zu stellen. Gegen dieses arrogante Denken, das die Wirklichkeit kurzerhand mit dem identifiziert, was der Fall ist, brachte er eine mystische Weltanschauung in Anschlag, der er höhere Wahrheitschancen zutraute. Die Gegenüberstellung von Logik und Intuition fasste er in die Metapher ›Athen‹ vs. ›Jerusalem‹ (Šestov 1993; Schestow 1994). Dem Irrweg des abendländischen logischen Argumentierens stellte er die jüdische Tradition der Kabbala und des Alten Testaments gegenüber. Exemplarisch zeigt sich dieser Gegensatz im Verhältnis von Sokrates und Hiob zum Tod: Während

Sokrates in der *Apologie* ein ganzes metaphysisches Sinnsystem entwirft und schließlich seinen Selbstmord mit einem philosophischen Kalkül rechtfertigt, steht Hiob fassungslos vor der existenziellen Erfahrung des Todes und kann nur die absolute Inadäquatheit menschlicher sprachlicher Kategorien angesichts seines Leids feststellen. Šestov weigert sich in seiner philosophischen Publizistik, das akademische Genre des logischen Traktats zu bedienen. Seine Überlegungen notiert er in Fragmenten, die er zu einem großen Essay über die prinzipielle Unendlichkeit und Verlorenheit des menschlichen Denkens arrangiert. Es ist klar, dass Šestov vor einem solchen Hintergrund auch keine Moralphilosophie im strengen Sinn entwerfen konnte. Ethisches Verhalten beschränkte sich in seiner Sicht auf die Anerkennung der existenziellen Geworfenheit des Menschen. Während Šestov in Deutschland kaum rezipiert wurde, hat er deutliche Spuren in der intellektuellen Kultur Frankreichs hinterlassen: Georges Bataille (1897–1962) war von Šestovs kreativem Zerstörungswillen so beeindruckt, dass er bei der Übersetzung seines Buches über *Tolstoi und Nietzsche* ins Französische mithalf. Albert Camus (1913–1960) widmete Šestov einen Abschnitt in seinem *Mythos von Sisyphos* (Schmid 2010).

2.7 Lev Platonovič Karsavin (1882–1952)

Lev Karsavin beschäftigte sich vor der Revolution wissenschaftlich mit dem religiösen Leben im mittelalterlichen Italien. Sein ethisches Denken ist stark von Vladimir Solov'ëv und seiner Idee der göttlichen All-Einheit geprägt (→ Nazarova/Stammer: *Religionsphilosophie*; → Mehlich: *Personalismus*). Im Jahr 1919 erschien Karsavins Broschüre *Saligia*. Der Titel ist ein Akronym aus den lateinischen Bezeichnungen der sieben Todsünden. Aus Karsavins Sicht entsteht die menschliche Persönlichkeit erst in der ›Theophanie‹:

Die Erscheinung des Göttlichen für denjenigen, der Gott erkennt, bedeutet gleichzeitig, dass der Erkennende Gott in sich erkennt, dass er sein eigenes Sein erschafft und bildet. In einem bestimmten Sinn ist die Theophanie notwendig etwas Erschaffenes und steht Gott gegenüber, denn wenn die Theophanie ganz göttlich wäre, dann wäre sie keine

Theophanie, sondern Gott selbst, d.h. es gäbe überhaupt keine Theophanie. (Karsavin 1919: 16)

Auf der Grundlage dieser göttlichen Anthropologie gelangt Karsavin zum Schluss, dass alle individuellen Gedanken, Gefühle, Wünsche oder Handlungen »Gott selbst sind«. Das heißt für Karsavin nicht, dass keine schlechten menschlichen Taten denkbar sind. Sie entstehen auf der weltlichen Seite der Theophanie. Das Böse erscheint unter zweierlei Gestalt: als Schuld und als Leiden. Das Leiden ist die Folge der Schuld und hebt sie wieder auf. Letztlich offenbart sich in der moralischen Selbstkontrolle des Einzelnen durch das Gewissen ein weiteres Mal Gott (ebd.: 20, 30). Konsequenterweise vertritt Karsavin eine höchst beschränkte Konzeption der menschlichen Willensfreiheit: Alles, was der Einzelne will oder entscheidet, spielt sich innerhalb des Göttlichen ab (ebd.: 40). Schlechte Entscheidungen des Menschen entstehen aus der »schwachen oder verlangsamten Bewegung hin zu Gott, mit Gott und in Gott« (ebd.: 47). Damit gehören auch die Todsünden zu Gott:

Sogar in der Absonderung von Gott verliert der Mensch nicht das göttliche Bild, auch wenn dieses Bild sich verdüstert und die Theophanie sich aus menschlicher Schuld nicht gehörig verwirklicht. Aber merke, dass Hochmut, Habgier, Wollust, Zorn, Völlerei, Neid und Trägheit nicht voneinander unterschieden sind, sondern ein und dasselbe sind, ein einheitlicher Zustand eines vielfältig erscheinenden Geistes und eine relative Einheit in der Absonderung von der All-Einheit. Deshalb vereint auch der sündige Zustand des Geistes, und wenn er nicht vereinen würde, dann gäbe es ihn überhaupt nicht, denn dann gäbe es kein Sein, welches die Einheit und Vereinigung ist. (ebd.: 55)

Karsavin gelangt zum optimistischen Schluss, dass das Böse eigentlich nicht existiert und dass seine »Sichtbarkeit« verschwindet, wenn man sich bemüht, seine Schuld zu bezahlen, und sich zu Gott hin bewegt (ebd.: 75).

2.8 Ernest Leopol'dovič Radlov (1854–1928)

Ernest Radlov gehört zu den wenigen Moralphilosophen in Russland, die selbst nicht der russisch-orthodoxen Kirche angehören. Er stammt aus einer russifizierten sächsischen Familie und war selbst Lutheraner. Nach einem Philosophiestudium in Petersburg, Berlin und Leipzig verfasste er ein Buch über die aristotelische Ethik und übersetzte sie auch ins Russische. Er stand in engem Kontakt zu Vladimir Solov'ëv und redigierte gemeinsam mit ihm die philosophischen Artikel für die *Brockhaus-Ėfron Enzyklopädie*. 1921 konnte er noch in Petersburg eine *Ethik* veröffentlichen, in der er sein eigenes System in geraffter Form darstellte (Radlov 1921). Radlov geht davon aus, dass das menschliche Moralempfinden einerseits angeboren sei, andererseits aber auch gesellschaftlich weiterentwickelt werden müsse. Radlov präsentiert seine eigene Ethik in drei Hauptkapiteln: ›Willensfreiheit‹, ›Tugend‹ und ›das höchste Gut‹. Ohne Willensfreiheit ist eine Ethik für Radlov undenkbar. Das menschliche Verhalten kann von der Vernunft und vom Wissen geleitet werden. Ethisches Verhalten bedeutet deshalb immer einen Sieg über Triebe und Instinkte. Gleichzeitig hebt Radlov hervor, dass die Moral nicht unbedingt in eine asketische Lebensführung münden müsse, wie das bei Sokrates der Fall gewesen sei. Die Tugend müsse sich auf den guten Willen des Einzelnen gründen und müsse klar vom einfach nur korrekten Verhalten abgegrenzt werden. Radlov stellt verschiedene Klassifikationen von Tugenden vor und definiert sie ex negativo in Abgrenzung von den sieben Todsünden. Das höchste Gut kann ebenfalls unterschiedlich aufgefasst werden: als persönliches Glück, als Stoizismus, als allgemeiner Nutzen, als moralisches Gesetz, als Dienst an der Gemeinschaft, als Nähe zu Gott. Radlov schließt sein Buch mit einer beißenden Kritik, die sich gegen den herrschenden Sozialismus richtet:

Rein ethische Fragen werden mit politischen, politisch-ökonomischen und soziologischen Fragen vermischt. Es ist eine undankbare und möglicherweise überflüssige Aufgabe, aus diesen Debatten die rein ethischen Elemente herauszufiltern. Dies wird möglicherweise mit der Zeit von selbst geschehen, denn der innere Widerspruch, in dem diese verschiedenen Elemente stehen, ist nur allzu offensichtlich. Die Verneinung der

Willensfreiheit widerspricht dem Streben nach der Verwirklichung der hohen Ideale des Christentums. Das Streben, das Paradies auf Erden einzurichten, in dem nicht nur die Armen im Geiste, sondern auch die Lasterhaften die Freuden des Lebens genießen können, ist vielleicht sympathisch und legitim, aber folgt daraus, dass man alle Wertunterschiede zerstören und Mandevilles *Bienenfabel* verwirklichen muss? (Radlov 1921: 66)

Allerdings goutierten die Bolschewiki solche freimütigen Äußerungen immer weniger. 1923 verlor Radlov die Lehrbefugnis an der Universität, 1924 wurde er als Direktor der Öffentlichen Bibliothek in Petersburg entlassen.

2.9 Sergej Nikolaevič Bulgakov (1871–1944)

Sergej Bulgakovs Lebenslauf ist typisch für die Generation der sogenannten ›legalen Marxisten‹. Er begann seine intellektuelle Laufbahn als überzeugter Marxist, zeigte sich dann aber um die Jahrhundertwende enttäuscht von der schwachen Ausprägung der Ethik in den sozialistischen Denksystemen. 1903 veröffentlichte er seine eigenen Aufsätze in einem Sammelband mit dem programmatischen Titel *Vom Marxismus zum Idealismus (Ot marksizma k idealizmu)*; → Kuße: ›Wegzeichen‹ und ›Philosophendampfer‹). Im Vorwort schrieb er:

Meine heutige idealistische Weltsicht entstand in der Atmosphäre sozialer Ideen und des Marxismus und ist allein schon deshalb nicht dessen totale Verneinung, sie kann und darf es nicht sein – im Gegenteil, sie strebt nach Vertiefung und Begründung eben dieses Gesellschaftsideals, das auf den Bannern des Marxismus geschrieben steht und das seine Seele ausmacht. (Bulgakov 1903: VI)

Bulgakov übernahm in seinem ›idealistischen‹ Denken sogar das marxistische Basis-Überbau-Modell, freilich mit der bezeichnenden Abänderung, dass nicht die Ökonomie, sondern die Religion die Basis bildet. Darüber hinaus modifiziert Bulgakov die aristotelische Definition des Menschen als eines ›po-

litischen Tiers« und nennt den Menschen ein »religiöses Wesen«. (Bulgakov 1997: 7–8; → Nazarova/Stammer: *Religionsphilosophie*)

Bulgakov hat keine eigene Ethik ausgearbeitet. Seine Moralphilosophie ist aber in seiner Literaturkritik enthalten. Am deutlichsten lässt sich dies in seinem Vortrag *Ivan Karamazov als philosophischer Typ* (*Ivan Karamazov kak filosofskij tip*, 1901) erkennen. Bulgakov führt die Tragödie von Dostoevskijs Romanfigur auf einen »atheistischen Amoralismus« zurück. Bulgakov geht so weit, in dieser Hinsicht Ivan Karamazov mit Friedrich Nietzsche zu identifizieren: Beide seien an der Unvereinbarkeit der absoluten Moral mit dem Positivismus zerbrochen (Bulgakov 1903: 92).

1912 erschien Bulgakovs *Philosophie der Ökonomie* (*Filosofija chozjajstva*), in der er im Anschluss an Vladimir Solov'ev eine sophiologische Theorie menschlicher Wirtschaftsbeziehungen entwarf. Dabei galt ihm gerade nicht der kapitalistische Markt als Grundmodell, sondern der kosmogonische Weltprozess. Bulgakov hob hervor, dass der Mensch seine schöpferischen Fähigkeiten von Gott erhalte. Nur weil der Mensch selbst Teil der Schöpfung sei, könne er auch selbst schaffen. Im Handeln des Menschen spiegle sich das göttliche Schaffen, das ebenfalls ökonomischen Grundsätzen unterliege. Der Mensch handle ökonomisch, um den Tod abzuwenden – damit aber setze er sich gleichzeitig in Beziehung zur göttlichen Welt, zur »Sophia«. In seinem Spätwerk verschwand die Ethik aus Bulgakovs Gesichtskreis. Er wandte sich komplizierten theologischen Spekulationen zu, die sich vor allem mit den göttlichen Hypostasen befassen. Aufgrund seiner abenteuerlichen Versuche, die russische Sophiologie in die orthodoxe Christologie zu integrieren, geriet er Ende der 1930er Jahre sogar mit der Kirchenhierarchie in Konflikt.

2.10 Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874–1948)

Im Zentrum von Nikolaj Berdjaevs Philosophie steht der frei schaffende Mensch, der sich durch seine Schöpfungen dem Gottmenschentum annähert. Das Christentum ist ein wichtiger Bezugspunkt für Berdjaevs Ethik. Dabei lehnt er aber die traditionelle »christliche Moral« ab, weil sie die Welt in ihrem schlechten Zustand rechtfertigt und annimmt, und fordert stattdessen eine revolutionäre Moral, die über die defizitäre Wirklichkeit hinausgeht. Berdjaev

stützt sich in diesem Punkt stark auf Friedrich Nietzsches (1844–1900) Kritik der christlichen ›Sklavemoral‹, gibt aber seiner eigenen Ethik des Schaffens eine positive christliche Wendung (Zwahlen 2010: 255): »Die wahre christliche Moral überträgt dem Menschen als Sohn Gottes die freie Verantwortung für sein Schicksal und das Schicksal der Welt« (Berdjaev 2004: 228). Die schöpferische Freiheit des Menschen ist bei Berdjaev ein absoluter Wert. Er lehnt deshalb auch Kants kategorischen Imperativ ab und behauptet, dass man die menschliche Individualität nicht im Namen einer möglicherweise freiwillig akzeptierten ›Pflicht‹ einschränken könne.

Am deutlichsten hat Berdjaev sein ethisches System im Buch *Über die Bestimmung des Menschen* (*O naznačenii človeka*, 1931) ausgearbeitet. Er beginnt mit einer Definition der Ethik, die nicht einfach nur die Lehre der Unterscheidung von Gut und Böse sein könne. Berdjaev will im Gefolge Nietzsches eine Ethik ›jenseits von Gut und Böse‹ entwerfen: »Woher kommt die Unterscheidung zwischen Gut und Böse und kann das Gute als Unterscheidungskriterium dienen, wenn es selbst erst nach der Unterscheidung entstanden ist? Der höchste Wert liegt jenseits von Gut und Böse.« Berdjaev nennt seine Untersuchung deshalb im Untertitel »Versuch einer paradoxen Ethik (*Opyt paradoksal'noj etiki*)«. Das Paradox liegt darin, dass das Gute selbst schlecht sein kann. Berdjaev kritisiert die traditionelle Ethik, die sich ›diesseits‹ von Gut und Böse befinde und das Gute als unproblematisch auffasse. Die Aufgabe einer philosophischen Ethik bestehe jedoch darin, den Unterschied zwischen dem ›Diesseits‹ und dem ›Jenseits‹ des Gegensatzes von Gut und Böse zu untersuchen:

Wir erhalten ein wesentliches und tieferes Resultat, wenn wir verstehen, dass unsere Wertungen nach den Kriterien von Gut und Böse einen symbolischen und nicht ontologischen Charakter tragen. ›Gut‹ und ›Böse‹, ›Moralisch‹ und ›Unmoralisch‹, ›Hoch‹ und ›Tief‹, ›Tauglich‹ und ›Schlecht‹ drücken nicht die Wirklichkeit des Seins aus, sondern sind nur Symbole, aber nicht willkürliche und bedingte Symbole, sondern gesetzmäßige und notwendige. Die Tiefe des Seins an sich, die Tiefe des Lebens ist überhaupt nicht ›gut‹ oder ›schlecht‹, ›moralisch‹

oder ›unmoralisch‹, sie wird nur so symbolisiert und mit den Kategorien dieser Welt bezeichnet. (Berdjaev 1993: 33)

Der Mensch ist in Berdjaevs Anthropologie dazu aufgerufen, die traditionelle Moral in seinem Schaffen zu transzendieren. Dabei geht es gerade nicht darum, sich gegen das Böse und für das Gute zu entscheiden. Das menschliche Schaffen nimmt unweigerlich tragische Züge an, weil der Schaffende zwischen verschiedenen konkurrierenden Werten vermitteln muss. Das Hauptproblem von Berdjaevs ›Ethik des Schaffens‹ liegt natürlich darin, dass Werte immer nur vom schöpferischen Menschen hervorgebracht werden und keine überindividuelle Geltung haben. Deshalb verspürte Berdjaev auch eine fatale Faszination für Benito Mussolini, den er kurz nach der faschistischen Machtergreifung als »den wohl einzigen schöpferischen Staatsmann Europas« bezeichnete (Berdjajew 1927: 78).

2.11 Ivan Aleksandrovič Il'in (1883–1954)

Ivan Il'in hatte nach seiner Moskauer Habilitation in Rechtsphilosophie Kontakt mit den führenden europäischen Wissenschaftlern seiner Zeit. Dazu gehörten Georg Jellinek (1851–1911) in Heidelberg, Heinrich Rickert (1863–1936) in Freiburg, Edmund Husserl (1859–1938) in Göttingen und Georg Simmel (1858–1919) in Berlin (→ Nazarova/Stammer: *Religionsphilosophie*). In den Revolutionswirren verteidigte Il'in seine Dissertation über *Die Philosophie Hegels als Lehre von der Konkretheit Gottes und des Menschen*. Bereits der Titel signalisiert den Vektor von Il'ins philosophischem Schaffen: Er versuchte, die westliche Wissenschaftsphilosophie mit der spekulativen Theologie zu verbinden. Als eingeschworener Gegner der Bolschewiki engagierte sich Il'in im Bürgerkrieg auf der Seite der Weißen. Er wurde sechs Mal verhaftet und schließlich zum Tode verurteilt. Das Urteil wurde jedoch nicht vollstreckt. 1922 musste er Russland auf einem der berühmten Philosophenschiffe verlassen (→ Kuße: ›Wegzeichen‹ und ›Philosophendampfer‹; → Kissel: *Russische Philosophie im Exil*; → Nazarova/Stammer: *Religionsphilosophie*).

Mit seinem Buch *Über den gewaltsamen Widerstand gegen das Böse* (*O soprotivlenii zlu siloju*, 1925) löste Il'in eine intensive Debatte über das

Verhältnis von Politik und Gewalt aus. Er setzte sich in diesem umfangreichen philosophischen Werk polemisch mit Lev Tolstojs Grundsatz »Widerstehe dem Bösen nicht mit Gewalt« auseinander. Il'in verfasste sein Buch unter dem unmittelbaren Eindruck der bolschewistischen Machtergreifung und des russischen Bürgerkriegs. Er rief auf zum Mut »zu verhaften, zu verurteilen und zu erschießen.« In einer Reihe von Vorträgen in ganz Europa verwies Il'in auf das Vorbild des Erzengels Michael und des Drachentöters Georg und hielt fest: »Wir werden dann siegen, wenn unser Schwert wie Liebe und Gebet sein wird, unser Gebet und unsere Liebe aber das Schwert!« (Poltorazkij 2018: 324) Die gewaltsame Bekämpfung des Bösen stellt aus Il'ins Sicht ein notwendiges Übel dar, durch das der Verteidiger des Guten Schuld auf sich lade. Nur eine anschließende religiöse Askese könne den Gotteskämpfer wieder sittlich läutern. Diese prononcierte Position spaltete die Intellektuellen in der Emigration. In Sorrento ärgerte sich Maksim Gor'kij (1868–1936) über Il'ins »Evangelium der Rache«, das die Tötung von Kommunisten erlaube. In Paris kritisierte Nikolaj Berdjaev, dass Il'in die bolschewistische Tscheka des Teufels mit einer Tscheka Gottes bekämpfen wolle. In Berlin nahm der liberale Publizist Pëtr Struve Partei für Il'in und erklärte seinen Gegnern, dass die russischen Seelen keine doppelte Buchhaltung vertragen: Religiöser Eifer müsse sich unbedingt mit Patriotismus verbinden (Poltorazkij 2018: 325, 329).

Im Januar 1939 stellte Il'in in Genf sein »Projekt eines Grundgesetzes für das Russische Imperium« vor (Lisica 1999: 129). Dabei mochte er sich jedoch nicht am Vorbild der jungen europäischen Republiken orientieren, die er als imperiale Zerfallsprodukte selbst dem Untergang geweiht sah. Il'in hielt eine Demokratie in Russland vorerst für schädlich. Nach dem Niedergang der russischen Kultur unter dem Bolschewismus müsse zunächst eine »erzieherische und wiedergebärende Diktatur« eingerichtet werden (Il'in 1948). Sein Heimatland brauche eine autoritäre Staatsform, deren Legitimation sich aus der Religion und Geschichte speise. Ihm schwebte als Leitprinzip des erneuerten Russlands ein »monarchisches Rechtsbewusstsein« vor. Den Staat definierte er als positiv-rechtliche Erscheinungsform der Heimat. Er forderte, dass die Macht von einer geistigen Aristokratie ausgeübt werden müsse. Nicht das westliche Misstrauensprinzip der »checks and balances« soll dabei das Funktionieren des Staates gewährleisten, sondern das Vertrauen der Bürger in die politische

Führung. Allerdings ist der Monarch in Il'ins Deutung selbst an das höchste Naturrecht gebunden und muss die Fähigkeit seines Volkes zur Selbstverwaltung und zur Kreativität fördern. Die Monarchie wird in Il'ins Konzeption zu wahrer, ›innerer‹ Freiheit führen. Die ›äußere‹ Freiheit betrifft die westliche Garantie der individuellen Handlungsoptionen und der politischen Partizipation, die ›innere‹ Freiheit hingegen gewährt dem Menschen in der nationalen Gemeinschaft die Möglichkeit des Schaffens. Allerdings war der Fokus auf traditionelle Formen beschränkt. Il'in lehnte modernistische Kunst ab und nannte Picasso als abschreckendes Beispiel (Loukianov 2020: 55). Er forderte eine ›nationale Erziehung‹, in der die Sprache, Lieder, Gebete, Märchen, Heiligenlegenden, Dichtung, die Geschichte, die Armee, das Territorium und die Wirtschaft zum Gegenstand der Bewusstseinsbildung der jungen Generation werden müssten (Il'in 2001: 420–426).

2.12 Alexandre Kojève (1902–1968)

Im Tagebuch des jungen Alexandre Kojève (→ Kissel: *Russische Philosophie im Exil*) findet sich unter dem 2. Januar 1917 ein Eintrag zur antiken Schlacht bei den Arginusen. Während des Peloponnesischen Kriegs (431–404 v. Chr.) hatte die athenische Flotte den Spartanern eine vernichtende Niederlage zugefügt. Nach dem Sieg geriet die athenische Flotte mit ihren beschädigten Schiffen in einen Sturm. Die Feldherren beschlossen, alles überflüssige Gewicht über Bord zu werfen. Sie warfen auch die Leichen der gefallenen Soldaten ins Meer, was nach den damaligen Gesetzen ein großer Frevel war und mit dem Tode bestraft wurde. In Athen wurden die siegreichen Feldherren tatsächlich vor Gericht gestellt und hingerichtet. Allein Sokrates widersprach dem harten Urteil. Er brachte zwei Argumente vor: Der Zweck, nämlich die Rettung der Flotte, habe im vorliegenden Fall die Mittel gerechtfertigt. Außerdem wären die Leichen der gefallenen Soldaten ohnehin im Meer versunken, wenn die Flotte untergegangen wäre. Kojève analysiert Sokrates' Einwände und kommt zu einem anderen Schluss. Er verweist darauf, dass ein Mittel, das an sich unzulässig sei, keinen auch noch so edlen Zweck rechtfertigen könne. Auch Sokrates' zweites Argument findet keine Gnade vor den Augen Kojèves: Der Hinweis auf den notwendigen Verlust der Leichname sei »jenseits von Gut und Böse«

und könne das Verhalten der Feldherren nicht rechtfertigen. Gleichwohl lehnt Kojève das Athener Urteil ab. Die Feldherren befanden sich in einem unlös-
baren ethischen Dilemma. Kojève führt die Situation auf einen Konflikt zwi-
schen der »individuellen und der sozialen Moral« zurück: Der vor sich selbst
unschuldige Mensch ist vor der Gesellschaft verbrecherisch. Umgekehrt wird
die Gesellschaft schuldig vor den Individuen, die sie für das begangene Verbre-
chen verurteilt (Kojève 2015: 17–19). Später fand der erwachsene Kojève eine
dialektische Lösung für dieses Dilemma. Als Spezialist für Hegels *Phänome-
nologie des Geistes* nahm Kojève die Großinquisitorlegende aus Dostoevskijs
Brüdern Karamazov zum Ausgangspunkt seiner moralischen Überlegungen.
Die epochale Leistung der katholischen Kirche bestand aus Kojèves Sicht da-
rin, dass sie den einzelnen Menschen durch ihr totalitäres Herrschaftssystem
von allen ethischen Problemen befreit hatte. Kojève betrachtete Lenin, Trockij
und Stalin als moderne Großinquisitoren, die sich zwar selbst schlimmster
Gewalttaten schuldig gemacht hatten, aber gleichzeitig das sittliche Verhalten
des einfachen Volkes gesichert hatten. Alexandre Kojève bezeichnete sich auf
dem Höhepunkt des Stalin-Terrors in den 1930er Jahren sogar als ›Stalins
Gewissen‹. Stalins Gewaltherrschaft erschien Kojève damals als Vorbote je-
nes universellen, atheistischen und homogenen Staates, den er am Ende der
Geschichte erwartete (Auffret 1990: 257–258).

2.13 Ethik und Moral im Sowjetmarxismus

Die offizielle Position der stalinistischen Schulphilosophie wurde im Lemma
›Ethik‹ des *Kurzen philosophischen Wörterbuchs* (*Kratkij filosofskij slovar'*) aus
dem Jahr 1952 definiert: Erst der historische Materialismus habe die Ethik
wissenschaftlich begründet. Zuvor sei die Ethik fälschlicherweise davon aus-
gegangen, dass ewig gültige Normen das moralische Verhalten des Menschen
bestimmten. Richtig sei hingegen, dass die Ethik von der Klassenzugehörigkeit
des Individuums und von der konkreten Etappe der Weltgeschichte abhängt.
Als Kronzeuge für diese Position wird Friedrich Engels (1820–1895) mit sei-
nem *Anti-Dühring* (1878) angeführt (*Ėtika* 1952).

Obwohl der Sowjetmarxismus weitgehend blind für moralische Probleme
war, spielte die Ethik in Nikita Chruščëvs (Chruschtschow, 1894–1971) drit-

tem Parteiprogramm von 1961 eine wichtige Rolle. Bereits auf dem XX. Parteitag von 1956 hatte er die Verirrungen des ›Personenkults‹ angeprangert. Um den Anspruch auf eine Rückkehr zu den heiligen Prinzipien der Oktoberrevolution zu verstärken, wurde 1961 ein *Moralkodex des Erbauers des Kommunismus* (*Moral'nyj kodeks stroitelja kommunizma*) verabschiedet, der aus zehn Punkten bestand. Die einzelnen Punkte betreffen ganz unterschiedliche Lebensbereiche. So fordert der Moralkodex vom Einzelnen »gewissenhafte Arbeit zum Wohle der Gesellschaft«, »kameradschaftliche Hilfe«, »Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe« und »gegenseitige Achtung in der Familie«. Auf der Ebene des Staates wurde die »Liebe zur sozialistischen Heimat«, die »Völkerfreundschaft« und der »Weltfrieden« zu den wichtigsten Postulaten (Ehlen 1972: 29–30).

2.14 Postsowjetische Entwicklungen

Die Perestrojka führte – allerdings mit einiger Verspätung – zu einem Paradigmenwechsel in der russischen Moralphilosophie. In der führenden Zeitschrift *Fragen der Philosophie* (*Voprosy filosofii*) erschien im Jahr 1990 die Zusammenfassung einer Diskussionsrunde über »Perestrojka und Ethik«. In ungewöhnlicher Schärfe wurden hier sehr grundlegende Fragen gestellt. Explizit abgelehnt wurde der Anspruch der offiziellen Ideologie, die Ethik sei mit den Interessen des Sowjetstaates identisch. Die Ethik sei im kommunistischen System paradoxerweise durch ihre Überhöhung zerstört worden. Man habe der sozialistischen Politik und Ökonomie die höchste Moralität attestiert und damit einen falschen ›konkreten Humanismus‹ geschaffen, der keine Achtung vor der Würde des einzelnen Menschen kennt. Man könne zwar eine Produktionsstätte planwirtschaftlich organisieren, aber nicht menschliche Schicksale. Demgegenüber sei der sogenannte ›abstrakte Humanismus‹ nur kritisiert worden, um die »lebendigen Individuen« zu »Schräubchen im einheitlichen Staatsmechanismus« zu degradieren, um »Millionen Menschen zu verbannen und zu vernichten«. Die sowjetische Ethik habe gefordert, vom Volkskörper jene Teile abzuschneiden, die das allgemeine Glück behindern. Der heilige revolutionäre Furor sei dabei in Banditismus und Zynismus verwandelt worden. Man habe die individuelle Verantwortung an die »leuchtende Zukunft«

delegiert. Im Sowjetsystem sei alles Geistige verdrängt worden, die einzelne Persönlichkeit sei auf die Individualität mit ihren verschiedenen sozialen Rollen reduziert worden. Allerdings müsse man bei der Tragödie des russischen Volkes unterscheiden zwischen der ›tragischen Schuld‹ der idealistischen und romantischen Revolutionäre und der ›verbrecherischen Schuld‹ eines Stalin, Berija oder Kaganovič.

Letztlich wurde mit dieser Debatte das marxistische Geschichtsbild außer Kraft gesetzt. Zwar hatte Nikita Chruščëv auf dem XXII. Parteitag 1961 vollmundig den »Kommunismus in zwanzig Jahren« verkündet. Als das angekündigte Datum immer näher rückte, der Kommunismus sich aber immer noch in ferner Weite befand, erfanden Brežnevs (Breschnews) Parteiideologen das Konzept des ›entwickelten Sozialismus‹, der programmatisch Eingang in die Präambel der Sowjetverfassung von 1977 fand: »[Die entwickelte sozialistische Gesellschaft] ist eine Gesellschaft, deren Lebensgesetz die Sorge aller um das Wohl jedes einzelnen und die Sorge jedes einzelnen um das Wohl aller ist« (Meyer 1980: 42). Der ›entwickelte Sozialismus‹ wurde immer noch als »gesetzmäßige Etappe auf dem Weg zum Kommunismus« definiert, allerdings verzichtete man aus guten Gründen auf eine zeitliche Terminierung. Die Teilnehmer der Debatte um ›Perestrojka und Ethik‹ wandten sich in aller Deutlichkeit gegen diesen historischen Determinismus und formulierten programmatisch: »Die Geschichte ist nicht die Realisierung der Ziele einer Vorhersehung. Die Geschichte beruht auf Handlungsentscheiden« (*Perestrojka i npravstvennost* 1990: 3). Die Außerkraftsetzung der marxistischen Geschichtsmechanik eröffnete damit neue Handlungsspielräume für das Individuum, die natürlich ethisch verantwortet werden mussten. Gewarnt wurde explizit davor, den gesellschaftspolitischen Totalitarismus des Sowjetsystems durch den kapitalistischen Totalitarismus des individuellen Gewinnstrebens zu ersetzen. In der Perestrojka sei nun ein theoretisches Paradigma nötig, das zwischen ›gesellschaftlicher Pflicht‹ und ›individueller Tugend‹ unterscheide. Neben der ökonomischen und politischen Revolution der Perestrojka müsse auch eine moralische Revolution erfolgen, die zu einer »moralischen Wiedergeburt der Gesellschaft« führt (*Perestrojka i npravstvennost* 1990: 3).

Im staatspolitischen Diskurs der späten Ära Putin wird die Ethik fast nur noch unter dem Schlagwort der ›traditionellen geistig-moralischen Werte‹

abgehandelt. So definiert etwa die *Nationale Sicherheitsstrategie der Russischen Föderation (Strategija nacional'noj bezopasnosti Rossijskoj Federacii)* vom 31. Dezember 2015:

Zu den traditionellen russländischen geistig-moralischen Werten gehören der Vorrang des Geistigen vor dem Materiellen, der Schutz des menschlichen Lebens, der Rechte und Freiheiten des Menschen, die Familie, die schöpferische Arbeit, der Dienst am Vaterland, die Normen der Moral und der Sittlichkeit, Humanismus, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, gegenseitige Hilfe, Kollektivismus, die historische Einheit der russländischen Völker und die Tradition unserer Heimat. (*Strategija* 2015)

Diese konservative Ethik fand 2021 einen prominenten Fürsprecher in Konstantin Bogomolov (*1975). Der Theaterregisseur ist mit der TV-Moderatorin Ksenija Sobčak (*1981) verheiratet, die im russischen politischen System als Vertreterin einer regierungsnahen Opposition auftritt. In seinem Essay *Der Raub Europas 2.0 (Pochiščenie Evropy 2.0)* beklagte er, dass die westliche Politikultur den widersprüchlichen Menschen, wie er von Dostoevskij beschrieben worden sei, kastriert habe. Der Westen habe ein »neues ethisches Reich« errichtet, in dem der Mensch gezwungen werde zu lieben. Das Recht auf »freien Hass« werde ihm dagegen entzogen. Wenn man der »neuen Ethik« mit ihren politisch korrekten Werten folge, dann finde man sich bald in einer Hölle von Hieronymus Bosch mit multikulturellen genderneutralen Teufeln wieder (Bogomolov 2021). Allerdings stieß Bogomolov mit seinen Thesen auf den Widerspruch der Soziologin Anastasja Novkunsakaja (*1989) und des Philosophen Artemij Magun (*1974).

3 Besonderheiten

In der Antike dominierte Aristoteles die Moralphilosophie mit seiner *Nikomachischen Ethik*, in der die »Eudaimonie« (Glückseligkeit) im Zentrum steht. Kant legte mit seinem kategorischen Imperativ den Grundstein für die

weitere Entwicklung der westlichen Ethik. Eine ähnlich herausragende Stellung kommt Vladimir Solov'ev in Russland zu. Seine *Rechtfertigung des Guten* überstrahlt die gesamte russische Moralphilosophie. Die Einbettung der Ethik in eine religiöse Metaphysik, die einen Einheitsanspruch vertritt, wurde zu einer Konstante. Die ›moralische Einstellung‹ taucht als ›differentia specifica‹ in zahlreichen Selbstbeschreibungen der russischen Philosophie auf. Ernest Radlov erhob die Ethik in seiner Überblicksdarstellung aus dem Jahr 1922 zum wichtigsten Merkmal der russischen Philosophie. Dabei ging es ihm allerdings nicht um abstrakte Prinzipien, sondern um die Anwendung der Ethik in der Praxis (Vančugov 1995: 411). Vladimir Zen'kovskij betonte in seiner *Geschichte der russischen Philosophie* aus dem Jahr 1948 den ›Panmoralismus‹, der sich bei allen russischen Denkern bemerkbar mache (Zen'kovskij 1991: 16). Nikolaj Losskij (1870–1965) schloss sich in seiner Philosophiegeschichte aus dem Jahr 1951 diesem Urteil an und hob hervor, dass sogar ein Materialist wie Nikolaj Černyševskij oder die wichtigsten Positivisten wie Pëtr Lavrov oder Nikolaj Michajlovskij sich gegen den Darwinismus mit seinem Recht des Stärkeren gewandt hatten. Ethische Überlegungen seien implizit in allen russischen philosophischen Werken präsent, auch wenn es sich um ganz andere Untersuchungsgegenstände handle (Losskij 1991: 471). Pavel Gurevič (*1933) unterstreicht im Anschluss an ein Diktum von Ivan Kireevskij (1806–1856), dass die ethische Ausrichtung der russischen Philosophie sogar epistemologische Folgen hat: Wer unmoralisch handelt, steht nicht in der Wahrheit (Gurevich 2021: 172).

Letztlich fügt sich die ethische Orientierung in ein prominentes Selbstbeschreibungsmodell der russischen Kultur ein: Die ›verfluchten Fragen‹ nach dem Sinn des Lebens und der Bewältigung einer problematischen gesellschaftlichen Wirklichkeit dominieren den philosophischen und literarischen Diskurs seit dem 19. Jahrhundert (Čerepova 2016). Die konkreten Fragen »Was tun?« und »Wer ist schuld?« durchziehen die Textproduktion so unterschiedlicher Autoren wie Aleksandr Gercen, Lev Tolstoj oder Vladimir Lenin. In der Tat kreisen zahlreiche publizistische Projekte in Russland um ethische Dilemmata, die letztlich unlösbar sind. Gerade die Einbettung in einen breiteren metaphysischen Kontext erlaubt es allerdings vielen Denkern, eine vielschichtige Ethik auszuarbeiten, die soziale, politische und theologische Aspekte berücksichtigt.

Bibliographie

Primärtexte

- BERDJAEV, NIKOLAJ (1993): *O naznačenii človeka. Opyt paradoksal'noj étiki [Über die Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik]*. Moskva: Sovremennyya Zapiski.
- BERDJAEV, NIKOLAJ (2004): *Smysl tvorčestva. Opyt opravdanija človeka [Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen]*. Moskva: AST 2004.
- BERDJAJEW, NIKOLAUS (1927): *Das neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Russlands und Europas*. Darmstadt: Reichl 1927.
- BOGOMOLOV, KONSTANTIN (2021): Pochiščenie Evropy 2.0 [Die Entführung der Europa 2.0]. In: *Novaja gazeta* (10.2.2021) <https://novayagazeta.ru/articles/2021/02/10/89120-pohischenie-evropy-2-0>
- BUCHARIN, NIKOLAJ (1922): *Teorija istoričeskogo materializma [Theorie des historischen Materialismus]*. Moskva/Petrograd: Gozizdat.
- BULGAKOV, SERGEJ (1903): *Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej (1896–1903) [Vom Marxismus zum Idealismus. Aufsatzsammlung (1896–1903)]*. Sankt-Peterburg: Obščestvennaja Pol'za.
- BULGAKOV, SERGEJ (1997): *Dva grada. Issledovanija o prirode obščestvennyh idealov [Zwei Städte. Untersuchungen zur Natur gesellschaftlicher Ideale]*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo christianskogo gumanitarnogo instituta.
- CHAMBERLAIN, LESLEY (2007): *The philosophy steamer. Lenin and the Exile of the Intelligentsia*. London: Atlantic.
- FĖDOROV, NIKOLAJ (1982): *Sočinenija [Werke]*. Moskva: Mysl'.
- IL'IN, IVAN (1948): *O gosudarstvennoj forme [Über die Staatsform]*. http://www.odinblago.ru/nashi_zadachi_1/25
- IL'IN, IVAN (2001): *O vospitanii nacional'noj élitj [Über die Erziehung der nationalen Elite]*. Moskva: Žizn' i mysl'.
- ILJIN, IWAN (2018): *Über den gewaltsamen Widerstand gegen das Böse*. Wachtendonk: Edition Hagia Sophia.
- KARSAVIN, LEV (1919): *Saligia*. Petrograd.
- KARSAVIN, LEV (1922): O dobre i zle [Über das Gute und Böse]. In: *Mysl'* 3, 3–35.
- KOJĚVE, ALEXANDRE (2015): *Tagebuch eines Philosophen*. Berlin: Matthes & Seitz.

- KROPOTKIN, PĚTR (1907): *Nravstvennye načala anarhizma* [Die sittlichen Grundlagen des Anarchismus]. London: Listki »chleb i volja«.
- KROPOTKIN, PĚTR (1922): *Ėtika* [Ethik]. Sankt-Peterburg/Moskva: Golos truda.
- LENIN, VLADIMIR (1981): Zadači sojuзов molodeži [Aufgabe der Jugendorganisationen]. In: *Polnoe sobranie sočinenij* [Vollständige Werkausgabe]. Tom XLI. Moskva: Politizdat, 301–318.
- LENIN, VLADIMIR (1999): *Neizvestnye dokumenty* [Unbekannte Dokumente]. 1891–1922. Moskva: Rosspeñ.
- LOSSKIJ, NIKOLAJ (1991): *Istorija ruskoj filosofii* [Geschichte der russischen Philosophie]. Moskva: Sovetskij pisatel'.
- Perestrojka i nravstvennost'* [Umbau der Sittlichkeit] (1990): (Materialy »Kruglogo stola«). Vystupili: A. A. Gusejnov, I. M. Kljamkin, A. I. Titarenko, V. S. Bibler, G. S. Batiščev, J. V. Solomonov, L. N. Mitrochin. In: *Voprosy filosofii* [Probleme der Philosophie] 7, 3–24.
- RADLOV, ĖRNEST (1921): *Ėtika* [Ethik]. Peterburg: Nauka i škola.
- SCHESTOW, LEO (1994): *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*. Aus dem Russischen von Hans Ruoff. München: Matthes & Seitz.
- Slovar' Akademii Rossijskoj* (1793): Čast' IV. Sankt-Peterburg.
- SOLOV'ĖV, VLADIMIR (1990): *Sočinenija v dvuch tomach* [Werke in zwei Bänden]. Moskva: Mysl'.
- SOLOWJEW, WLADIMIR (1966): *Philosophie. Theologie. Mystik. Grundprobleme und Hauptgestalten*. Freiburg i. Br.: Erich Wewel. (Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjow Bd. VI)
- Strategija nacional'noj bezopasnosti Rossijskoj Federacii* [Strategie der nationalen Sicherheit der Russischen Föderation] 2015. <http://static.kremlin.ru/media/acts/files/0001201512310038.pdf>
- STRUVE, PIERRE (1920): Le Bolchévisme et Lénine. In: Georges Klutchnikoff: *La Russie d'aujourd'hui et de demain*. Paris, Neufchâtel: Attinger Frères, 123–127.
- STRUVE, PETER (1934): My Contacts and Conflicts with Lenin. I. In: *The Slavonic and East European Review* 36, 573–595.
- STRUVE, PETER (2000): O našem vremeni. I: Vyšaja cennost' žizni [Über unsere Zeit. I: Der höhere Wert des Lebens]. In: Modest Kolerov (red.), *Issledovanija po istorii ruskoj mysli. Ežegodnik* [Forschungen zur Geschichte des russischen Denkens. Jahrbuch]. Moskva, 42–46.

ŠESTOV, LEV (1993): Afiny i Ierusalim [Athen und Jerusalem]. In: ders., *Sočinenija v dvuch tomach* [Werke in zwei Bänden]. Bd. 1. Moskva: Izdatel'stvo Nauka, 313–664.

Forschungsliteratur

AUFFRET, DOMINIQUE (1990): *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*. Paris: Grasset.

BERLIN, ISAIAH (1981): *Russische Denker*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.

ČEREPOVA, TAT'JANA (2016): Prokljatyje voprosy. Ėtičeskie jadro russkoj filosofii i literatury [Verfluchte Fragen. Der ethische Kern der russischen Philosophie und Literatur]. In: *Naučnye vedomosti. Serija Filosofija. Sociologija. Pravo* [Wissenschaftliche Nachrichten. Serie Philosophie, Soziologie, Recht] 24, 195–198.

EHLEN, PETER (1972): *Die philosophische Ethik in der Sowjetunion. Analyse und Diskussion*. München/Salzburg: Anton Pustet.

Ethik (1972): In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. II. Basel/Stuttgart: Schwabe, 759–809.

Ėtika [Ethik] (1952): In: M. Rozentel' & P. Judin (red.), *Kratkij filosofskij slovar'* [Kurzes philosophisches Wörterbuch]. Moskva: Izdatel'stvo političeskoj literatury, 609–610.

GOLDSMITH, MARIE (1927): Introduction. In: Pierre Kropotkine: *L'Éthique*. Paris: Stock, VII–VIII.

GUREVICH, PAVEL (2021): The Theme of Man in Russian Philosophy. In: Mikhail Sergeev, Alexander N. Chumakov & Mary Theis (eds.), *Russian Philosophy in the Twenty-First Century. An Anthology*. Leiden/Boston: Brill 169–191.

GUTSCHE, GEORG (1986): *Moral Apostasy in Russian Literature*. Dekalb: Northern Illinois University Press.

HAGEMEISTER, MICHAEL (1989): *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*. München: Otto Sagner.

KAPOOR, PRAMOD (2016): *Gandhi. An Illustrated Biography*. New Delhi: Lustre Press Roli Books.

LISICA, JURIJ (red.) (1999): *Ivan Il'in i Rossija. Neopublikovannye fotografii i archivnye materialy* [Ivan Il'in und Russland. Unpublizierte Photographien und Archivmaterialien]. Moskva: Russkaja kniga.

- LOUKIANOV, MIKHAIL, KÅRE JOHAN MJØR, SUSANNA RABOW-EDLING, MIKHAIL SUSLOV (2020): A History of Russian Conservatism, from the 18th Century to the End of the 20th Century. In: Mikhail Suslov/Dmitry Uzlaner: *Contemporary Russian Conservatism. Problems, Paradoxes, and Perspectives*. Leiden/Boston: Brill, 36–76. (Eurasian Studies Library 13)
- MEYER, GERT (1976): *Das politische und gesellschaftliche System der UdSSR. Ein Quellenband*. Köln: Pahl-Rugenstein.
- MOČUL'SKIJ, KONSTANTIN (1936): *Vladimir Solov'ëv. Žizn' i učenje [Vladimir Solov'ëv. Leben und Lehre]*. Paris: YMCA Press.
- MÜLLER, LUDOLF (1991): Solov'ëvs Leben und Werk. In: Wladimir Solowjew: *Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik*. Darmstadt: WBG, 13–28.
- PAPERNO, IRINA (1988): *Chernyshevsky and the Age of Realism. A Study in the Semiotics of Behavior*. Stanford: Stanford University Press.
- PETROPAVLOVSKIJ, P. V. (1985): Ètika P. A. Kropotkina. In: O. P. Celikova & P. V. Petropavlovskij (red.), *Očerki ètičeskoj mysli v Rossii konca XIX-načala XX veka [Essays zum ethischen Denken in Russland vom Ende des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts]*. Moskva: Nauka, 232–253.
- PIPES, RICHARD (1970): *Struve. Liberal on the Left, 1870–1905*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- PIPES, RICHARD (1980): *Struve. Liberal on the Right, 1905–1944*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- POLTORAZKIJ, NIKOLAJ (2018): Pro et Contra. I. A. Iljin und die Polemik um seine Ideen über den gewaltsamen Widerstand gegen das Böse. In: Iwan Iljin: *Über den gewaltsamen Widerstand gegen das Böse*. Wachtendonk: Edition Hagia Sophia.
- SCHMID, ULRICH (1999): Rogožins Hochzeitsnacht: Figurale Spaltung als künstlerisches Verfahren. In: *Dostoevsky Studies (New Series)* 3, 5–17.
- SCHMID, ULRICH (2010): Das Ich und die Welt. Georges Bataille und die russische Philosophie. In: Kohler, Gun-Britt (Hg.): *Blickwechsel: Perspektiven der slawischen Moderne. Festschrift für Rainer Grübel*. München: Otto Sagner, 201–212.
- SLATTER, JOHN (1996): P. A. Kropotkin on Legality and Ethics. In: *Studies in East European Thought* 48, 255–276.
- UDOLPH, LUDGER (2014): Mahatma Gandhi. In: Martin George, Jens Herlth, Christian Münch, Ulrich Schmid (Hg.): *Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 683–691.

- VANČUGOV, V. V. (1995): Radlov Ėrnest Leopol'dovič. In: M. Maslin: *Russkaja filosofija. Slovar* › [Russische Philosophie. Wörterbuch]. Moskva: Respublika, 410–411.
- YAMAMURO, NOBUTAKA (2014): Irrationalität der Welt. Max Weber liest Dostojewski: *Die Brüder Karamasow*. In: *Neue Beiträge zur Germanistik* 14, 120–139.
- ZEN'KOVSKIJ, VLADIMIR (1991): *Istorija russkoj filosofii* [Geschichte der russischen Philosophie]. Leningrad: Prometej.
- ZWAHLEN, REGULA (2010): *Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjaev und Sergej N. Bulgakov*. Münster: LIT.