

45 A.a.O., 467.

46 D.P. MAKOVICKIJ, U Tolstogo 1904–1910, Bd. 4, 362: Den *Contrat social* hält Tolstoj denn auch für »nicht das beste Buch« Rousseaus.

47 J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, 376f, 468.

48 I. BERLIN, *Russian Thinkers*, 253.

49 Vgl. V.I. PORUDOMINSKIJ, O Tolstom, St. Petersburg 2005, 187.

ULRICH SCHMID

Immanuel Kant und Arthur Schopenhauer

Tolstoj rezipiert die deutsche Philosophie spät und eklektisch. Hegel ist für ihn ein »schwacher Denker« (PSS 48: 345), der nur das Bestehende rechtfertige. Diese verkürzende und simplifizierende Hegeldeutung verfügt in Russland über eine lange Tradition. Sie taucht auch an prominenter Stelle in Tolstoj's *Beichte* auf, wo das berühmte Zitat aus der Vorrede der *Philosophie des Rechts* für alle gesellschaftlichen Missstände verantwortlich gemacht wird:

Um aber [...] die Überzeugung zu haben, wir seien höchst bedeutende Menschen, brauchten wir noch eine Theorie, die unsere Tätigkeit rechtfertigte. Und so legten wir uns die Sache folgendermaßen zurecht: Alles was ist, ist vernünftig. (PSS 23: 7)

Die schroffe Ablehnung Hegels (PSS 76: 187) kontrastiert bei Tolstoj mit einer positiven Aufnahme Kants und einer zunächst großen Affinität zu Schopenhauer.¹ Eine systematische Kant- und Schopenhauer-Lektüre ist allerdings erst für den Sommer 1869 nachweisbar. In einem Brief vom 30. September an seinen Dichterfreund Afanasij Fet lobte Tolstoj vor allem den Frankfurter Philosophen in höchsten Tönen:

Wissen Sie, was der vergangene Sommer für mich war? Eine ununterbrochene Begeisterung für Schopenhauer und eine Reihe geistiger Genüsse, die ich noch nie erfahren hatte. Ich habe alle seine Werke bestellt und las und lese (ich habe auch Kant gelesen), und wahrscheinlich hat ein Student in seinem Kurs noch nie so viel gelernt und erkannt wie ich in diesem Sommer.

Ich weiß nicht, ob ich meine Meinung noch ändern werde, aber jetzt bin ich überzeugt, dass Schopenhauer der genialste Mensch ist. (PSS 61: 219)

Tolstoj's Verehrung ging so weit, dass er sogar ein Schopenhauer-Porträt mit dessen eigenhändiger Unterschrift in seinem Arbeitszimmer in Jasnaja Poljana aufhängte.² Mit seinem enthusiastischen Urteil stand Tolstoj in der russischen Literatur nicht allein: Afanasij Fet war ebenfalls ein überzeugter Anhänger Schopenhauers und übersetzte sein Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* ins Russische. Auch Ivan Turgenev's Spätwerk ist stark von Schopenhauer's Weltsicht geprägt.³

Durch die gleichzeitige Rezeption der beiden deutschen Philosophen übernimmt Tolstoj auch Schopenhauer's Kantkritik, die ja den Ausgangspunkt von *Die Welt als Wille und Vorstellung* bildet. Zwar anerkennt Schopenhauer Kants Definition der »traumartigen Beschaffenheit der ganzen

Welt«, moniert aber den »bedeutenden Fehler«, dass er für das Wirken des »Willens« blind geblieben sei.⁴

Für Tolstoj bedeuten Kants Überlegungen deshalb nur das Propädeutikum zur wahren Philosophie, die sich zumindest in den 1870er Jahren mit dem Namen Schopenhauer verbindet. Indes baut Tolstoj durchaus auf Grunderkenntnissen von Kant auf: So anerkennt er etwa Kants Nachweis der Unmöglichkeit eines Gottesbeweises (PSS 23: 44). Ebenfalls kantianisch ist Tolstoj's Überzeugung, dass die Wirklichkeit nur über die subjektiven Formen der Anschauung zugänglich ist und deshalb nicht als letzte Realität gelten darf (PSS 38: 140).

Ein ambivalentes Verhältnis hat Tolstoj zu Kants Ethik. Der kategorische Imperativ taucht in vereinfachten Formulierungen immer wieder in seinen Schriften auf, vor allem in den späten Leseanthologien: »Handle so, dass du jedem sagen kannst: Handle so, wie ich gehandelt habe« (PSS 41: 333). Tolstoj erblickt im kategorischen Imperativ ein rein formales Prinzip, das zwar mit den Geboten christlichen Handelns übereinstimmt, aber keine Antwort auf die Frage »Was sollen wir denn tun?« liefern kann. Für Tolstoj besteht das Ziel des menschlichen Gemeinwesens nicht in der Lösung von Konflikten, sondern in einem kollektiven Erschaffen des Guten, das nur durch das unbedingte Vermeiden des Bösen erreicht werden könne. Deshalb bildet der kategorische Imperativ die notwendige, jedoch nicht hinreichende Voraussetzung für die Realisierung von Tolstoj's ethischem Programm. In einem Brief aus dem Jahr 1904 setzt er den kategorischen Imperativ mit dem »höchsten moralischen religiösen Gesetz« gleich und kündigt das Absterben aller Gerichtsinstitutionen an, wenn die Menschen diese eine Regel befolgen würden (PSS 75: 96).

Wie Kant leitet auch Tolstoj seine Ethik aus einer anthropologischen Konzeption ab. Kant erklärt im berühmten »Beschluss« der *Kritik der praktischen Vernunft*, dass ihn »der bestirnte Himmel über mir« und das »moralische Gesetz in mir« mit Bewunderung und Ehrfurcht erfüllten. Er begründet seine Ethik ja gerade nicht mit einer göttlichen Aufsicht über den Menschen, sondern aus der Autonomie des menschlichen Handelns. Es wäre für Kants Menschenbild herabwürdigend, wenn der Mensch sich nur aus Unterordnung oder aus Furcht vor künftiger Strafe moralisch verhielte. Deshalb betont Kant in der *Metaphysik der Sitten* mit allem Nachdruck den Begriff der Freiheit: Wenn der vernünftige Mensch seinen freien Willen einsetzt, wird er notwendigerweise zum kategorischen Imperativ gelangen und die Freiheit des Anderen respektieren.

Zwar schließt Kant eine Beweisbarkeit Gottes und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele aus, er führt aber beide Begriffe durch die Hintertür wieder ein und erklärt sie zu Postulaten der praktischen Vernunft. Damit sind Gott und die Unsterblichkeit der Seele nicht einfach gegeben, sondern

aufgegeben. Kant geht von einem mündigen Menschen aus, der an seiner eigenen Vollkommenheit arbeiten muss. Erlösung kommt nicht von außen, sondern von innen: Den »bestirnten Himmel« kann erst richtig erkennen, wer das »moralische Gesetz« in seiner Brust spürt.

Diese anthropologische Grundkonzeption steht Tolstoj sehr nahe. Pierre Bezuchov aus *Krieg und Frieden* und Konstantin Levin aus *Anna Karenina* sind eigentlich kantianische Individuen, die über ein Sensorium für den geheimen Zusammenhang zwischen Kosmos und Mensch verfügen.⁵ Immer wieder insistiert er auf dem Grundgedanken, dass der Mensch an sich arbeiten müsse, dass moralisches Verhalten nicht in einem göttlichen Gnadenakt geschenkt werde, sondern durch Selbstdisziplin erreicht werden müsse. Besonders deutlich wird dieser asketische Impetus im Nachwort zur *Kreuzersnate*. Tolstoj nimmt hier Kants Gedanken, dass Gott ein Postulat der praktischen Vernunft sein müsse, fast wörtlich. Christus tritt als letztes moralisches Vorbild für das menschliche Verhalten überhaupt auf. Wie bei Kant kontrolliert aber nicht Gott, sondern der Mensch selbst seine Handlungen:

Die christliche Lehre des Ideals ist die einzige Lehre, die der Menschheit als Leitbild dienen kann. Man kann und darf nicht das Ideal Christi durch äußere Regeln ersetzen, sondern muss sich dieses Ideal fest in seiner Reinheit vor Augen halten und, was am wichtigsten ist, daran glauben.

Einem nahe am Ufer Schwimmenden kann man zurufen: »Orientiere dich an jenem Hügel, Kap, Turm« usw. Aber es kommt die Zeit, wenn die Schwimmer sich vom Ufer entfernen. Dann können und sollen ihnen nur noch unerreichbare Gestirne und der Kompass zur Orientierung dienen. Das eine wie das andere ist uns gegeben. (PSS 27: 92)

Der »bestirnte Himmel« und das »moralische Gesetz« sind hier in leicht abgeänderter Metaphorik als Leitprinzipien des selbstverantworteten menschlichen Handelns deutlich erkennbar. Gleichzeitig fällt aber auch ein wichtiger Unterschied zu Kant auf: Tolstoj lehnt alle »äußeren Regeln«, zu denen er selbstverständlich auch den kategorischen Imperativ zählt, ab. Ethik ist bei Tolstoj immer religiös fundiert, während Kant die Religion als praktische Konsequenz des vernünftig und deshalb auch moralisch handelnden Menschen begreift.

Tolstoj überführt freilich auch die Grundthese der *Kritik der reinen Vernunft* in einen religiösen Kontext: Die Erkenntnis, dass die Wirklichkeit geistigen Ursprungs sei, finde sich schon im Evangelium. Bereits vor 2000 Jahren habe Christus dasselbe wie Kant gesagt, nur »in verständlicher Form«: »Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch hilft nichts« (Joh 6,63; PSS 53: 103). In diesem gewagten Argumentationsbogen ist allerdings der Wunsch der Vater des Gedankens: Aus der Formulierung des Neuen Testaments lässt sich nur mit kühner Übertreibung eine erkenntnistheoretische Einsicht ableiten. Trotzdem ist Tolstoj's Versuch, Kant mit der Bibel in Übereinstimmung zu bringen, bezeichnend: 1909 notiert Tolstoj in seinem Tagebuch,

dass Kants Betrachtung der Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft ihm »sehr nahe« sei (PSS 57: 43).

Bereits fünf Jahre früher findet sich eine bilanzierende Einschätzung zu Kant in Tolstoj's Tagebuch:

Kant gelesen. Sein Gott und seine Unsterblichkeit, d.h. das zukünftige Leben, erstaunen durch ihre Beweislosigkeit. Übrigens sagt er selbst, dass er den Wunsch nach dem Beweis der Unsterblichkeit nicht von der einen Waagschale nimmt. Sein Grundgedanke über den außerzeitlichen Willen, das Ding an sich, ist vollkommen richtig und allen Religionen (der brahmanischen) bekannt, nur wird er dort einfacher, besser ausgedrückt. Es bleibt ein, aber ein großes Verdienst: *Die Bedingtheit der Zeit*. Das ist groß. Man fühlt, wie weit man zurückgeblieben wäre, wenn man dies nicht dank Kant verstanden hätte. (PSS 55: 91)

Die Anerkennung, die Tolstoj für Kants philosophische Leistungen bereit hält, bleibt bestenfalls verhalten. Schon in einer Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahr 1870 sagt sich Tolstoj von Kants Konzentration auf das einzelne Subjekt los:

Alle neuen philosophischen Theorien seit Descartes weisen den Fehler auf, dass sie nur das Selbstbewusstsein des Individuums, des so genannten Subjekts anerkennen, wo doch genau das Bewusstsein der ganzen Welt, des so genannten Objekts, ebenso unzweifelhaft ist. (PSS 48: 127)

Diese Feststellung steht deutlich unter dem nachhaltigen Eindruck der Schopenhauer-Lektüre des Jahres 1869. Tolstoj akzeptiert Schopenhauers Hauptthese, dass die Welt von einem Willen beherrscht wird, der in der Vorstellung seines Wollens zu einem Bewusstsein seiner selbst gelangt:

Der Wille [...] erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntnis von seinem Wollen und von dem, was es sei, das er will, dass es nämlich nichts anderes sei als diese Welt, das Leben, gerade so, wie es dasteht. Wir nennen deshalb die erscheinende Welt seinen Spiegel, seine Objektität [...].⁶

Von Schopenhauer übernimmt Tolstoj auch den Gedanken, dass der körperlich existierende Mensch mit seinem Lebenswillen nur die Objektivierung des Weltwillens darstelle. Die individuelle Existenz des Menschen strebt bei Schopenhauer nach Selbsterhaltung und Fortpflanzung. Beides wird allerdings abgelehnt: Der Mensch erfahre nur Leid während seines Lebens, der Geschlechtsakt sei nichts weiter als ein dumpfer Instinkt zur Weitergabe dieses Leidens an ein neues Individuum. Schopenhauers *Metaphysik der Geschlechtsliebe* dient Tolstoj als philosophische Grundlage für seinen Kampf gegen die Sexualität. Beide Denker entlarven die Liebe als Illusion, die allein auf dem Geschlechtstrieb beruhe. Liebende sind für Tolstoj und Schopenhauer nicht Menschen, die eine höhere Existenzstufe erreichen, sondern nachgerade »Verräter, welche heimlich danach trachten, die ganze Not und Plackerei zu perpetuieren, die sonst ein baldiges Ende erreichen würde«.⁷ Denselben Gedanken äußert auch der Protagonist der *Kreutzer-sonate*, der

alle Fleischeslust verdammt und sogar das allmähliche Aussterben der Menschheit begrüßt, wenn sich das asketische Sexualideal überall durchgesetzt haben wird. Auch in der Erzählung *Vater Sergij* tritt ein Heiliger auf, der den Willen zum Leben abtötet und sich selbst sogar in durchsichtiger Sexualsymbolik den Daumen abhackt, um seiner Fleischeslust Herr zu werden.

Konsequenterweise treffen sich Schopenhauer und Tolstoj auch in ihren Glückskonzeptionen. Das Leben ist ein Jammertal, in dem der Mensch zwischen Sehnsucht und Langeweile schwankt: Entweder ist das Gewünschte nicht da oder es verliert schnell den Reiz des Neuen (PSS 52: 49). Deshalb ist Glück im Leben nicht zu haben. In seiner *Beichte* wiederholt Tolstoj Schopenhauers Mantra des unglückseligen Lebens: »Glücklich ist, wer nicht geboren ist. Der Tod ist besser als das Leben; man muss sich von diesem befreien« (PSS 23: 27). Wie Schopenhauer schließt auch Tolstoj die Möglichkeit eines glücklichen Lebens für ein Individuum aus. Nur im Verzicht auf persönlichen Vorteil kann der Mensch sich von der falschen Existenz befreien. »Der einzige Zweck des Lebens, den der Mensch von Anbeginn vor sich sieht, ist das Glück seiner Person; Glück für eine Person kann es aber nicht geben« (PSS 26: 43).

Schopenhauer empfiehlt das Quietiv des Willens als Ausweg aus dem Dilemma der fatalen Einzelexistenz. Der Mensch muss sich von allen Motiven seines Handelns lossagen und die engen Grenzen seines individuellen Lebens überwinden. Auf eindringliche Weise hat Tolstoj in seiner Erzählung *Herr und Knecht* genau diesen Vorgang literarisch gestaltet. Ein reicher Kaufmann und sein Diener werden während einer Schlittenfahrt von einem Schneesturm überrascht. Der Herr wirft sich über den Knecht und rettet ihn mit seiner eigenen Körperwärme, stirbt dabei aber selbst. Die Pointe dieser Erzählung liegt darin, dass der Kaufmann intuitiv die Wahrheit dieses Handelns spürt. Deshalb ist der Vorfall auch kein tragisches Unglück, sondern eine Befreiung aus dem falschen Leben, in dem die Menschen in gesellschaftlichen Klassen isolierte Existenzen führen. Der Moment des Sterbens ist gleichzeitig der Moment der höchsten Erkenntnis:

Er [der Kaufmann] versteht, dass dies der Tod ist, und ist darüber überhaupt nicht betrübt. Und er denkt daran, dass Nikita unter ihm liegt und dass er sich gewärmt hat und lebt, und ihm scheint, dass er Nikita ist und Nikita er und dass sein Leben nicht in ihm, sondern in Nikita sei. Er spitzt die Ohren und hört das Atmen, sogar das schwache Schnarchen Nikitas. »Nikita lebt, also lebe auch ich«, sagt er triumphierend zu sich selbst. (PSS 29: 43f)

In dieser Schlüsselstelle inszeniert Tolstoj das zentrale Credo Schopenhauers: das Fallen der Schranken der Individuation. Der Kaufmann ist nicht mehr durch den sozialen Stand von seinem Knecht getrennt, er ist nicht einmal mehr als Person von ihm getrennt, sondern verschmilzt mit ihm zu

einer Persönlichkeit und erlebt dadurch das höchste Glück, das er allerdings mit dem Leben bezahlen muss.

Schopenhauer kommt an versteckter Stelle auch im Roman *Anna Karenina* vor. Über das prominente Motto »Die Rache ist mein« ist viel gerätselt worden, bis Boris Ejchenbaum nachweisen konnte,⁸ dass Tolstoj diese Bibelstelle nicht aus dem Originalzusammenhang zitiert, sondern aus § 62 von *Die Welt als Wille und Vorstellung*, wo Schopenhauer die positive Rechtslehre als bloße Negation des Unrechts kritisiert.⁹ Die Ehebrecherin Anna Karenina soll aus Tolstoj's Sicht nicht nach gesellschaftlichen oder juristischen Kategorien beurteilt werden, sondern nach der Tragik einer Person, die ihrem Geschlechtstrieb gefolgt ist.

Später nimmt Tolstoj gegenüber Schopenhauer allerdings eine immer kritischere Haltung ein. 1887 nennt er den Philosophen in einem Brief einen »talentierten Schmierfink« und verurteilt dessen pessimistische Weltanschauung (PSS 64: 105 und 230f). In einer Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahr 1894 stößt sich Tolstoj vor allem an Schopenhauers Fatalismus:

Ich lese Schopenhauers *Parerga*. Es gibt bei ihm einen seltsamen Fehler: Der Charakter ist unveränderlich, jeder Kampf ist nutzlos, weil der Charakter aus einem früheren Leben stammt. Weshalb ist er so und nicht anders? Er hat sich verändert. Genau diese Veränderungen bilden unsere Lebensaufgabe. Sie erfolgen nicht aufgrund von Überlegung, Kampf, Erfahrung, Milieu, Liebe, sondern durch all dies gemeinsam. (PSS 52: 124f)

Die wachsende Ablehnung Schopenhauers ist mit dem religiösen Amt verbunden, das Tolstoj nach 1877 für sich in Anspruch nimmt. Er tritt als Lehrer der russischen Nation auf, der seinen zentralen Glaubenssatz »Widerstehe dem Bösen nicht mit Gewalt« zum maßgeblichen gesellschaftlichen Organisationsprinzip erheben will. Dazu bedient er sich modernster medialer Techniken: Er wirft seine religiösen Traktate, Anthologien und Volkserzählungen in billigen Volksausgaben auf den Markt und will dadurch eine Bewusstseinsveränderung bei den Menschen erreichen. Tolstoj akzeptiert Schopenhauers These der »Welt als Vorstellung« nur als erkenntnistheoretisches Problem, weigert sich aber, daraus ontologische Folgerungen zu ziehen. 1896 notiert Tolstoj in seinem Tagebuch:

Die ganze äußere Welt wird von uns, von unseren Sinnen gebildet. Wir wissen nichts und können nichts über sie wissen. [...] [Die so genannten Gelehrten] sind naiv davon überzeugt, dass die äußere Welt die wirkliche Realität sei, genauso wie die Bauern davon überzeugt sind, dass die Sonne und die Sterne um die Erde kreisen. Wie die Bauern nichts davon wissen, was Galilei, Kopernikus und Newton gemacht haben, oder, wenn sie es gehört haben, es nicht glauben, so haben die materialistischen Gelehrten nichts davon gehört oder glauben nicht daran, was Descartes, Kant, Berkeley und noch früher als sie die Inder und alle Religionslehren in der Erkenntniskritik gemacht haben. (PSS 53: 113f)

Das Wissen um die Unerkennbarkeit der Wirklichkeit hindert Tolstoj jedoch nicht daran, die Welt zum wichtigsten Bezugspunkt des menschlichen Lebens

und Handelns zu erheben. In einem Brief heißt es deshalb: »Die materielle Welt ist kein Hirngespinnst, keine Lappalie, kein Böses, sondern jenes Material und jene Instrumente, mit denen wir arbeiten müssen« (PSS 63: 314).

Auch im Bereich der Ästhetik trennt sich der späte Tolstoj genau aus diesen Gründen von Schopenhauer. Bereits Kants Definition des Schönen als eines Gegenstands interesselosen Wohlgefallens¹⁰ stößt auf Tolstoj's scharfen Widerspruch. Wie so oft erweist sich Tolstoj hier allerdings nicht als genauer Kant-Leser. Er vollzieht Kants Trennung des Angenehmen und Schönen nicht nach und wirft ihm vor, eine zweckfreie Ästhetik verzichte von vornherein auf gesellschaftliche Einflussnahme. Damit blendet Tolstoj die auch bei Kant vorhandene Verwandtschaft zwischen Ethik und Ästhetik komplett aus seiner Argumentation aus.¹¹ Aus Tolstoj's Sicht kann Kunst nur durch die »Ansteckung« des Rezipienten mit einem wahren religiösen Gefühl gerechtfertigt werden (→ Sasse, Kunst). Deshalb bezeichnet er auch Schopenhauers Ästhetik als »Leichtsinn und Gewäsch« (PSS 50: 123). Tolstoj teilt zwar Schopenhauers Ansicht, dass die Kunst höher stehe als die Wissenschaft. Die Wissenschaft bleibe in einem Zirkel von Gründen und Folgen gefangen, während die Kunst überall am Ziel sei: »Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntnis der Ideen, ihr einziges Ziel Mitteilung dieser Erkenntnis.«¹² Nicht folgen kann Tolstoj Schopenhauer aber bei der Kontemplativität der Kunst. Für Tolstoj muss Kunst gerade zum Handeln aufrufen, die Menschen zur Umkehr bewegen.

Tolstoj's Verhältnis zu Kant und Schopenhauer ist durch eine gegenläufige Verschränkung von Kritik und Anerkennung gekennzeichnet: Bis zur geistigen Wende von 1877 genießt Schopenhauer fast uneingeschränkte Wertschätzung, während Kant nur als Wegbereiter gilt. Um die Jahrhundertwende schließt sich Tolstoj dagegen immer mehr Kants aufklärerischem Religionsverständnis an und kritisiert in zunehmendem Maße Schopenhauers Quietismus.

Anmerkungen

- 1 G. MAERTZ, Elective Affinities. Tolstoy and Schopenhauer, in: Wiener Slavistisches Jahrbuch 40, 1994, 53–62.
- 2 R. LÖWENFELD, Gespräche über und mit Tolstoj, Leipzig 1901, 66.
- 3 S. McLAUGHLIN, Schopenhauer in Russland. Zur literarischen Rezeption bei Turgenew, Wiesbaden 1984.
- 4 A. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke Bd. 1, Frankfurt a.M. 1986, 11, 567.
- 5 G.R. JAHN, Tolstoy and Kant, in: G.J. Gutsche/L.G. Leighton (Hg.), New Perspectives on Nineteenth Century Russian Prose, Columbus 1982, 60–70, hier 68. Z. HAJNÁDY, The Starry Heavens Above and the Moral Law Within, Tolstoy's Moral Philosophy, in: Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae 27, 1985, 281–293.

- 6 A. SCHOPENHAUER, Bd. 1, 380.
- 7 A. SCHOPENHAUER, Bd. 2, 718.
- 8 J.T. BAER, Anregungen Schopenhauers in einigen Werken von Tolstoj, in: Die Welt der Slaven 23, NF 2, 1978, 225–247, 230.
- 9 A. SCHOPENHAUER, Bd. 1, 463. Zitat auf Seite 476.
- 10 I. KANT, Kritik der Urteilskraft, Berlin 1790, 17.
- 11 M. KASULKE, A Case of Well-Concealed Indebtedness. L.N. Tolstoy's Rejection of Kantian Beauty in What is Art?, in: Canadian Review of Comparative Literature 27, 2000, 25–50.
- 12 A. SCHOPENHAUER, Bd. 1, 265.

ILJA KARENOVICS

Friedrich Nietzsche

Thomas Mann ging in seinem Essay *Dostojewski – mit Maßen* (1948) von der Vermutung aus, dass Nietzsche, der sich über die Entdeckung Dostoevskijs überschwänglich geäußert hat, Tolstoj nirgends »auch nur mit einem Worte gedächte«.¹ Mit dieser Annahme lag Mann allerdings falsch. In der dritten, der Frage »Was bedeuten asketische Ideale?« gewidmeten »Abhandlung« von Nietzsches Streitschrift *Zur Genealogie der Moral* (1887) wird Tolstoj namentlich erwähnt. Der Beginn des letzten Abschnitts handelt vom Nihilismus der wertfreien, rein deskriptiven »gesammte[n] moderne[n] Geschichtsschreibung«:

Hier ist Schnee, hier ist das Leben verstummt; die letzten Krähen, die hier laut werden, heißen »Wozu?«, »Umsonst!«, »Nada!« – hier gedeiht und wächst Nichts mehr, höchstens Petersburger Metapolitik und Tolstoi'sches »Mitleid«.²

Ein weiteres Mal findet Tolstoj explizit Erwähnung in dem späten Werk *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1888, Erstdruck 1895), dem die »Umwertung aller Werthe«³ (so die letzten Worte des Werks) obliegen soll, und zwar im siebten Abschnitt, der vom Christentum als »Religion des Mitleidens« handelt:

Vom Instinkte des Lebens aus müsste man in der That nach einem Mittel suchen, einer solchen krankhaften und gefährlichen Häufung des Mitleides, wie sie der Fall Schopenhauers (und leider auch unsrer gesamten litterarischen und artistischen *décadence* von St. Petersburg bis Paris, von Tolstoi bis Wagner) darstellt, einen Stich zu versetzen: damit sie *platzt* ...⁴

Dies sind allerdings in der Tat die einzigen beiden Stellen in den von Nietzsche selbst herausgegebenen bzw. zur Veröffentlichung vorbereiteten Werken, an denen Tolstoj erwähnt wird. Weitere Verweise finden sich im umfangreichen Nachlass, Nietzsches »intellektuellem Tagebuch«,⁵ das für seine Beschäftigung mit anderen Autoren von besonderer Bedeutung ist. In einem Fragment vom Herbst 1887 wird unter der Überschrift »Hauptsymptome des Pessimismus« »der russische Pessimismus. Tolstoi Dostoiewsky«⁶ aufgeführt – eine Zeile unter den an erster Stelle notierten »diners chez Magny« (im Café Magny, dem berühmten Pariser Intellektuellentreffpunkt, hatten sich u. a. 1863 Flaubert und Turgenev kennen gelernt). Beide Punkte werden etwas später wiederum gemeinsam in einer ähnlichen Liste aufgeführt; aller-