

ster des kosmologischen Beweises – 144 f.). Dafür schlägt P. mit guten Gründen ein doppeltes Verständnis von ‚Natur‘ vor: 1. im Sinn der Naturphilosophie, 2. als Wort für die Objektivität der Welt überhaupt, also auch der des Menschen (143). Der dritte Schluß kann dann kein neuer weiterer Vorschlag, keine weitere Erscheinungsgestalt sein, sondern eben die Realisierung der Logik im Zusammenfall von Welt und ihrem Verstehen; also die *Einsicht* aus der doppelten Lektüre als solcher? Die Einsicht des Philosophen, als Selbsterkennen Gottes selbst. – P. schließt den Kommentar mit ausführlichen Zitaten von Hegels Auslegung des Aristoteles textes in seinen Philosophiegeschichts-Vorlesungen und mit dem Hinweis auf das Ende der „großen Logik“, von woher sich die gebotene Auslegung bestätigen lasse. „Erst am Ende des Systems zeigt sich, daß der Anfang in der Tat schon das ganze Werk war“ (165).

Beeindruckend wird die Konsequenz des Systems vorgeführt (in der Tat „rätselhaft“ – 171 –, wie Theunissen in § 569 eine ungenötigt freie Erlösungstat finden kann). Als Aufgabe stellt sich „eine post-hegelsche Theorie des Verhältnisses von Logik und religiösem Glauben“, die Glauben nicht „als eine primitive Art der Erkenntnis, sondern als ein ursprüngliches Beten thematisiert“ (171). Mit anderen Worten ginge es also darum, nicht Vorstellungen in den Begriff zu flüchten (Graf/Wagner), sondern den monologischen Begriff in ein bewußtes Gegenüber und Miteins zu entschränken: zur personalen Vorstellung als (Anselm v. Canterbury) „relationis oppositio“. J. SPLETT

FUCHS, INA, *Die Herausforderung des Nihilismus*. Philosophische Analysen zu F. M. Dostojewskijs Werk „Die Dämonen“ (Slawistische Beiträge 211). München: Sagner 1987. 314 S.

Dostojewskij schreibt 1870 an Maikoff: „Wer sein Volk und sein Volkstum verliert, verliert auch den Glauben seiner Väter und seinen Gott ... das eben ist das Thema meines Romans. Er heißt ‚Die Dämonen‘ und stellt dar, wie diese Dämonen in eine Herde Säue fahren. Die Dämonen sind aus den Russen in eine Herde Säue gefahren, d. h. in Nečaev, Serno-Solovič und andere, diese sind ersoffen oder werden bestimmt ersaufen, der Geheilte aber, den die Teufel verlassen haben, sitzt zu Füßen Jesu ...“ (20). In dem 1871/72 erschienenen Werk durchdringen sich politische und religiös-metaphysische Sphäre; aus dem geplanten Pamphlet ist einer der „streitbarsten und umstrittensten Romane der Weltliteratur“ geworden. Seine „Grundformel“ (36): „Ohne die mäßige und bändigende Kraft des Glaubens wird der Mensch sich selbst zerstören“ (38). – Verf. geht es darum, den spezifischen Beitrag, „den D. als Dichter zur philosophischen Diskussion erbringen kann“, fruchtbar zu machen (39). Das kann nicht durch Reduktion auf das Begriffliche geschehen, sondern nur durch Gestalt-Interpretation. Die Studie unternimmt diese Arbeit in zwei Hauptschritten.

Teil I gilt dem ethischen Nihilismus, dem Aufstand des Übermenschen am Beispiel Stawrogins (nur angedeutet als dessen Hintergrund der gesellschaftliche Nihilismus im Verfall sittlich-moralischer Normen bei der Generation der „Väter“). Diese vielleicht rätselhafteste Gestalt Dostojewskijs versteht die Autorin als eine Figur, „die eine Art ‚Lebensexperiment‘ im Hinblick auf ‚Gut‘ und ‚Böse‘ darstellt“ (44), als „philosophische Chiffre“, in der „die nihilistischen Konsequenzen der idealistischen Philosophie, insbesondere auch der Fichte’schen, durchgespielt werden“ (46 f.). In Einzelanalysen wird er als tragische Gestalt der Widersprüche, in seiner janusgesichtigen Abgründigkeit bis zur reuelosen Selbsterstörung vergegenwärtigt. Zugleich erscheint er als Träger philosophischer Ideen (Leibniz, Kant, Fichte, Feuerbach, Schopenhauer) wie als Allegorie Rußlands. D. wehre sich „mit allen künstlerischen Mitteln gegen den Einbruch der vom deutschen Idealismus und französischen Utopismus beeinflussten ‚neuesten europäischen Lehren – den Sozialismus‘, und Stawrogin, der allem zugrundeliegende Kern, die Giganto-Monade im Universum der kleineren Teufels-Monaden, ist hierfür Exponent und Paradigma“ (110). – Dementsprechend enthält dieser Teil ein eigenes Kapitel zu den Gestalten um Stawrogin: Darja, das sittliche Prinzip; das führende Herz Lisaweta; der religiöse Mystizismus Marjas; Lebädkin als Bild des Volksnihilismus; der Erzpriester Tichon, den F. als Bild der Kirche auffaßt, welche die Gesellschaft vom Bösen befreit; denn er habe Stawrogin „den Selbstmord regelrecht

suggeriert“ (164). S. 167f. findet sich eine Zusammenfassung mit einer graphischen Zuordnung dieser Figuren zu ihrer Mitte als (empirisch) Idol, (psychologisch) gespaltener Persönlichkeit, (metaphysisch) Prinzip des Bösen. Dies Symbol des negativen Geistes Rußlands erscheint allegorisch (stavros = Kreuz) als dessen Kreuz. – In Teil II wird der religiöse Nihilismus thematisch: in seiner religiös atheistischen Vorstufe bei Schatoff (mit seiner These vom „Volksgott“), als antitheistische Vollform im „Gottesattentäter“ Kiriloff. Beides Emanationen der „leeren Mitte“ Stawrogin. – Nach einem Exkurs zu D. und Schopenhauer wendet sich die Schlußüberlegung einem Vergleich von Dostojewskij und Nietzsche zu, in einer Kontraposition von östlichem und westlichem Titanentum. Die Denkanstöße münden in einen Blick auf die Gegenwart mit der Vermutung, die Erfahrung der Katastrophen unseres Jahrhunderts und einer bislang ungekannten Gesamtbedrohung habe schon anfänglich zu einem Prozeß des Umdenkens geführt.

Darüber ließe sich disputieren – wie über so manche der zahlreichen Einzelbemerkungen im Fortgang der Untersuchung und im reichbestückten Fundus des Anmerkungsteils. Wäre beispielsweise wirklich diskutabel, „inwieweit der Zweck die Mittel heiligt“ (162)? Oder wäre tatsächlich der Gottesglaube erhaltender und weniger gefährlich, „selbst wenn dieser Glaube auf einem Irrtum beruhen sollte“ (38)? Gleichwohl, eine Fülle von aufblitzenden Lichtern nicht bloß auf dieses schwierige Buch Dostojewskijs und sein Werk überhaupt, sondern gerade auch auf Zusammenhänge seines dichterischen Kosmos mit philosophisch-theologischen Fragen überhaupt und nochmals mit der gegenwärtigen Problematik. – Ein Kernpunkt weiterer Erörterung ist gewiß die hier nicht problematisierte These Dostojewskijs, daß Atheismus Nihilismus bedeute bzw. daß, wenn es Gott nicht gibt, „alles erlaubt“ sei. Rez. würde demgegenüber zunächst eine „autonome“ (Röm 2, 14) bzw. eleutheronome Ethik vertreten, die auch jedem Atheisten anzunehmen wäre. Ein anderes ist dann freilich die Situation schuldhaften Versagens vor diesem Anspruch. Hinter der Frage „Was sollen wir tun?“ meldet sich damit jene nach dem, „was wir hoffen dürfen“. Und da diese a-theistisch unbeantwortbar bleibt, gerät man nun doch unausweichlich in die Diskussion möglicher Auswirkungen eines Nein zur Sinn-Frage auf die atheistische Position allgemein und auf das Ethos ihrer Ethik im besonderen (eine Hauptfrage etwa im Gespräch mit Albert Camus). Dann ließe es zuletzt wohl doch auf den Schlußsatz des Buches hinaus: „Ohne Reflexion auf neue Möglichkeiten der Gotteserfahrung in unserer historischen Situation scheint keine Antwort auf die Herausforderung des Nihilismus glaubwürdig“ (266).

J. SPLETT

MATERIALIEN ZUR NEUKANTIANISMUS-DISKUSSION. Hrsg. *Hans-Ludwig Ollig* (Wege der Forschung 637). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987. 469 S.

Der von Ollig herausgegebene Band enthält Beiträge zur Neukantianismuskussion aus der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. In ihnen geht es zum einen um philosophische Zusammenhänge und zum anderen um systematische Implikationen der neukantianischen Theorieentwicklung. Die Reihe der Aufsätze des ersten Abschnitts wird durch zwei Arbeiten eröffnet, die sich relativ stark engagiert der neukantianischen Bewegung stellen. Geht es *Marck* um deren Rolle bei der Verteidigung der Philosophie gegen den Psychologismus und zeigt er dies im einzelnen anhand der Denkpsychologie R. Hönlwalds, so zielen die Überlegungen *Lehmanns* darauf ab, daß gegenüber der spekulativen und systemgebundenen Kantauffassung des Spätidealismus die des beginnenden Neukantianismus eine szientifische und methodologische Engführung erfahren habe. Auseinandersetzungen mit Vertretern der Marburger und Südwestdeutschen Schule (Marx und Malter) folgen Überlegungen von *Oberer* zum Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität und schließlich solche, die Probleme der Kantrezeption des klassischen Neukantianismus im Blickpunkt haben. Dabei würdigt *Holzey* in Abhebung von einer ontologisch-metaphysischen Kantdeutung in den 20er Jahren das Unternehmen Natorps, der raschen Entfaltung von Wissenschaft und Technik unter Fortführung der logisch erkenntnistheoretischen Arbeit Kants mit den Mitteln kritischer Philosophie Rechnung zu tragen. *Flachs* Anliegen ist