

Wiedergelesen:

Ivanovs und Geršenzons Diagonale der Revolution¹

Der heiße Moskauer Sommer von 1920 führt zwei Protagonisten der russischen Kultur im Zimmer eines Erholungsheims zusammen. Die Hitze ist unerträglich, die Fliegen stören, das Wasser ist schal. So wenigstens beschreibt es Geršenzon. In den Erinnerungen Chodasevičs² ist diese Zdravnica in der ehemaligen Moskauer Neopalimovsker Gasse 3 eine Oase der Ruhe und Sauberkeit. Geršenzon und Ivanov hausen in einem Zimmer zusammen: Geršenzons Bett ist in der Ecke neben der Tür, Ivanovs in der Ecke neben dem Fenster: In der Ecke des immer stürmischen Geršenzon herrscht penible Ordnung, das Bett ist sorgfältig gemacht, auf dem Tischchen sind die wenigen Dinge ordentlich ausgebreitet. Bei dem Hellenen Ivanov herrscht Chaos, die Bücher liegen auf einem Schlapphut, auf den Büchern Tabakreste und eine Staubschicht. Zum Zeitvertreib schreibt man sich zwölf Briefe, die schließlich 1921³ in einem hinreißenden Bändchen veröffentlicht werden.

¹ Ein Niederschlag meiner ersten Lektüre ist erschienen: Sigrun BIELFELDT: Die Diagonale der Revolution. Russische Kulturbilder des Erinnerens und Vergessens bei Vjačeslav Ivanov und M.O. Geršenzon, in: *Itinera slavica. Studien zu Literatur und Kultur der Slaven*, FS f. R.-D.Kluge, München 2002, S.25-36.

² Vgl. V.F. Chodasevičs „Erinnerungen“, etwa an die „Zdravnica“, u.a. in: *Nekropol'*, Paris 1976.

³ Ich zitiere den Text nach: Vjačeslav IVANOV i M.O. GERŠENZON: *Perepiska iz dvuch uglov*, Peterburg „Alkonost“ 1921, ND 1971. Die deutschen Passagen sind entweder meine Übersetzungen oder entnommen der dt. Ausgabe: M. GERŠENSON und W. IWANOW: *Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln*. Übersetzung von Nicolai von Bubnoff. Mit einem Nachwort von Karl Schlögel, Cotta Bibliothek der Moderne, Stuttgart 1991.

Die im vorliegenden Aufsatztext befindlichen Seitenzahlen beziehen sich auf die russische Ausgabe.

Die bald erscheinende, von Robert Bird kommentierte Ausgabe des „Briefwechsels“ ist mit Spannung zu erwarten.

Die Konfiguration „Erinnern/Vergessen als Diagonale der Revolution.“

In der Tat: durch das Zimmer dieses Erholungsheims war eine Diagonale der Revolution gezogen. Während Ivanov immer wieder auch das Verbindende der Diagonale betonte, sich aber erhebliche persönliche Verunglimpfungen Geršenzons erlaubte, hatte jener von Anfang an konstatiert, dass beider Verhältnis nicht nur dem Zimmer, sondern auch dem Geiste nach diagonal sei (2. Brief, 11). Ivanov persönlich wird von Geršenzon jedoch liebenswürdig behandelt.

Wo blieb aber die Revolution? Sie musste doch im Mittelpunkt dieses bemerkenswerten Briefwechsels stehen! Dies war mein Ausgangspunkt, als ich vor einigen Jahren zum ersten Mal nach einer Grundkonzeption dieses Briefwechsels suchte. Es drängte sich eine einzige Frage auf, ob und wie sich nach der Zäsur der revolutionären Epochenschwelle ein besonderes Geschichtsbewusstsein entwickelt, und welches Verhältnis zur Revolution damit formuliert wird. Diese Problemstellung erwies sich als ein äußerst fruchtbares Ordnungsprinzip, zumal Geršenzon und Ivanov die Grundkategorien selbst anbieten. Ivanov entscheidet sich für das Erinnern von (Kultur-)Geschichte. Geršenzon – rousseauistisch-zivilisationskritisch – für deren Vergessen. Im 11. Brief bringt Ivanov die vorherrschende Argumentations-Emotions-Diagonale zwischen beiden auf den Begriff: „Wir haben keinen gemeinsamen Kultus: Ihnen scheint, dass das Vergessen (zabvenie) befreit und belebt, die Kulturerinnerung (kul'turnaja pamjat') dagegen knechtet und tötet; ich sage stattdessen, dass die Erinnerung befreit, das Vergessen aber versklavt und abtötet“ (55)⁴. Bereits bei der ersten Lektüre fielen die rhetorisch-moralischen Abwertungen Ivanovs der Vergessens-Position seines Gegner-Freundes auf. Doch in erster Linie interessierte mich, welche intellektuelle Aussagekraft die komplementären Begriffe von Erinnern und Vergessen haben, wenn sie auf ein Geschichtsmodell der Revolution bezogen werden. Dabei stellte sich bei der Untersuchung heraus, dass Geršenzons Position des Vergessens nur scheinbar auf eine Diskontinuität hinweist, die mit der Revolution in Verbindung gebracht werden könnte. Er gebraucht zwar den Begriff „tabula rasa“, der Ivanov so erbost. Geršenzon erstrebte nicht in erster Linie den Abbruch der Gesellschaftsordnung, sondern ersehnt die Diskontinuität des spekulativen Denkens: Er steht damit in der Tradition der russischen Rationalitätskritiker (vgl. die stereotypen Invektiven gegen

⁴ In der deutschen Übersetzung ist der letzte Halbsatz weggelassen.

Kant), denen nicht zuletzt das unvordenkliche Sein des späten Schelling vorschwebt. Mit einem solchen Denken markiert Geršenzon den Anfang eines russischen Existenzialismus, wenn er mit dem Abwerfen der erstarrten, intellektuellen „Werte“ (cennosti), ihrem Versenken in die Lethe, den Aufgang einer ursprünglichen Erfahrungswelt fordert (Leiden, Tod, Sommermorgen, kaltes Wasser). Man kann diese Forderung nach einer „einfachen“ Erfahrungswelt durchaus als russischen Versuch der Heilung der Seinsvergessenheit ansehen und damit Verbindungslinien zur Moderne knüpfen bis hin zu Heidegger.

Anders Ivanov: er setzt auf eine hermeneutisch-historische „Erinnerung“ der abendländischen Kultur, die – mag sie auch teilweise versteinert sein – sich durch Wiederbelebung der „initiativen Anfänge“ erneuern kann. Diese eingängige These artikuliert Ivanov in vielen poetischen und philosophischen Bildern, von denen man sich nicht täuschen lassen darf. Seiner These zugrunde liegt ein reflexives Geschichtsmodell, ein „historisches Bewusstsein“, wie Geršenzon kritisch bemerkt, das willens und fähig ist, jede historische Erscheinung einzuordnen und anzuerkennen – so auch die Oktoberrevolution: sie ist für Ivanov eine neue Seite in der Chronik der russischen Kultur (45).

Bemerkungen zur europäischen Rezeptionsgeschichte.

Bevor ich darauf zu sprechen komme, auf welche Weise der Briefwechsel als lebendiges Gespräch zu behandeln sei, möchte ich zuvor noch einiges zu seiner europäischen Rezeptionsgeschichte bemerken. Geršenzon starb überraschend 1925 und Ivanov lebte bis 1949 in Rom in der Emigration. Er durfte somit die Rezeption dieses Werks beherrschen. 1930 erschien die französische Ausgabe. In der deutschen Ausgabe ist im Anhang ein Brief Ivanovs an den französischen Herausgeber Du Bos abgedruckt. In diesem Brief dankt Ivanov Du Bos, weil jener Ivanovs Beitrag als mit „De Thesaurus“ gekennzeichnet habe. Ivanov zeigt sich darüber entzückt, dass die „Heilkraft“ des abendländischen „Thesaurus“ gegen den „Wahn des kulturellen Vergessens“ gesetzt sei. Schlimmer noch: am Ende seines Schreibens an Du Bos ist Geršenzons Position des Vergessens mit wenig schmeichelhaften Worten skizziert: „Kurz: die Lehrer des Vergessens sind Totengräber der Religion; umgekehrt sind die Widersacher der Religion notwendig Bilderstürmer und

Fälscher der Kultur“⁵. Auf die aufdringliche Art Ivanovs, mit jedem intellektuellen Argument auch den Gegner moralisch disqualifizieren zu wollen, sei an dieser Stelle schon hingewiesen. Vermutlich war Nietzsche sein Lehrmeister.

Der bekannte Romanist Ernst Robert Curtius entdeckt 1931 die französische Ausgabe des Briefwechsels und feiert, am Vorabend der deutschen Katastrophe, den „Humanismus“ darin⁶. In seinem Hauptwerk *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* zitiert Curtius Ivanov ausführlich:

„Die Kultur, sagt Wjatscheslaw Iwanow, ist Erinnerung an die Weihen der Väter“: In diesem Sinne ist Kultur nicht nur monumental, sondern auch initiativ im Geiste. Denn die Erinnerung, ihre oberste Herrscherin, läßt ihre wahren Diener der Initiationen der Väter teilhaftig werden und vermittelt ihnen, indem sie solche in ihnen erneuert, die Kraft neuer Anfänge, neuer Ansätze. Die Erinnerung ist ein dynamisches Prinzip; das Vergessen ist Müdigkeit und Unterbrechung der Bewegung, Niedergang und Rückkehr zum Zustand einer relativen Trägheit.

Im Gegensatz zu Ivanov lässt Curtius auch den dialektischen Umschlag in das „Vergessen“ gelten: denn „nehmen wir die historische Betrachtung wieder auf, so finden wir, dass das Vergessen ebenso nötig ist wie das Erinnern. Viel muss vergessen werden, wenn Wesentliches gewahrt werden soll. Das ist die relative Wahrheit der *tabula rasa*“. Auch dem „Schatzhaus der Kultur“ erteilt Curtius eine Absage: „Wir brauchen kein Magazin der Tradition, sondern ein Haus, in dem wir atmen können“⁷. Erinnern/Vergessen sei durchaus eine kulturelle Komplementärfigur⁸, so konstatiert Curtius implizit kritisch gegen Ivanov. Aber eben nur implizit: Es hätte Curtius durchaus gut angestanden, wenn er auch Michail Geršenzon namentlich als denjenigen genannt hätte, der im Briefwechsel die Position des Vergessens einnimmt. Auf diese Art und Weise wäre das rezeptionshistorische, kritiklose Herbeten einer

⁵ Deutsche Ausgabe: *Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln*, vgl. Ergänzung: Wjatscheslaw Iwanow an Charles Du Bos, S. 64 und S.75.

⁶ In Curtius' Buch *Deutscher Geist in Gefahr* von 1932 gibt es ein Kapitel „Humanismus als Initiative“, das sich auf den Ivanov des „Briefwechsels“ bezieht, vgl. Vjačeslav IVANOV: *Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlaß*. Hg. Von Michael Wachtel, Mainz 1995, darin: Briefwechsel mit Ernst Robert Curtius, S.48-77.

⁷ Ernst Robert CURTIUS: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, S. 400.

⁸ Von neueren Arbeiten vor allem Harald WEINRICH: *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997.

Lobeshymne auf Ivanov verhindert worden: man hätte sich rechtzeitig darum gekümmert, festzustellen, was Curtius wirklich gesagt hat.

Soviel zum europäischen Nach-Leben des Textes. Aber dieses schriftliche Zwiegespräch hatte ja bereits in der Entstehungszeit sein lebensweltliches Eigenleben. Die großen Versuche, die Gedankenkonfiguration „Erinnern-Vergessen“ ausschließlich unter dem Aspekt des klassischen Kanons der europäischen Geistesgeschichte zu sehen, hat heute etwas unangenehm Weihevoll. Es ist, als ob der eingängige, konservierende Standpunkt des Erinnerns von Kultur davor schützen soll, die großen Katastrophen des Humanen im 20. Jahrhundert zu sehen. Um den Briefwechsel adäquat zu analysieren, müssen wir ihm seine wahren lebenskräftigen Konturen allererst durch den Bezug auf seinen historischen Hintergrund verschaffen: die russischen Revolutionszeiten.

Die Perekipska mitsamt ihren Grundkategorien des Erinnerns und Vergessens von Kultur in einen geschichtslosen Raum zu stellen, insofern man nur den in ihr aufgeführten Bilder- und Zitatenschatz aufzählt und auf seine abendländische Herkunft rückbezieht – diese Weise des Vorgehens ist sinnlos. Die Chiffren, etwa jene vom alten und neuen Ägypten der Kultur, von Peru und seinen Priestern, die blutige Opfer verlangen, bleiben verschlüsselt, wenn man sie nicht auf den Sachverhalt der damaligen revolutionären Situation bezieht. Zugegebenermaßen bleibt dieser Sachverhalt vage und ist seinerseits nicht leicht vermittelbar. Wichtig wäre es schon, das gesamte rhetorische Arsenal der neuen bolschewistischen Epoche zur Verfügung zu haben. Soweit ich sehe, ist der rhetorische Bestand bolschewistischer Kulturpropaganda noch nicht rekonstruiert. Aber auch ohnedies liegt es auf der Hand, dass die Forderung der Kulturpropaganda nach einer *tabula rasa* im Geiste der Revolution, sich nur auf eine kurze schnellvergängliche Phase der „Säuberung von den veralteten Traditionen“ (Bucharin) bezogen hat. „Revolution“ war eine Vorstellung, die punktuell als Explosion, als völlige Zerschlagung des Alten, in einigen Köpfen ihre Berechtigung hatte: Eliminierung war als „Befreiung von der Last des Vergangenen“ ein Denkprogramm. Aber nur zunächst. Dann setzte – viel wesentlicher – das Pathos des Neuanfangs ein. Die Bolschewisten brauchten die Aufklärungsleistung eben gerade als Erinnerungsleistung. Die Revolution hatte 1918 gesiegt, aber dann wanderte sie in Sowjetrußland in die Museen und wurde auf Exkursionen gepflegt⁹. Aber nicht nur das Thema der Revolution wurde den Massen in or-

⁹ Vgl. Stefan Plaggenburg: *Revolutionskultur. Menschenbilder und kulturelle Praxis in Sowjetrußland zwischen Oktoberrevolution und Stalinismus*, Köln (Böhl-

ganisierten Beständen vorgeführt. Schließlich sollte aber auch alles, was vom Abendland geschaffen wurde, in der neuen proletarischen Kultur aufgehoben sein: diese Tendenz verstärkte sich nach 1927; so hat etwa V. Asmus in der Schrift *Markszim i kul'turnaja tradicija* den Gedanken geäußert, das Proletariat müsse mit allen Kulturtraditionen bekannt werden. Selbstverständlich wurde diese Vorstellung nicht ohne Hintergedanken verbreitet: die Präsenz der Kultur durfte nur in der bestimmten marxistischen Interpretation gelten. Eine hübsche Passage in Georges Orwells *1984* lautet:

There is a Party slogan dealing with the control of the past.... 'Who controls the present controls the past,' said O'Brien... 'Is it your opinion, Winston, that the past has real existence?...Does the past exist concretely, in space?'... 'No'.

'Then where does the past exist, if at all?'

'In records. It is written down.'

'In records. And - ?'

'In the mind. In human memories.'

'In memory. Very well, then. We, the Party, control all records, and we control all memories. Then we control the past, do we not?'¹⁰

Wenn wir in diesem kulturpolitischen Zusammenhang der gewaltsamen Vereinnahmung von Geschichte, die Frage noch einmal aufgreifen, wie sich die Kategorien Vergessen/Erinnern zu jener Zeit dargestellt haben mögen, als die Revolution sich gerade zu konsolidieren begann, so lässt sich ohne weiteres feststellen, dass Gerßenzons „Vergessen von Kultur“ eine kurzlebige Parole gewesen wäre, hätte er sie überhaupt positiv auf den Destruktionsimpuls der Revolution bezogen. Diese Parole war politisch sozusagen unbrauchbar, weil sie nur für die kurze Phase der revolutionären Explosion galt. Entscheidend für die neuen Machthaber war die zukünftige Zeit der Aufarbeitung von „Geschichte“ in marxistischer Interpretation. Ivanovs Memoria liefert ein perfektes Akkomodationssystem für jedwede Ideologien, die Geschichte in ihrem Sinne „besetzen“ wollen.

lau), 1996, S. 31. Es war dieses Buch, das mir einigen Einblick gegeben hat, über die Erinnerungsarbeit der Bolschewisten etwa in den Formen der Museumskultur, S. 229 ff., und den Formen der Exkursionskultur, S. 214 ff.

¹⁰ Diese Passage aus Orwells *1984* stellt Frederick C. CORNEY als Motto seinem Buch voran: *Telling October. Memory and the Making of the Bolshevik Revolution*, Ithaca and London 2004.

Die neue Methode.

Für den geistesgeschichtlichen Interpreten ergibt sich immer eine natürliche Identifikation mit der Position Ivanovs. Schließlich befindet man sich ja mit ihm zusammen in der Branche der Hermeneutiker. Dass diese unumwundene Identifizierung aus methodischen Gründen nicht angebracht ist, möchte ich hier erörtern. Es ist diesem Dialog nicht angemessen, ihn ausschließlich als philosophischen Traktat über Erinnern und Vergessen zu behandeln.

Argumentative Systematik kann das innere Leben dieses Gesprächs in den Zeiten der Revolution nur unzulänglich erfassen. So habe ich noch einmal angesetzt: Was geht zwischen den beiden eigentlich vor, wenn sie jeweils auf die Antworten des anderen warten? Welche natürlichen oder künstlichen Gegnerschaften bauen sich auf, wenn man zunächst vielleicht spielerisch einander schreibt, dann aber irgendwann doch die Absicht der Publikation verfolgt? Wie schreibt es sich in jenem politisch-gesellschaftlichen Raum, wenn man aus dem bürgerlichen Lager kommt und um seine Anerkennung als „Kulturschaffender“ kämpfen muss? Welcher Rhythmus des Angriffs und der Abwehr – miteinander oder gegeneinander – stellt sich ein? Inwieweit sind diese rhetorischen und argumentativen Positionierungsversuche bereits für eine Öffentlichkeit bestimmt? Und für welche? Die Mitstreiter aus den Kulturzirkeln? Oder für ein „Inquisitionstribunal“, von dem Ivanov einmal schreibt? Und die schwierigste Frage: wenn also von der revolutionären Situation die Rede ist, inwiefern ist von ihr offen die Rede; inwiefern ist sie aber, versteckt in Bildern und Gleichnissen, von Anfang an angewendet?

Erst der Bezug auf ein unbestimmtes Revolutionsgeschehen macht diesen Text zu einem lebendigen Ereignis mit vielen wunderlichen, nur diffus aufklärbaren Bildern, mit Gegnern, die sich als Freunde bezeichnen, wo der eine erstaunlich aggressiv wird und der andere sanftmütig gelassen bleibt. Viele Fragen bleiben unbeantwortet und manche Bilder können nicht entschlüsselt werden. Rätsel bleiben, warum die Partner auf manches Bild und Argument erwidern, auf manches aber nicht. Daraus ergibt sich aber die einzig schlüssige Methode, nämlich die chronologische Abfolge der Briefe – möglichst mikroskopisch – nachzuzeichnen, damit die Rhythmen von Rede und Widerrede, von Auslassung und Affirmation, von Bruchstellen und Neuansätzen fixiert werden können.

Die zwölf Briefe: Gang und Wort

Der erste Brief Ivanovs: Der Gottsucher¹¹

Ivanov will in eine Diskussion *in metaphisicis* eintreten, insofern er ein Bekenntnis zur Unsterblichkeit der Seele und zu einem persönlichen Gott ablegt. Dabei erlaubt er sich, Geršenzon, seinem „Freund und Nachbarn“, ohne weiteres zu unterstellen, er hege Zweifel an diesen metaphysischen Ideen wie dem persönlichen Gott und der Unsterblichkeit der Seele. Man kann diese Unterstellung als Aufforderung zum Streitgespräch oder als rhetorische Unart Ivanovs ansehen, bereits im Vorfeld die Meinung des Partners steuern zu wollen.

Die Konzeption, die Ivanov entwirft, besteht darin, in der Persönlichkeit (ličnost') des Einzelnen eine transzendente Grundlage von Gottesgewissheit und Unsterblichkeitsglauben anzusiedeln. Persönlichkeit und Gottesgewissheit stehen in beständigen Austausch miteinander und verwirklichen sich gegenseitig. Die reziproken Realisierungen von empirischem Individuum und transzendtem Grund bezeichnet Ivanov, in neuplatonischer Tradition, als Hinauf- und Hinabsteigen: „Nicht kann mich Gott verlassen, wenn ich ihn nicht verlasse“.

Der zweite Brief Geršenzons: Kritik an einer Kulturdogmatik: ihr Versenken in der Lethe

Die Antwort Geršenzons ist von radikaler Knappheit. Er wehrt Ivanovs Unterstellung ab, indem er sagt, dass er sehr wohl an die Unsterblichkeit glaube und auch die Persönlichkeit für das Gefäß echter Realität halte. Und dann fährt er mit solchen Worten fort, von denen er später argwöhnt, er habe das Kind mit dem Bade ausgeschüttet: Er wolle über metaphysische Gegenstände weder sprechen, noch denken. Die Logizität, die solche Überlegungen verlangten, seien ihm lästig geworden. Man gebe sich in „unseren Kreisen“ diesen Beschäftigungen mit Begeisterung hin, er dagegen halte sie für eine müßige und aussichtslose Sache. Zieht man Ivanovs Anfangsbrief heran, so ist deutlich zu bemerken, dass Ivanov die Diskussion in der Weise angefan-

¹¹ Wie bekannt, vereinigten sich russische Symbolisten zu den „Gottsuchern“ und „Gottbauern“, denen sich sogar zeitweise Marxisten anschlossen, so der spätere Volkskommissar V.A. Lunačarskij, dem Ivanov und Geršenzon den Aufenthalt im Erholungsheim verdankten.

gen hat, so als bewege er sich weiter in den religionsphilosophischen Zirkeln. Zugleich verwehrt er Geršenzon sozusagen die Zugehörigkeit zu diesen Zirkeln, denn, so Ivanov, Geršenzon glaube ja nun mal nicht an diese metaphysischen Gegenstände. Geršenzon antwortet mit seiner typischen Verteidigungsstrategie: er widerspricht nicht der Meinung seines Gegners über ihn, sondern radikalisiert sie noch: Er will mit diesen Diskussionen nichts zu tun haben und er will mit dem abendländischen Kulturschatz, die sie begründen, nichts zu tun haben. Er motiviert seine Abneigung mit dem großen Glücksgefühl, das er beim Gedanken einer Befreiung von den Traditionen empfindet:

Mir scheint: welch großes Glück wäre es doch, sich in die Lethe zu stürzen, um die Erinnerung (pamjat', 11) an alle Religionen und philosophischen Systeme, an alle Kenntnisse, Künste, Poesie spurlos von der Seele wegzuspülen, nackt, wie der erste Mensch, das Ufer zu betreten – nackt, leicht und freudig, die bloßen Arme frei zum Himmel emporzustrecken und aus der Vergangenheit nur eines im Gedächtnis zu behalten: wie lästig und drückend heiß es in jenen Kleidern war und wie leicht ohne sie (11).

Das Glücksgefühl der Befreiung, von dem Geršenzon spricht, könnte man, wie später zu sehen sein wird, sehr wohl der *tabula rasa*-Erfahrung der Revolution zuschreiben. Geršenzon hält aber das Gefühl eines von Begriffen schwer gewordenen Bewusstseins und des aus dem Abwaschen folgende Glücksgefühl zunächst scheinbar frei von einer zeitlichen Fixierung. Dieses Bewusstsein sei lange in ihm herangereift und nun habe es sich dauerhaft verfestigt, das Bewusstsein nämlich, dass die Tradition, die ursprünglich einmal üppig war, jetzt in Lumpen herabhängt, deren man sich am besten ganz entledige. Und dann legt er doch Wert darauf, den Zeitpunkt zu fixieren: „In diesen Jahren“ (v eti gody (12)), sagt Geršenzon, sind die kulturellen Gewänder zerfetzt worden, und man möchte sich dieser Fetzen ganz entledigen. Die Revolution ist präsent: sie ist präsent insofern, als Geršenzon schon lange in sich die Überzeugung gepflegt hat, dass Kultur verfallt. Erst die gegen die Kultur gerichteten revolutionären Gewaltakte haben ihm klar gemacht, dass es an der Zeit sei, das in Fetzen hängende Kleid ganz abzustreifen.

Dritter Brief Ivanovs: Das Stirb- und Werde-Geschichtsmodell

Dieser kurze Antwortbrief Ivanovs gehört zu den freundlich herablassenden, so etwa wie ein Lehrer zu seinem Schüler spricht. Aber nicht nur Geršenzon ist der Schüler, auch Tjutčev. Dessen Haltung, „alles Ausgesprochene sei

Lüge („Silentium“), bekommt nebenbei das Etikett „verängstigt“ (12). Ivanov dagegen will fröhlich auf dieser Erde wandern und nicht ihr „trüber Gast“ sein. Dieser Wunsch Ivanovs, zu den neuen optimistischen Menschen der Zeit zu gehören, kommt allenthalben vor.

Doch im wesentlichen stimmt er Geršenzon zu, er, Ivanov, sei auch kein Baumeister von Systemen, die zur Wissenschaftlichkeit strebende Metaphysik habe sich durch ein System feinsten Nötigungen diskreditiert, nachdem sie eben „das väterliche Haus der ursprünglichen¹² Religion“ verlassen habe. Ivanov gesteht zu, dass „seine Zeit“ (v nastojašće vreme) die Erfahrung eines schwerlastenden Kulturerbes mache. Aber der Mensch werde das abtötende Joch der Kontinuität nicht von den Schultern abwerfen können, es wachse ihm wieder nach, wie dem Kamel die Höcker.

Ivanov biete Geršenzon ein Kompromissmodell an, wenn er seinerseits ein rhythmisches Auf und Ab der geistigen Entwicklung in Anschlag bringt – ein Goethesches „Stirb und Werde“, wobei unverständlich bleibt, warum er das „Werde“ Geršenzon zuschreibt, sich selbst aber den „Tod“, d.h. die Wiedergeburt der Persönlichkeit, die eben die „ersehnte Befreiung“ sei. Sich mit Quellwasser zu waschen – und zu verbrennen, sei für den Geist an jedem beliebigen Morgen möglich. Es scheint geradezu auf der Hand zu liegen, dass die beiden Freunde und Brief-Gegner aufgrund des Stirb-und-Werde-Modells eine Übereinkunft erzielen. Man könnte es auch das „Phönix-aus-der-Asche“-Modell nennen: mit ihm wäre eine Konfiguration vorhanden, die nach der Forderung Curtius' die „relative Wahrheit“ des *tabula-rasa*-Gedankens einbeziehen würde. Geršenzon müsste nur zugeben, dass die *tabula-rasa*-Vorstellung in der Geschichte relativ bzw. überhaupt die Voraussetzung für eine Erneuerung ist. Greift Geršenzon zur angebotenen Komplementärfür? Glaubt er überhaupt an eine Erneuerung?

¹² Der Übersetzer schenkt sich das Attribut *pervonačal'naja religija* und sagt nur, die Metaphysik habe sich diskreditiert, als sie das „väterliche Haus der Religion“ verlassen habe: er erweckt so den Anschein, als habe Ivanov darauf abgehoben, der Verfall der Metaphysik sei dann eingetreten, als die Philosophie aufgehört habe, eine *ancilla theologiae* zu sein. Diese Aussage hatte der Hellene Ivanov wohl nicht im Sinn: er spricht von einer „ursprünglichen“ Religion.

Vierter Brief Geršenzons: Die irreversible Dekadenz des „Schwans des Apoll“

In der jetzt ergiebigen Antwort Geršenzons wird zunächst die Idylle der spielerischen Gegnerschaft fortgesetzt. Wir erfahren etwas über die Alltagssituation im „Erholungsheim“, eine Passage, die gut und gern im Nachhinein geschrieben worden sein kann. Geršenzon schildert, wie Ivanov den ersten Brief schrieb und liegen ließ; Geršenzon antwortete darauf, als Ivanov nicht zu Hause war: Jetzt übersetze¹³ Ivanov gerade Dante; er, Geršenzon, würde sich die Übersetzung vorlesen lassen, er würde den üppigen Honig der Ivanovschen Verse genießen, und sie würden darüber diskutieren.

Die Idylle trägt. Etwas treibt Geršenzon dazu, diesen illustren Kulturakt Ivanovs der Übersetzung Dantes nicht gelten lassen zu wollen, wenn er seinen Freund auch „Oh Schwan des Apoll“ titulierte. Er schwärmt geradezu mokant von der Frische des Gefühls zu den Zeiten Dantes, wohingegen in der Moderne die Gefühle und Gedanken bleich seien: schlimmer noch – die Sprache (reč', 15) der Modernen sei spinnenwebenhaft. Zugegebenermaßen hat Geršenzon Ivanov hier einen schweren Schlag versetzt: zunächst scheinbar ein Genießer der Übersetzung Dantes, distanziert er sich herbe von ihr. Was zunächst wie ein Kompliment schien – der Honig der Ivanovschen Verse – verwandelt sich im Nachhinein in etwas Dickflüssiges, Klebriges. Wir verstehen: Geršenzon, als der spätere Liebhaber der Metapher des reinen, eiskalten Wassers, meint unter Honigversen etwas Ungenießbares.

Warum er das tut, erläutert er im anschließenden Verlauf des Briefs, der den subjektiven Angriff auf Ivanov verschleierte, ihn aber durch allgemein gehaltene Ausführungen erhärtete. Der Tenor dieser Ausführungen ist: In Zeiten der kulturellen Dekadenz gibt es keine kräftigen Ausdrucksformen mehr. Das alles erörtert Geršenzon natürlich nicht in Zusammenhang mit Ivanovs Verseschmieden. Geršenzon vertieft stattdessen den Gedanken der erstarrten, kalt berechnenden Metaphysik wie überhaupt des ganzen kulturellen Unrats von überpersönlichen Kenntnissen. Er setzt die persönliche Erfahrung von Liebe, Leiden und Tod entgegen. Geršenzons Untergangsgedenken beruft sich auf Rousseaus Zivilisationskritik, wobei Kant für ihn schlechthin der Gipfel einer missliebigen Zivilisation ist, denn der habe die Außenwelt für nichts erklärt und den Wahrnehmungsapparat als einzige Realität zugelassen. „Der hundertjährige Trug ist jetzt vergangen, aber welche furchtbare Spuren hat er hinterlassen! Der Alp der Gespensterhaftigkeit der Vernunft

¹³ Man erinnere sich an Spenglers „Untergang des Abendlandes“.

überzieht noch immer die Vernunft mit dem Spinnwebgewebe des Wahnsinns" (17). Man hört hier bis in die Semantik hinein Friedrich Heinrich Jacobi reden, der mit dem Vorwurf eines gespensterhaften Denkens¹⁴, i. e. Nihilismus, die Idealisten der Reihe nach bedachte. Über die Rezeption durch die Geistlichen Akademien wurde diese Jacobische Kritik an der Rationalität russisches Kulturgut. Aber Geršenzon räsoniert nicht nur gegen die Raison, sondern versteht sich auch auf die Kunst, Vernunftkritik als Bilder auferstehen zu lassen: Der Geist sei mit Ideen ebenso überladen wie „unsere Häuser mit Sachen“, die man sich ohne inneres Bedürfnis aneigne, wie „Guttaperchakragen, Schirme, Gummischuhe und Uhren“. Der folgende Vergleich ist verunglückt: das sei etwa so, wie der nackte Neger diese Gegenstände vom Europäer im Tausch erwirbt und sich anlegt (18). Als Rousseauist hätte Geršenzon dem „Neger“ sein Recht widerfahren lassen müssen, indem er ihn eben nicht in ein Dekadenzbild mit hineinzieht. Dass aber Geršenzons Haus mit Fabrikgegenständen vollgestopft sei – ebenso wie sein Geist mit aus Büchern herausgelesenen Kenntnissen – dieses Gleichnis kann auch heute noch beeindrucken. Geršenzon bleibt also nicht bei der Negativität stehen: auch er will an eine „andere Kultur“ glauben, die nicht jede Erkenntnis in ein Dogma einmauert, nicht jedes Glück in eine Mumie und nicht jeden Wert in einen Fetisch vertrocknen lässt (19).

Und dann wird Geršenzon wieder persönlich. Er vergleicht das Erholungsheim mit dem geistigen Gefängnis, in welchem viele seufzten, wenn sie nicht hin und wieder auf den Flügeln der Inspiration entkämen, wie der Dichter Ivanov. Dann aber drängt es Geršenzon wieder auf seine anfängliche Intention zurückzukommen, nämlich den Dichter Ivanov unter das kulturelle Dekadenzmodell zu subsumieren. Ivanov wird zweifellos verletzt gewesen sein: Geršenzon fragt sich, ob es vielleicht die „Schuld seiner eigenen Augen“ (19) sei, dass die Flügel der Schwäne Apollos beschwert sind ihre Aufschwünge nur ganz geringfügig seien. Folglich: Ivanov, der Schwan Apollos, fliegt nicht hoch genug, um Geršenzon davon zu überzeugen, dass moderne Kultur etwas anderes sei als beschwerlich, erstarrt, dekadent und im Niedergang begriffen. Wir fragen: Ist Geršenzons Hoffnung auf eine „andere Kultur“ eine durch die Revolution genährte Hoffnung?

¹⁴ Vgl. meinen Aufsatz *Friedrich Heinrich Jacobi, der Nihilismus und Rußland*, (MS).

Fünfter Brief Ivanovs: Zwei Vorwürfe an Geršenzon – Gottlosigkeit und mangelnde Zukunftsfreude

Die Reaktion Ivanovs kann man mit einiger Spannung erwarten. Der Angriff muss kommen, aber von welcher Seite kommt er? Zunächst antwortet Ivanov auf Geršenzons Gleichnis der Kultur als eines mit Fabrikgegenständen vollgestopften Hauses mit einem Gegenbild: Wenn man dem Medium Kultur das Element Wasser zugrunde lege, dann bewegten sich in ihm verschiedene Phänomene, die aber durchaus nebeneinander Platz hätten: flüssiges Öl, Wasserpflanzen, fliegende Fische, Delphine, Perlentäucher. Sie lebten ja auch in einem Zimmer zusammen: ob Geršenzon denn nicht ein einziges Kulturmilieu akzeptieren könne?

Als Geršenzon Ivanov im vorhergehenden Brief mit dem Urteil über den matten Flug der Schwäne des Apollos attackierte, hat er dieses mit einer Einschränkung gemacht: das Urteil könne aufgrund seiner subjektiven Perspektive zustande gekommen sein, d. h. „die Schuld seiner Augen“ sein. Diese Formulierung nimmt Ivanov auf. Er sagt – ironisch-verärgert? – vielleicht sei es nur die „Schuld seiner Augen“, die ihn zur Überzeugung kommen lasse, dass Geršenzons Bewußtsein sich ausschließlich im weltlichen Kulturmilieu aufhalte; er, Ivanov, kenne aber auch einen Glauben, der dem Wesen nach von der Kultur getrennt sei und die Tür ins Transzendente öffne. Das Gefängnis, der „Sündenfall der Kultur“, werde überwunden, wenn die Tür zur Freiheit im Glauben an Gott geöffnet werde.

Zusammen mit dem Gedanken, dass Kultur auch einen Ausgang in die Transzendenz haben müsse, intoniert Ivanov ein Leitmotiv seiner Kritik, das schon in seinem ersten Brief angeklungen war: Geršenzons angebliche Zweifelsucht und Glaubenslosigkeit. Dieses Leitmotiv spinnt Ivanov weiter fort, wenn er auf Rousseaus und auf Geršenzons Anhängerschaft an den *tabularasa*-Gedanken zu sprechen kommt: Rousseaus Traum sei seinem Unglauben (bezverie, 22) entsprungen. Der Leser ist verwirrt: wie springt man von der geschichtsphilosophischen Vorstellung einer zivilisatorischen Endzeitstimmung zur Erkenntnis, dass eben jene gottlos sei? Möglicherweise rekurriert Ivanov auf Nietzsches Metaphysikkritik, die Nietzsche mit dem antiken Ruf „Der große Pan ist tot“ pointiert hat. Von Nietzsche ist an dieser Stelle noch nicht die Rede. Was unabweisbar ist, ist dieses, dass sich Ivanov an der Weltimmanenz von Geršenzons Denkens reibt, einem Denken, das für ihn décadence ist, wie jeder Rousseauismus, da die erträumte Menschengemein-

schaft „ohne Musen und Schriftzeichen“ ... „keine Gebetsgemeinschaft“ sei. An dieser Stelle verklumpt einiges zu neuer Unübersichtlichkeit.

Vielleicht kommt es deshalb, Ende des fünften Briefes, zu einem Neuanfang in der Kritik Ivanovs. Der Vorwurf der Gottlosigkeit wird nicht mehr wiederholt, im weiteren Verlauf entfällt auch das religiöse Pathos. Dass der Vorwurf der Gottlosigkeit an die Lehrer des Vergessens für Ivanov weiterhin virulent blieb, beweist ja das Ende seines Briefs an Du Bos von 1930.

Was auf den letzten beiden Seiten fünften Briefes folgt, ist der direkte – aber durchaus verschleierte – Bezug auf mögliche Geschichtskonzeptionen der Revolution und deren Kulturpolitik. Ivanov scheint zu argwöhnen, dass Geršenzons tabula-rasa-Schlagwörter eine revolutionspositive Wirkung hervorrufen könnten. Um diese Bedenken möglichst gründlich abzuwehren, bedient sich Ivanov jetzt eines neuen rhetorischen Mittels. Ivanov wird „Monologist“, insofern er, zugleich mit seiner eigenen Stimme, die Stimme seines Freundes interpretierend steuert, etwa mit den Formeln: „Wenn Sie mir zur Antwort gäben“ ... „sollten Sie mir antworten“, etc. Das ist ein geschicktes rhetorisches Mittel, das den Partner sozusagen in seinem eigenen Gedankenfluss lähmt, muss er sich doch gegen die ihn usurpierende Interpretation des Sprechers wehren. Höchstinteressant ist, welche möglichen historisch-revolutionären Vorstellungen Ivanov in Ansatz bringt, wenn er die Rede im Namen seines Freundes führt. Kurioserweise hat er gleich zwei Interpretationen parat: Die erste suggeriert, dass Geršenzon meine, bereits die Aufprägung neuer Zeichen leite einen Prozess der Erneuerung des Kulturgestaltens ein. Diese ersehnte Frische des Neuschaffens sei aber trügerisch, denn – hier argumentiert Ivanov mit gnostischen Vorstellungen – bereits die Quellen der Kultur unterlägen einem ursprünglichen Sündenfall. Würde aber Geršenzon sagen, so die andere Interpretation, er sähe sich nicht imstande, den Inhalt der neuen Kultur zu bestimmen, dann – und Ivanov ist jetzt mitten in der bolschewistischen Aktualität – dann würde Geršenzon seine „fatalistische Teilnahmslosigkeit am Werke der Vorbereitung der Freiheitswege und die äußerste Verzweiflung an der eigenen Befreiung“ (fatalističeskoe bezučastie v dele predugotovlenija putej svobody, i poslednee očajanie v sobstvennom osvoboždenii, 24) äußern. Befreien wir den Satz von seinem Wortwust: tabula-rasa-Denken, wenn ohne richtungweisende Inhalte, ist Verzweiflung und Verweigerung einer Mitarbeit an einer neuen Zukunft des Landes. So endet der fünfte Brief.

In der Passage zuvor entfaltet Ivanov eine Parabel aus dem platonischen Dialog *Timaios*. Dessen Bilder – altes und neues Ägypten – wird von Ivanov

auch später immer dann eingesetzt, wenn vom neuen Kulturstatus im revolutionären Russland die Rede sein soll. Es ist deshalb wichtig zu sagen, was die Bilder von Ägypten meinen. Ziemlich übergangslos erzählt Ivanov vom Gespräch im Dialog *Timaios*, das Solon mit einem ägyptischen Priester geführt habe. Ein Vergleich mit dem Urtext (21 d – 23 e) wäre akademisch und würde den Sinn nicht wiedergeben, den Ivanov haben will. Der ägyptische Priester, so Ivanov, bezeichnet die Hellenen als Kinder, da sie nach Naturkatastrophen wie Überschwemmungen und Feuersbrünsten „ohne Musen und Schriftzeichen“ geboren würden und ab ovo einen Neuaufbau beginnen müssten, wohingegen das unbewegliche Ägypten vom „heiligen Nil“ gerettet würde, der nach jeder Überschwemmung die „ewigen Tafeln“ der Erinnerung an die Väter freigebe. Der Schluss, den Ivanov für sich daraus zieht, ist zunächst einmal komisch: „Mein lieber Mitfragestreiter! Wie jener Ägypter und sein hellenischer Schüller und Plato selbst entzünde ich meinen Weihrauch auf dem Altar der Erinnerung [...]“ (na altare Pamjati, 23). Sicherlich ist Ivanov nicht entgangen, dass der hellenische Standpunkt mit dem Zwang zum Neuaufbau ein anderer ist, als derjenige des Ägypters, dem die ewige Kultur unverändert vom Nil geschenkt wird. Aber die Selbstinszenierung, eine illustre Reihe von Ivanov, Platon, hellenischem Schüller und ägyptischem Priester zu konstruieren, ist nun einmal verlockender als das Argument. Die Analyse hätte gezeigt, dass diesem Gespräch zwei konkurrierende Geschichtsmodelle zugrunde liegen: zum einen das Stirb-und-Werde-Motiv (altes und neues Ägypten), das Ivanov schon angesprochen hatte, zum anderen die Vorstellung von einer abendländischen Monumentalkultur („unbewegliches Ägypten“), die nach jeder Katastrophe unverändert freigesetzt würde. Beide Vorstellungen hätten sich im Kontext eines neuen historischen Bewusstseins in den Zeiten der Revolution zu bewähren.

Sechster Brief Geršenzons: „Dorthin zu gehen, wohin es mir beliebt.“

Den Atheismus-Vorwurf hat Geršenzon wohl verstanden, aber er bleibt gelassen, findet gar zärtliche Worte für den „lieben Nachbarn“. Den Weg in die Transzendenz als einen Weg in die Freiheit lehnt Geršenzon ab. Auf den Vorwurf der Gottlosigkeit geht er nicht ein; stattdessen beschreibt er den Sachverhalt der Weltimmanenz mit seiner eigenen Konzeption: ein von der Reflexion angesteckter Glaube verheddere sich im Netz der Spekulationen; das sähe man bereits am Ringen des Freundes Lev Šestov, der zwar den Dogmatismus der Ideen durchschaut habe, aber immer wieder sich in neues

Gedankengewirr verstricke und in den Kerker zurückfalle. Auf den Mausoleen der „geistigen Werte“ (duchovnye cennosti, 25) könnten keine Eichen und Veilchen erwachsen. Geistige Werte wird später zum wichtigen Stichwort und Kritikpunkt: von den neuen Werten wird in der Folge noch die Rede sein. Geršenzon, so scheint es, lehnt den neukantianischen Wertbegriff ab und erteilt folglich auch den aktuellen politischen Werten eine Absage.

Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn er Ivanovs anderen Vorwurf zurückweist, er müsse sich doch für die neuen Inhalte interessieren, sonst zeige er seine Teilnahmslosigkeit am neuen Aufbau. Furchtlos sagt er: Sie haben Recht, ich will gar nicht wissen, was jenseits der Kerkertür ist: ich gestehe ein, mir ist der „Aufbau der neuen Freiheitswege“ völlig gleichgültig (25). Das sei ja alles bloße Spekulation. Ein Kandidat für eine neue marxistische Geschichtsphilosophie ist an Geršenzon jedenfalls verloren gegangen.

Was will Geršenzon? Er sagt es beinahe mit den Worten Hölderlins: „Ich will Freiheit des Bewusstseins und des Suchens, ich will die ursprüngliche Frische des Geistes, um dorthin zu gehen, wohin es mir beliebt...“ (26). Bei Hölderlin heißt es bekanntermaßen in der Ode *Lebenslauf*: „und verstehe die Freiheit aufzubrechen, wohin er will“.

Geršenzon scheut sich auch nicht, die Langweile und Zwangsmäßigkeit des Heims als Kerker anzusprechen, was stellvertretend für den Zustand Russlands zu verstehen ist, das zum riesigen Gefängnis wird. Geršenzon will fort und dies ist kein Gedanke, sondern ein echtes mitreißendes „Gefühl“, wie das Jucken in den Schultern des Amphibioms, als die Flügel zum erstenmal entstanden oder wie die Sehnsucht des Moses, als er auf dem Berg Nebo, wie durch einen Nebelvorhang, das verheißene Land erahnt. Geršenzon bleibt konsequent: was die Zukunft anbetrifft, spricht er von subjektiven Gefühlen, Sehnsüchten, Träumen. Geschichte ist Kontingenz. Auf die historischen Konzepte des „kulturellen Ägyptens“ lässt er sich nicht ein.

Siebenter Brief Ivanovs: Die Kraft neuer (initiativer) Anfänge

Ivanov fährt fort, die Stimme Geršenzons an sich zu reißen: teils sieht er Selbstsuggestion, teils Verzweiflung, teils Lebenshunger in Geršenzons Worten. Der Blick vom Berg Nebo ist für Ivanov nur die Illusion einer freien Erde für ein befreites Volk (28).

Moderne Kultur als hegelsche Schädelstätte des Geistes will er nicht gelten lassen. Er, als ein in das Erinnern der Kultur Eingeweihter, will jetzt aber zurück zu ihren (ägyptischen) Anfängen, wo Zeichen in die Gesetzestafeln

des Einen menschlichen Geistes eingeprägt seien: Kultur, so sagt er jetzt sich selbst erläuternd, sei also nicht nur monumental, sondern auch initiativ: in ihr steckt die Kraft neuer Anfänge. Das ist alles einleuchtend gesagt, wenn es sich auch von dem vorher entworfenen Kulturbild eines unbeweglichen Ägyptens unterscheidet, das vom Nil sozusagen unverändert der Menschheit geschenkt wird. Ivanov hat sich entschlossen, ein Entwicklungsmoment in die Monumentalität der Kultur einzubringen, ein Entwicklungsmoment, das der initiativen Kraft bedarf. Mit diesem Gedanken zugleich nimmt Ivanov den alten Faden des Vorwurfs wieder auf, nämlich den, dass „Vergessen“ von Kultur *décadence* sei. Mit diesem Vorwurf verbindet er moralische Qualitäten wie „Müdigkeit“, „Gifte des Verfalls“ etc. Ivanov kann sich dabei sogar auf Geršenzons Worte berufen, der vom Gift im Blut, von entkräfteten Knochen gesprochen habe.

Ivanov will dagegen ein fröhlicher Wanderer auf dieser Erde sein: Denn Erinnerung sei ein dynamisches Prinzip (29). Fast klingt es wie ein Kompromissvorschlag, wenn er am Schluss des Siebenten Briefes anbietet: man könne doch gemeinsam, sorglos und wissbegierig, an den Altären und Götterbildern einer monumentalen (abendländischen) Kultur vorübergehen, die teils verodet, teils erneuert ist, und an diesen „Orten des Vergessens“ (zabytye mesta, 31) die unverwelklichen Blumen der Menschheit blühen lassen, die aus den alten Grabhügeln hervorsprossen.

Achter Brief Geršenzons: Die Oktober-Revolution: zwischen Wertediktatur¹⁵ und Anspruch des Persönlichen

Die Komplexität hat sich so in Bildern und widersprüchlichen Konzeptionen verdichtet, dass man sich neugierig fragt, worauf wird Geršenzon nun replizieren? Wie knüpft er den Faden weiter, oder verwirrt er ihn immer mehr? Und die wichtige Frage: Inwiefern ist von der revolutionären Tagesaktualität überhaupt die Rede? Tatsächlich wird in diesem Brief zum ersten Mal explizit die Oktoberrevolution erwähnt. Die rhetorischen Anreden, die Geršenzon für Ivanov wählt, sind harmlos – lieber Arzt! Damit beweist er, dass er Iva-

¹⁵ Nur nebenbei sei gesagt, dass sich Geršenzon offensichtlich gegen das in Russland verbreitete neukantianische Werte-Denken („intelligible Werte“) wendet. Heideggers Abkehr vom Neukantianismus vollzog sich ja als Polemik gegen das Wertedenken einer seinsvergessenen Tradition und einer anonymisierten Öffentlichkeit. Heidegger und Geršenzon wollen Dasein in seiner unvordenklichen Einfachheit.

novs Dekadenzvorwurf mit all den psychologischen Implikationen wie Müdigkeit und Verzweiflung gelassen zu nehmen gedenkt. Wo liegt der sachliche Dissenz zwischen beiden? Geršenzon entwirft ein kulturelles Goldenes Zeitalter, von dem er meint, dass es nicht mehr eingeholt werden kann, weil rationale, sittliche und politische Verkrustungen den Boden unfruchtbar gemacht hätten. Ivanov glaubt an ein ebensolches Goldenes Zeitalter mit einer unveränderlichen objektiven Kulturwahrheit. Kulturelle Entwicklung sei möglich, insofern man zu den „initiativen“ (kraftspendenden) Anfängen der Väter zurückkehre und diese neu in sich auferstehen lasse. Geršenzon verfolgt tatsächlich ein zivilisationskritisches Dekadenzmodell, wobei er den beklagenswerten Ist-Zustand der Kultur mit großem Pathos beschreibt: die Werte sind Fetische, Mumien, Steinschutt zerfallener Ideen. An eine Kraft neuer Anfänge an den „Orten des Vergessens“, die Ivanov ihm kompromissbereit angeboten hat, scheint er nicht zu glauben. Man muss wirklich „scheinen“ sagen, denn auch Geršenzon bewegt sich, was seine historische Konzeption anbetrifft: Er bringt ein Beispiel, von dem er sagt, er habe es schon an anderer Stelle beschrieben: Napoleon sei einst das Kind seiner Mutter gewesen – in einer lebendigen, echten Mutter-Kind-Beziehung: dann wurde er Imperator, verlor das lebendig-Einzelle und wurde Herrscher auf dem Thron. Die Herrschaft auf dem Thron vergleicht Geršenzon – geradezu modern und cogito-kritisch – mit dem Machtgebaren der vielen mörderischen objektiven Werte, die Herrschaft beanspruchen, wie „Kunst“, „Religion“, „Nationalität“, „Kultur“ (35). Und jeder Wert, so fährt er fort, hat seinen Kultus und seine Priester. Eindrucksvoll ist sein Bild vom Ersten Weltkrieg, den er ein noch nie gesehenes Massenopfer (gekatomba, 36) nennt, das von den Priestern einiger „intelligibler Werte“, die mit einander einen Bund geschlossen, von Europa eingefordert worden ist. Freilich: wir erwarten hoffnungsvoll, dass in diese Ansicht vom großen, von den „Werten“ eingeforderten Massenopfer auch die von Anfang an dogmatisierten und gewaltsam durchgesetzten Werte der Oktoberrevolution eingeschlossen sind. Aber diese offene Kritik wäre für Geršenzon problematisch gewesen: als Beispiel für die Pervertierung des einfachen Gefühls durch den Wert gebigt er sich vorsichtshalber in den Bereich der institutionalisierten Kirche. So zieht er es vor, das kirchliche Korsett zu kritisieren, wo „das schlichte Gebet“ von der unübersehbaren Masse der Theologie, der Kirche, der Religion „rund herum bewachsen sei“ (36).

Er erwähnt nun beiläufig die drei großen Revolutionen: Luthers Revolution, die Französische Revolution und den „neuen Aufruhr (mjatež 37), der

die Erde erschüttere“. Wir sind neugierig. Ergreift Geršenzon jetzt die (zugegebenermaßen unwahrscheinliche) Möglichkeit, die Revolution als bereits erstarrten Wertekanon zu destruieren? Diese Erwartung wäre tollkühn. Geršenzon will ein drittes: die Befreiung des göttlichen Funken der Individualität aus der Verkarstung des Wertedikats, wo auch immer es historisch zu finden sei: Luther etwa erlöset den schlichten persönlichen Glauben aus der Theologie der „papistischen Kirche“; die französische Revolution zerstört die Mystik des Throns und bringt den einzelnen näher zur Obrigkeit. Und die russische Revolution? Da sagt Geršenzon: Aus einer abenteuerlichen Verbindung sozialer und abstrakter Ideen „dränge sich die persönliche Wahrheit von Arbeit und Besitz in die Freiheit hinaus“. Also doch, möchte man sagen. Die Revolution wird nicht als absolute Destruktivität eines gewaltsamen tabula-rasa-Strebens, nicht als Dogmatismus der Werte verbalisiert. Wenn Geršenzon die Revolution explizit erwähnt, legt er Wert darauf, etwas Positives in ihr zu sehen, denn: sie setzt auch frei – und zwar so schöne Menschenrechte wie Arbeit und Besitz (37).

Geršenzon, so muss man sagen, usurpiert die Revolution für seine Konzeption der historischen Verwirklichung des Persönlichen. Das ist überraschend¹⁶, zumindest, was die historische, zukunftsfreundige Implikation anbetrifft. Wie Ivanov hielten wir das zivilisationskritische Dekadenzmodell für

¹⁶ Diese Vorstellung von der ličnost' hat im Denken Geršenzons eine lange Geschichte, vgl. seinen Beitrag in den *Vechi*, M.O. GERŠENZON: Tvorčeskoe samoznanie, in: *Vechi, Sbornik statej o ruskoj intelligencii*, 2. Izd. Moskva 1909. Auf S. 84 befindet sich folgende Passage über die „Persönlichkeit“ in Russland (meine Übersetzung, S.B.): „Es gab keine Persönlichkeiten – es war eine einförmige Masse, weil jede Person schon auf der Schulbank geistig kastriert worden ist. Woher soll man eine prägnante Individualität nehmen, wenn das Einzige, was persönliche Besonderheit und Kraft entwickelt – nämlich die Verbindung einer frei sich entfaltenden Sinnlichkeit mit dem Selbstbewusstsein – nicht vorhanden ist? Der Formalismus des Bewusstseins ist das nivellierendste Mittel auf der ganzen Welt. Während der ganzen Zeit unserer herrschenden Gesellschaftsordnung (obščestvennost') konnte man prägnante Figuren nur unter den Revolutionären finden, und das deshalb, weil das aktive Revolutionärstum bei uns Entsetzung war, d.i. es erforderte vom Menschen riesige interne Arbeit des Bewusstseins über die Persönlichkeit, in der Art innerer Absage an liebgewordene Verbindungen, in der Hoffnung auf persönliches Glück, auf das Leben selbst; es ist nicht erstaunlich, dass der Mensch, der in sich solch einen großen Sieg davon getragen hat, auch äußerlich eindrucksvoll und kräftig war. Aber die Masse der Intelligenz war gesichtslos, mit allen Eigenschaften der Herde: mit der stumpfen Trägheit ihres Radikalismus und der fanatischen Unduldsamkeit.“

irreversibel negativ und waren beeindruckt vom Pathos der Darstellung. Geršenzon nimmt dann aber seine Hoffnung auf die Revolution halbwegs zurück und sagt, es sei noch ein langer Weg zur Verwirklichung des Persönlichen. Mit Verwunderung stellen wir fest, dass er diesen Weg mit Formeln Ivanovs beschreibt: der Mensch werde verklärt in seine Anfänge zurückkehren. Er benutzt das neuplatonische, von Ivanov ins Gespräch gebrachte Schema des Auf- und des Abstiegs des Persönlichen zum Allgemeinen und wieder zurück, und er meint schließlich, „jede Revolution sei eine Wiedergeburt des Alten“ (každaja revoljucija est' vozroždenie starogo, 37). Er fordert schließlich sogar die Freiheit der Spekulation und nicht die Freiheit von der Spekulation und, derart positiv aufgerüstet, stellt er die Forderung auf, die eigentlich die Ivanovs ist: „Ich sage ja eben: die Persönlichkeit auf dieser Ebene – das ist die vertikale Linie, in der die neue Kultur aufsteigen soll.“ (39) Es ist kein Wunder, dass Ivanov im nächsten Brief höchst verärgert ist und Geršenzon Widersprüche vorwirft.

Neunter Brief Ivanovs: Die Flucht aus „Ägypten“, Nietzsches Löwen-Mensch und die Revolution

In diesem Brief enthüllt sich die ganze, verworrene Struktur dieses Briefwechsels, dass er nämlich zutiefst doppelbödig angelegt ist und nicht verstanden werden kann, wenn man diese Doppelbödigkeit der bildlichen Rede und ihres Bezugs auf den zugrundeliegenden Sachverhalt der Revolution nicht anerkennt. Eine Hilfestellung, nämlich die Aussagen auf die Revolution hin zu lesen, gibt Ivanov selber, wenn er sagt: lasst uns Geršenzons Auslassungen auf die Tagesaktualität beziehen ([...] što že proisxodit v naši dni [...]). Wer aber meint, mit dieser Feststellung der Doppelbödigkeit bereits ein verlässliches Hilfsmittel für eine luzide dekonstruierende Interpretation gefunden zu haben, wird enttäuscht. Der Brief ist durch und durch kryptisch, esoterisch, sozusagen für einen Kreis von Eingeweihten geschrieben. Aber nicht nur die verwirrenden Bilder, der Zitatenschatz, die Anspielungen machen die Aufschlüsselung schwer: auch das diffuse emotionale Medium, in dem die Aussagen sich bewegen, verunklart zusätzlich. Vor allem ist es Ivanovs rhetorische Unart, „im Namen“ Geršenzons zu sprechen und so über dessen Gedanken Macht auszuüben. Oft ist die Linie unscharf: Wer spricht – ist es Ivanov selbst oder Ivanov im Namen Geršenzons? Jedenfalls ist dieser neunte Brief das Zentrum des Briefwechsels und das Zentrum der Rede über die Revolution. Wer diesen Brief oberflächlich behandelt und die vielen

aufkommenden Probleme verwischen will, verfehlt den Kern des Briefwechsels.

Zunächst muss man Ivanov recht geben: Geršenzon verwickelt sich wirklich in Widersprüche, schlimmer noch er wildert in Ivanovs historischer Konzeption zur Entwicklung der Kultur und bedient sich auch des zugrundeliegenden Vokabulars. Das rechtfertigt aber nicht die geradezu triumphal selbstzufriedene Herablassung, die Ivanov an den Tag legt – man könne mit ihm, Geršenzon, nicht disputieren, er sei ein Monologist, die Logik sei kein Gesetz für ihn. Ivanovs „Geschmack“ gebiete ihm, nicht auf die intellektuelle, sondern nur auf die seelische Seite der Bekenntnisse zu schauen. Er, Ivanov, habe zum Tanz aufgespielt, aber sein Freund habe nicht tanzen wollen, sondern erwidere nur liebenswürdig – Gut gespielt, aber das Wie und Warum interessiere ihn nicht – er wolle sich nur ins Gelobte Land aufmachen.

Es ist wohl symptomatisch, dass Ivanov in der nun folgenden Bildsequenz gerade an die alttestamentarischen Anspielungen anknüpft, die Geršenzon in einem früheren Brief gemacht hat, als er davon sprach, er wolle nur wie Moses vom Berg Nebo sich in das Gelobte Land träumen, aber es nicht scharf erblicken (27). Ivanov war kein Antisemit¹⁷, doch Geršenzons unscharfe Perspektive vom Berg Nebo ins Gelobte Land „mit dem dreifachen Bild der Vollkommenheit“ (40) muss Ivanov wohl gereizt haben. Im übrigen reibt er sich wieder daran, dass Geršenzon keine „transzendente“ Zukunftsprojektion habe wie etwa „die Unsterblichkeit der Seele“.

Was er im folgenden nun meint, bleibt unverständlich, wenn man nicht das von ihm entfaltete Bild aus dem Timaios, dem des altherwürdigen Ägypten, hinzuzieht. Die monumentale, unbewegliche Kultur, die vom Nil, jeweils nach den Überschwemmungen, freigegeben wird, ist die Ivanovs, ist die abendländische. Ivanov biegt das Bild um: Das aus dem griechischen *Timaios* entnommene Bild des alten Ägypten verwandelt Ivanov im neunten Brief in die alttestamentarische Erzählung des Auszugs aus Ägypten. Ivanov meint nun, Geršenzon fliehe nicht nur aus einem kulturellen Ägypten, sondern er hasse es mitsamt seiner Weisheit, die, gemäß Geršenzon, eine Mu-

¹⁷ Im folgenden Text wird man auf Stereotype Ivanovs stoßen, die man als antisemitisch bezeichnen kann: Dass er kein Antisemit war, hat er in einem Artikel bewiesen, der zwischen 1916 und 1918 geschrieben worden ist: *K ideologii evrejskago voprosa*. Darin zählt er kritisch einige Spielarten des russischen Antisemitismus auf, die er teilweise auf die „Indo-Germanisierungs“-Versuche der „Götter“ des Berliner „Walhall“ zurückführt, in: *Rodnoe i Vselenskoe*, Moskva 1918, S. 85.

mienkultur sei. Diese „Flucht“ und dieser Ägyptenhasse generiere ein vierzig-jähriges schweifendes Nomadentum (kočevaja neposedlivost', 40), so Ivanov. Ivanov wird etwas später, in einer persönlichen Invektive, auf die „Flüchtigen“ und die Nicht-sesshaften zurückkommen. Diese spätere Anspielung auf die „Flüchtigen“ wird leicht übersehen, wenn man nicht das Flucht-Urbild des Auszugs aus Ägypten in dieser Passage des Neunten Briefs identifiziert hätte. Ein neutrales Deskriptionsmodell? Wohl kaum. Ivanov unterstellt, dass Geršenzons Kulturpessimismus aufgrund seines Judentums zustande komme, insofern er die Kultur des alten Abendlandes hasse und aus ihr fliehen möchte. Er unterstellt, dass es Geršenzon nach einer anderen als der christlich-abendländischen Weisheit verlangt. Antisemit war Ivanov nicht, dennoch baut er eine Angriffsposition auf, die man als antisemitisch bezeichnen könnte, wenn er Geršenzon der ahasverischen Nichtsesshaftigkeit und der feigen Flucht bezichtigt.

Der Sprung ins nächste Interpretationsmodell ist geradezu abenteuerlich abrupt. Geršenzon, so meint Ivanov, habe etwas mit Nietzsches Zarathustra zu tun, vielleicht dem Pathos nach, aber vielleicht auch nicht. Vorbild ist Nietzsche jedenfalls für Ivanov hinsichtlich der Initiation der „Persönlichkeit in der zeitgenössischen Kultur“ (41), denn die Eingeweihten müssten einfach Nietzsche als dem „Hüter der Schwelle“ begegnen.

Aber was ist die Persönlichkeit? Ivanov nimmt hier den Gedanken des Briefpartners aus dem vorigen Brief auf, dass die Revolutionen die innersten Bedürfnisse der Person freisetzen, Bedürfnisse, die auf den Thronen der Politik zu versteinerten Werten verkommen seien. Wie aber setzen sich die persönlichen Bedürfnisse frei? Für die Freisetzung der persönlichen Bedürfnisse hat Ivanov gewaltsame, beunruhigende Bilder parat, die er unrealistisch Geršenzon zuschreibt – „Wären Sie eine Zeitlang und in gewissem Maße Nietzscheaner gewesen“ – wir müssen ergänzen: wie ich, Ivanov es war ...: Wäre sein Partner also Nietzscheaner, so Ivanov, dann hätte er bemerkt, wie aus dem Menschen, dem „Lasttier der Kultur“, ein Raubtier hervorwächst, das etwas Lebendiges zerreißen wolle. „Dieses Lebendige und Bluterfüllte wird in der abstrakten Sprache des Neuen Ägyptens, in seinen priesterlichen Büchern ‚Werte‘ genannt“ (41), die wunderbar lebendig seien, weil sie, nach Geršenzons Worten, mit dem Blut der Menschheit genährt worden seien, obgleich sie sich dann als „Götzen“ (kumiry 42) unbeweglich auf ihren Thronen niederließen. Ivanov bewegt sich an dieser Stelle innerhalb Geršenzons Ideal der (revolutionären) Persönlichkeitsbildung, erläutert aber den revolutionären Status des Menschen mit einer gewaltsamen Nuance. Die

lebendigen Werte des Menschen wie Freiheit, persönlicher Besitz und Autorität werden in Revolutionszeiten erst einmal aus Blutgier zerfetzt, bevor diese Werte als Idole der neuen Macht („Neues Ägypten“) wiederum inthronisiert werden. Zu beachten ist, dass bei Ivanov das alte Ägypten der abendländischen Monumentalkultur unmerklich in ein „neues Ägypten“ (unausgesprochen die Sowjetkultur) übergeht, das sich in den Besitz der alten Werte setzt. Denn Nietzsche sei nicht nur blutrünstig gewesen, sondern auch ein Gesetzgeber (zakonodatel'): er zerbreche die Tafeln der alten Werte und ritze mit seiner Löwenklaue neue Buchstaben ein, so Ivanov. Es folgt ein wichtiges Bild: Nietzsche will dem alten Ägypten ein Neues Testament geben. Wir sind jetzt wieder bei der Umwertung der Werte der abendländischen Kultur und bei Nietzsches Metaphysikkritik. Könnte es aber sein, so fragt man sich, dass der Kehraus im kulturellen Abendland auch die Errichtung einer neuen Ordnung in Sowjet-Russland (Neues Ägypten) rechtfertige? Und wessen Meinung wäre das, Geršenzons oder Ivanovs? Mit einer Reihe von Unverschämtheiten konstatiert Ivanov, dass dies eigentlich nicht Geršenzons Meinung sei, obwohl er sich mit Nietzsches Pathos äußere: Geršenzon, so Ivanov, wolle zwar kaltes Wasser, aber kein Blut. In Ägypten selbst sei er kein Zerstörer, sondern – „vor dem Inquisitionsgericht der Priester“ (pered inkvizicionnym sudom žrecov, 42) – höchstens ein „Sämann von Verdacht, Zweifel und Zerfall“ (sejatel' podozrenija, somnenija, razloženiya, 42). Spätestens jetzt wird ganz deutlich, dass beide Partner nicht nur zu ihrer Gemeinde von Philosophen sprechen, sondern auch vor dem Inquisitionsgericht der neuen Machthaber stehen. Man erschrickt: Geršenzon, ein Sämann von Verdacht, Zweifel und Zerfall? Das wären in den späteren Schauprozessen Anklagepunkte gewesen, die zum Todesurteil hätten führen können! Dann fährt Ivanov, der flinke Interpret, fort, er glaube aber, dass Geršenzons Meinung eigentlich mit den jetzt anerkannten Werten zusammenfalle, aus irgendeinem Grunde müsse er aber mit der Abschaffung derselben beginnen. Die Beweggründe, die Ivanov für Geršenzons Destruktionstrieb unterstellt, sind bemerkenswert: Es sei ein Hang zu Götzenbildern, der in der Heiligen Schrift für „heidnisch“ gegolten habe. Geršenzon sei ein typischer Vertreter einer uralten bilderstürmerischen Richtung zum Unterbewusstsein, zum „regulativen Instinkt [...] mit seiner immanenten Teleologie“ (43). Der Vorwurf der Bilderstürmerei richtet sich zweifellos an das jüdische Denken. Heidentum, Gottlosigkeit, mangelnder Glaube an die Unsterblichkeit der Seele – es kann kein Zweifel bestehen, mit welchen Vorwürfen Ivanov den Juden Geršenzon zu treffen gedenkt. Heidnisch = jüdisch – gegen diesen Anklage-

punkt wird sich Geršenzon verteidigen! Nebenbei fragt man sich, was Ivanov nun wirklich unter Heidentum versteht: Verehrung von Götzenbildern oder Bilderstürmerei?

Aber dann lässt Ivanov die Katze aus dem Sack, indem er explizit (44 ff.) in den Dunstkreis der Revolution tritt; dabei hält er rhetorisch Geršenzon weiter am Genick: er, Ivanov, wolle das eigensinnige *hoc volo* des Freundes im Zusammenhang mit der gerade erlebten Revolution (zdvig) untersuchen und er fordere ihn auf, die Revolution mit offenem Blick zu betrachten.

Ivanov fragt sich und Geršenzon, was jetzt in den Zeiten der Revolution eigentlich geschehe: Eine Abschaffung der Kulturwerte, ihr Zerfall, weil sie bereits abgestorben sind oder schließlich ihre Umwertung? Und nun – dafür sind wir Ivanov dankbar – gibt er eine Beschreibung der Geršenzonschen Kulturdefinition in klaren Worten. Ivanov vermutet bei Geršenzon eindeutige Sympathien für die Revolution, gerade was deren destruktiven Charakter angeht: Er konstatiert, Geršenzon freue sich wohl über das Erdbeben der Revolution, denn werde das Alte Ägypten (vetchij Egypt 45) nicht¹⁸ zerstört, so werde auch das Bild der anfänglichen Vollkommenheit („Wiege der Kultur“) auf ewig begraben bleiben; so gibt er Geršenzons Meinung wieder.

Und dann triumphiert Ivanov mit einem neuen Argument: Pech gehabt, lieber Geršenzon, die Geschichte läuft nicht nach deinen radikalen Vorstellungen. Geschichte sei, so Ivanov, per se nicht diskontinuierlich. Geschichte wolle „Geschichte“ bleiben, das heißt, so müssen wir hinzufügen, gerade auch die bolschewistische Geschichte muss sich Geschichte erobern, wenn sie Geschichte gestalten will. Und während er Geršenzon auf dem Trümmerhügel der Kultur, dem alten Ägypten, das Geršenzon ja so hasse, sitzen lässt, stellt sich Ivanov als Anhänger der geschichtlichen Kontinuität vor, denn Geschichte wolle eine „neue Seite in den Chroniken des kulturellen Ägyptens sein“ („Istorija tvorit'sja odnako [...] ne pod vašim znakom, i uprjamo chočet ostavat'sja istorieju, novuju stranicej v letopisjach kul'turnogo Egip-ta“, 45).

Unmissverständlich sagt Ivanov, dass sich die Kultur des alten Ägyptens im neuen Ägypten kontinuierlich fortsetzt. Dieser Satz des Umblätterns der Chronik ist auch ein Topos der neuen Herren gewesen¹⁹. Ivanov liefert jetzt

¹⁸ Diese Passage ist in der deutschen Version (vgl. Anm. 1) missverständlich übersetzt, vgl. S. 43.

¹⁹ So etwa spricht A.Z. Gol'man 1925 (in: *Organizacija truda*) davon, dass die „neue, junge Klasse“ eine neue Seite im Buch der Geschichte aufschlage, zit. bei Stefan PLAGGENBURG, in: *Revolutionskultur*, S. 57, vgl. Anm. 9.

eine durchaus zivilisierte Beschreibung vom Gang der Ereignisse: auf das Irrationale wolle er nicht achten, nur auf die geistige Verfassung. Und die scheint ihm ganz friedlich, denn „anarchische“ Tendenzen herrschten nicht vor; überhaupt sei Anarchie ein Korrelat und ein Schatten der bourgeoisen Ordnung. Wichtig bereits hier festzuhalten: Im übernächsten Brief wird Ivanov Geršenzon als „anarchischen Utopisten“ und somit als ein vollgültiges Mitglied der Bourgeoisie ausmachen, die von den neuen Machthabern ja bekanntermaßen beseitigt werden soll. Es lässt sich in diesem Zusammenhang durchaus eine denunziatorische Ader bei Ivanov²⁰ vermuten.

Ivanov fährt fort, es sei das Proletariat, das herrsche: dieses stehe auf dem Boden der kulturellen Kontinuität (To, čto imenuetsja soznatel'nym proletariatom, stoit vsecelo na počve kul'turnoj preemstvennosti, 45). Im folgenden ist man überrascht, dass Ivanov all das, was ihm lieb und teuer war, nämlich die objektiven und außerzeitlichen Werte, in den Händen der neuen Herren ruhen lässt. Und Ivanov umschreibt die revolutionäre Situation noch einmal mit Nietzsche – diesmal sich eindeutig mit ihm identifizierend:

Der Löwe, der nicht aus dem Kamel entstand, sondern aus der Tiefe heraus trat und sich auf die bestätigten Werte stürzte, ist nicht bloß ein Raubtier, wie ihn Nietzsche im Geiste sah, sondern ein Löwen-Mensch, dem „nichts Menschliches fremd ist“. Und nun zertrümmert er, in Übereinstimmung mit dem von Nietzsche gegebenen Urbild, die alten Tafeln und versucht auf den neuen, ungue leonis, ein neues Statu einzukratzen. Ich glaube, daß er dabei nicht wenig Marmorplatten und ewige Bronze verderben wird; ich glaube aber auch, daß eine gewisse einzige und tiefe Spur der Löwenklaue auf den Denkmälern unseres alten Ägyptens in alle Ewigkeit nicht ausgelöscht werden wird (45).

Ivanov legt ein doppeltes Glaubenerkenntnis ab. Und was glaubt er? Er versichert, dass gerade auch die gewaltsame Kratzspur der Revolution legitimerweise zur Geschichte der Kultur, d.h. auch zur Geschichte des Neuen Russland gehöre.

Ivanov kommt schließlich auch auf die gesellschaftlichen Verfahren der Revolution zu sprechen – „die Methode der Revolution“, nämlich das Verhältnis zu ihren eigenen inthronisierten Werten. Diese Methode hätte ihn und Geršenzon zwangsweise in ein Erholungsheim eingewiesen. Ivanov nennt diese Methode eine „historische und soziale, sogar eine staatliche Methode, keine utopische und anarchische, d.h. individuelle, eine Methode der Bleibenden und Ansässigen, nicht der Flüchtlinge und Nomaden [...]“ (46). In

²⁰ Ivanov erklärt gerne, dass die Revolution „böse“ sei. Unvermittelt fährt er weiter fort von seinem „muskulösen Wissen“ zu sprechen, das er entwickelt habe, vgl. M.S. AL'TMAN: *Razgovory s Vjačeslavom Ivanovym*, SPb 1997, S. 70.

meiner ersten Lektüre hatte ich diese Stelle so verstanden, dass Ivanov sich mit Geršenzon solidarisiert – sozusagen unter dem gemeinsamen Banner der ausgestoßenen Intellektuellen. Aber bei einem zweiten close reading erweist sich dieses Verständnis als Illusion. Utopisch und anarchisch ist der Bourgeois Geršenzon, Flüchtling (Auszug aus Ägypten) und Nomade ist der Jude Geršenzon. Ivanov kommt darauf im übernächsten Brief ausdrücklich zurück. Ivanov selbst ist der Sesshafte, der sich in die neuen staatlichen und sozialen Methoden einfügt.

Nachdem er sich gerade von der individuellen, bürgerlichen Methode verabschiedet hat, bricht Ivanov, unmotiviert, wieder in die Erörterung des „persönlichen Prinzips“ um, so dass sich hier nicht zuletzt die Frage der Entstehung und der Publikationsgeschichte des Textes stellt. Fast übertrieben endet Ivanov diesen Brief mit ausführlichen Zitaten Geršenzons und der Feststellung, dass sich dessen Stimme „unerwartet“ der seinen anschließe (!), wenn Geršenzon den Weg der Persönlichkeit so beschreibe: als Weg vom Individuellen zum Allgemeinen und wieder zurück – die ličnost' als Kind Marias und als Kind Gottes zugleich.

Zehnter Brief Geršenzons: Der Götze der „historischen Wahrheit“ oder der Gott Spinozas?

Das Antwortschreiben Geršenzons ist so luzide, dass es möglich ist, im Rückgriff noch einmal gewisse Stellen aus Ivanovs neuntem Brief zu erläutern. So zum Beispiel hätte man in Ivanovs Bilderflut die Anspielungen auf Geršenzons „Heidentum“ überlesen, wenn dieser nicht selbst im zehnten Brief darauf zurückgekommen wäre. Aber davon später.

Zunächst einmal ist interessant, wie Geršenzon auf die heftigen Unterstellungen Ivanovs reagiert, die ja in der neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht gut ankommen können – wie etwa anarchisch, bourgeois, nomadisch etc. Geršenzon bleibt erstaunlich gelassen und liebenswürdig, fast schüchtern. Er titulierte Ivanov als Arzt, der einen Kranken behandeln will, dessen Krankheit ihn als Freund betrübe, sozial ängstige und sogar „reize“. Mehr sagt er nicht zu Ivanovs offen zutage liegender Aggressivität.

Allerdings greift Geršenzon gerade die Thesen Ivanovs offen und klar an. Bemerkenswert ist, dass Geršenzon sich nicht gegen den Vorwurf verteidigt, sein Heraustreten aus der Geschichte verhindere auch alle Zukunftsentwürfe, dessen ja das Neue Ägypten (alias das revolutionäre Russland) so dringend bedarf – so müssen wir hinzufügen. Geršenzon attackiert das historische

Denken selbst, wie es ja seiner Grundstimmung entspricht: das Agieren der historischen Vernunft (Erinnerung) wird gegen die Gewissheit des Gefühls der Befreiung (Vergessen) gesetzt. Geršenzon sagt sehr richtig: die historische Vernunft ist geneigt, in ihren Analysen die Kultur zu verherrlichen. Was Geršenzon hier bereits ahnt, ist, dass Erinnerungsarbeit ein notwendiger politischer Akt der neuen Machthaber werden wird. Die ganze Anstrengung der Sowjets, die überlieferte Kultur durch museale Erinnerungsarbeit zu besetzen, ist durch die Kategorie der historischen Vernunft garantiert. Ohne weiteres dürfen wir aber Ivanov nicht zum künftigen Kulturdemagogen machen: Er hat ja schließlich vom freien, vielfältigen Kulturmilieu gesprochen, wo „Delphine“ und „Perlenfischer“ miteinander koexistieren. Die Erinnerungsarbeit der Bolschewisten war bereits auf dem Weg, ideologisch verengt zu werden. Wir wollen nicht unterstellen, dass Ivanov dazu hätte einen Beitrag leisten wollen. Soviel lässt sich aber sagen: er liefert die Kategorie der fortschreitenden historischen Vernunft (– eine Seite in der Chronik –), die ja unabdingbar zum Arsenal der Sowjetideologie gehört.

Geršenzon verachtet Ivanovs „kindliche Ehrfurcht vor der Geschichte“ (synovnee počenie k istorii, 49) und bestätigt damit unsere Meinung, dass Ivanov sich historisch akkommodierend zu den Ereignissen der Oktobertage verhält. Geršenzon hingegen bleibt dabei, dass er aus jeglicher historischen Ordnung herausgetreten ist: Er selbst macht nicht mit.

Sehr geistreich sagt er: „Sie wollten die Natur meines Durstes erforschen, ich will die Ursache Ihrer [historischen] Sattheit erforschen“ (49). Diesen Satz nimmt Geršenzon zum Anlass, auf Ivanovs Bemerkungen über Nietzsche zu sprechen zu kommen. Die Richtung dieser Bemerkungen war ja nicht ganz klar geworden: redet Ivanov mit Nietzsche in eigener Sache, indem er den revolutionären Löwenmenschen affirmiert oder will er kritisch suggerieren, dass Geršenzon mit seinen supponierten Thesen der Umwertung aller Werte auch die Blutrünstigkeit ihrer Abschaffung gutheiße.

Geršenzon sagt immerhin, Ivanov irre sich, er habe Nietzsche kaum gelesen. Folglich hat Geršenzon die Ausführungen über Nietzsche auf sich bezogen. Welche Unterstellung wehrt Geršenzon ab? Er resümiert: Nietzsche wolle, aufgrund seiner Diagnose einer Krankheit der Kultur, Gesetzgeber der Zukunft werden. Aus dem Kamel solle ein Löwe geboren werden und dann ein Kind. „Werdet schneller Löwen, reißt alles in Fetzen“. Mit dieser Destruktivität will Geršenzon jedenfalls nichts zu tun haben. Er meint, nach 1914-1918 (natürlich schließt er implizit die Revolutionszeiten mit ein) sei es schwierig, über das Geborenwerden von Löwen zu sprechen. Aus dem

Kulturmenschen sei ein blutrünstiges Raubtier geworden, keineswegs ein Löwe und die Hoffnung, dass in der Zukunft daraus ein Kind werde, sei vergeblich. Ein revolutionärer Löwen-Mensch ist sicherlich nicht Geršenzons Subjekt der Geschichte, und abgesehen davon erteilt er ja jeder Geschichtsphilosophie eine Absage: „Nein, es geziemt uns nicht, der Zukunft Gesetze vorzuschreiben“ (48/49). Mit diesem Satz hat sich Geršenzon für die kommende Sowjetideologie diskreditiert. „Sie haben Recht: Ihre Logik ist für mich kein Gesetz“, (49 ff.) Die „Wahrheit der Geschichte“ (pravda istorii) sei in keinem einzigen ihrer Punkte heilig für ihn.

Die folgenden Sätze replizieren auf geheimnisvolle Weise auf Ivanovs Vorwürfe der Gottlosigkeit, die dieser ja bereits in seinem ersten Brief geäußert hat. Im neunten Brief hat Ivanov auf eine diffuse Weise Geršenzons „Heidentum“ thematisiert. Ivanov hatte Geršenzon einen heidnischen, regulativen Instinkt zusammen mit einer „immanenten Teleologie“ unterstellt. Auch den Vorwurf der Weltimmanenz hatte Ivanov ja an mehreren Stellen ausgesprochen, wobei er von sich betonte, er bevorzuge den Weg in die Transzendenz. Gehen wir falsch in der Annahme, dass sich der Vorwurf der Weltimmanenz an die jüdische Herkunft Geršenzons richtet? Wer erinnerte sich nicht an den deutschen Spinoza-Streit (1785 ff.), wo Jacobis Unterstellung, Spinoza sei ein Atheus, vehement abgewehrt werden musste und zwar mit dem Argument der immanenten Weltfrömmigkeit, die Spinozas Denken postuliere (Goethe, Herder).

Auch Geršenzon spricht von seinem Gott: „Mein Gott ist unsichtbar: er fordert nicht, er schreckt nicht, kreuzigt nicht.“ Und seine Konklusion erinnert an spinozistische Vorstellungen von Gott: „Er ist mein Leben, meine Bewegung, meine Freiheit, mein wahres Wollen“ (50). Aber warum zwingt Ivanov Geršenzon überhaupt dazu, ein Gottesbekenntnis abzulegen? Was war in dem Vorwurf des Heidentums impliziert? Geršenzon selbst hilft weiter, indem er den Vorwurf Ivanovs wörtlich zitiert: „Sie aber bemühen sich, mich zu überzeugen, dass dieses Götzenbild das Symbol eben meiner Gottheit ist und dass es mir, sobald ich sein Zeichen begreife, Gott völlig ersetzen wird“, (50). Geršenzon hat also Ivanov so verstanden, dass dieser ihm unterstelle, er bete vielleicht, statt des (Ivanovschen persönlichen?) Gottes, ein Götzenbild an. Geršenzon nennt dieses Götzenbild sogar – Perun. Selbstverständlich geht es nicht um die Anbetung Peruns, sondern um die Symbolisierung einer neuen politischen Gottheit. Aber welcher? Wohl des staatstragenden Atheismus, den Ivanov als urgeschichtliches Heidentum verbrämt hat? Was erwidert Geršenzon auf den Vorwurf, er würde möglicherweise auf die

Linie des staatstragenden Atheismus einschwenken: Er macht daraus einen Angriff, insofern er ja klarstellt hat, Ivanov bete möglicherweise auch einen neuen Götzen an – nämlich – abergläubisch! (51) – die „geschichtliche Wahrheit“ – eben diejenige, deren Logik für Ivanov „Gesetz“ ist. So werfen sich eigentlich beide gegenseitig Gottlosigkeit vor: Gottlosigkeit der geschichtlichen Wahrheit des Bolschewismus, von der Geršenzon sagt, Ivanov affirmiere sie logisch; stattdessen will Ivanov seinem Gegner suggerieren, dessen regulativer Instinkt werde bald in der neuen Tagesaktualität ein wiederauferstandenes (jüdisches?) Heidentum anbeten? Wie dem auch sei, Geršenzon ist entsetzt und um sein Entsetzen zu formulieren, benutzt er das Bild des altslavischen Götzen Perun. Was Geršenzon meint, wollen wir in einer entschlüsselten Sprache sagen. Die neoinstitutionalisierte „istoričeskaja pravda“ sei eine Lüge, wie der Götze Perun eine Lüge ist. Ivanov strebe dauernd danach, ihm zu suggerieren, dass der neue Götze ihm zum wahren Gott werden würde, aber sein Gott sei unsichtbar und allgegenwärtig. Tatsächlich sei ihm der neue Götze ekelhaft, weil er sich an all die Opfer erinnere, die diesem im Auftrag „der Priester“ dargebracht wurden und „welche ich ihm [...] tagaus tagein noch werde darbringen müssen – schwere, blutige Opfer! Nein, nein, das ist kein Gott!“ (50). Vielleicht dürfen wir uns unter dem Heidengott sogar Lenin vorstellen, dessen „Priester“ des Inquisitionsgerichts jeden Tag neue blutige Opfer einforderten.

Das Erholungsheim macht Geršenzon zur Parabel für ein kulturelles, historisches und soziales Zwangssystem. Dem „Gebot der Kultur nach“ sei er, Geršenzon, eingesperrt: es sei heiß, er müsse warmes, gekochtes Wasser trinken, das Zimmer sei stickig, die Fliegen lästig; der Durst nach Befreiung und Frische sei in der Tat unerträglich. Er beklagt, fast technikkritisch wie Heidegger, dass es Wasser nur noch in Reservoiren gebe: Geršenzon erinnert sich an das Quellwasser seiner Jugend und sehnt sich hinaus ins Freie. Diese Sehnsucht ist ihm ein Gefühl, eine unwiderlegliche Gewissheit. Und diese Gewissheit lässt sich Geršenzon nicht nehmen, auch wenn man von ihm, so zitiert er Ivanov, „abergläubige Ehrfurcht vor der Logik der Geschichte“ einfordere. Ivanov verlangt nicht nur, so fährt Geršenzon entscheidend fort, dass die Gesetzmäßigkeit der Vergangenheit anerkannt werde, auch die Fortsetzung zu den „Ereignissen der Gegenwart“, der offene Blick auf die Revolution, müsse in Geltung sein, dass sie nämlich nicht die Zerstörung der Kulturwerte fordere, sondern dass sie zum Besitz aller gemacht würden. Geršenzon akzeptiert Ivanovs Formulierung, dass das Proletariat völlig auf dem Boden der kulturellen Kontinuität stehe. Lakonisch sagt er: So ist es

(tak, 51). Aber daraus seien für den künftigen Verlauf der russischen Geschichte keine Schlüsse zu ziehen: In diesem kritischen Punkt der künftigen Inhaltsbestimmung der Geschichte bleibt Geršenzon hart und aufrecht.

Er riskiert es sogar, in den Zeiten postulierter historischer Berechenbarkeit von seinen Träumen für die Zukunft zu sprechen: Kraft seiner Konzeption des unbewussten Wollens einer immanenten Teleologie entfaltet Geršenzon eine Metaphysik einer erträumten Technik. 1920 bereits erzählt er davon, dass der technische Mensch ein „Luftschiff“ baut, um „Börsennachrichten von New York nach Chicago“ hinüberzusenden. „Die bewusste (soznanyj zamysel) Absicht enthüllt nicht das wahre Ziel“ (53). Der Mensch baut ein Luftschiff oder er schaltet das elektrische Licht ein. Diese Handlungen sind aber nicht das Ergebnis einer geplanten rationalen Absicht. Es sind mythische uralte Wünsche – nämlich zu fliegen und die Dunkelheit zu besiegen, die das technische Genie des Menschen zu immer größeren Anstrengungen treiben. Auch eine Revolution ist, so Geršenzon, nur der unmittelbare Ausdruck des Geistestraums des Menschen: „Was wir jetzt in der Revolution sehen, sagt nichts von der in die ferne Zukunft gehenden Berechnung und Absicht, mit der der Geist sie ins Leben rief“, (53).

Unvermittelt redet Geršenzon nun nicht mehr vom Proletarier, sondern von einem präreflexiven Geist und schließlich sogar von sich selber und seinen Sehnsüchten: „Es kommt die Zeit (daj srok), da ich für immer emporfliegen und im Äther spurlos versinken werde!“

Geršenzon deponenziert das ego cogito und sei es das mögliche cogito einer proletarischen Revolution, insofern er das unbewusste Wirken eines „Geistes“ in Ansatz bringt, eines Geistes, der träumt und weht, wohin er will. Bewusstsein und Verstand machen zwar Pläne, arbeiten am Fortschritt, setzen sich technische Ziele wie der Gebrauch der Elektrizität und die Fähigkeit, Börsennachrichten nach New York zu schicken. Aber all diese errechneten Ziele seien zu vergessende vor dem unbewussten, molekularen Wirken eines mythischen Geistes. Es ist die Inversion der Geschichts- und Fortschrittsteleologie und die Verweigerung jeglicher Inhaltsbestimmung, was denn das Nachrevolutionäre und Neue der russischen wie der abendländischen Kultur sei, die Geršenzon zum weit moderneren Kulturtheoretiker macht: Moderner als Ivanov deshalb, weil er, nicht wie Ivanov, um jeden Preis den geschichtlichen „Sinn“ einer Revolution, und sei es sogar die proletarische Kratzspur der Löwenkrallen, und deren zukünftige kulturelle Richtung feststellen und offerieren muss.

Elfter Brief Ivanovs und Zwölfter Brief Geršenzons: Abgesang

Der Höhepunkt ist überschritten. Geršenzon hat Ivanov als materialisiertes „historisches Bewusstsein“ in die Ecke getrieben, sich selbst hat er aus der Geschichte verabschiedet in einen Traum von der Verwirklichung seiner Persönlichkeit in einem spinozistischen Medium einer ursprünglichen Weltfrömmigkeit.

Ivanov ist irritiert: seine Gedanken und Bilder sind nicht mehr kontrolliert. Es scheint ihm immer mehr bewusst geworden zu sein, dass der Streit letztlich vor einem politischen Gericht vonstatten gehen muss: dem „Inquisitionstribunal“, wie Ivanov es genannt hat. So gibt er sich am Anfang des elften Briefes nur scheinbar versöhnlich. Er spricht davon, dass beide Kontahenten sich „kompromittiert“ hätten. Symptomatisch ist, wie Ivanov die Kompromittierung beschreibt: er selbst habe sich durch „Mystizismus“ in Verlegenheit gebracht, Geršenzon aber durch „anarchischen Utopismus“ und „Kultur nihilismus“ (53). Wir erinnern uns, dass Ivanov diese Qualifizierungen der Bourgeoisie und Geršenzon selbst zugeschrieben hat. Geršenzon also ein Bourgeois, zuvor war er ja schon in der Diktion Ivanovs ein „Sämann von Verdacht, Zweifel und Zerfall“.

Ivanov fährt fort mit seinen moralischen Vorwürfen, Tjutčevsches Schweigen sei kraftlos und dekadent, würde nichts zum kommunalen (sobornoe) Bewusstsein beitragen. Dann spricht er sogar von der „Sünde der Individuierung“, von der die ganze Kultur durchdrungen sei – und man fragt sich, wie das? Beide hatten doch von Anfang an gemeinsam an einem künftigen Bild der Persönlichkeit gearbeitet, jetzt betont Ivanov das sobornoe soznanie (54), einen Begriff, welcher höchst geeignet sein wird, auf ein kommunistisches Gemeinschaftsgefühl abzuheben. Dann wird Ivanov „national“ und diffus: er sagt, „wir“ Russen waren immer Flüchtlinge. Er hasse es aber, Problemen durch die Flucht aus dem Wege zu gehen. Im neunten Brief hatte er ja festgestellt, dass die gesellschaftliche Methode der neuen Machthaber eine „staatliche“ und soziale sei; die sei nichts für Nomaden, Flüchtlinge und anarchische Utopisten, also etwa für Geršenzon, d.h. solche, die ja ohnehin im Schatten der Bourgeoisie stünden. Fliehen woraus? Geršenzons Antrag auf Ausreise ist abgelehnt, Ivanov wartet noch auf einen Bescheid, so heißt es. Ivanov gebärdet sich aber, als sei er der sesshafte Russe, während Geršenzon der ahasverische Flüchtling ist. Ivanov sagt von sich selbst, er sei nicht ganz Russe, zur Hälfte sei er der Jüngling zu Sais, aber das wissen wir ja schon halbwegs aus der Selbstbeichtigung des Mystizismus! „Ägypten“

ist nun nicht mehr ein Bild für die abendländische Monumentalkultur, sondern bezeichnet den kulturellen Status der Revolutionsgegenwart. Das kulturelle Ägypten sei Geršenzon fremd, so fremd wie der Aufbruch Nietzsches (56) Daher auch der Wunsch nach Flucht. Dieser Satz beweist, dass sich Ivanov zumindest teilweise mit dem sogenannten Nietzscheschen Löwenmenschen der Revolution identifiziert hat. Und überhaupt, fährt er fort, der ganzen russischen Intelligenz sei „Ägypten“ fremd, und die Kultur sei ihr eine ägyptische Sklaverei. Wird hier ein Hiatt zwischen Russen und Juden erzeugt? Ivanov jedenfalls weicht aus – Hass auf Ägypten, den hegen auch die Tolstojaner mit dem Gedanken des „Einfachwerdens“ – aber dieses oproščenie (57) sei doch „Verrat“, „Vergessen“, feige und müde Reaktion. Warum hat man beim Lesen jetzt ständig den Eindruck, es handle sich um das Vokabular einer politischen Anklageschrift, die Glauben und Optimismus in die Zukunft einfordert? Als Heilmittel gegen den Trübsinn empfiehlt Ivanov am Schluss des Briefs den Feuertod im Geiste!

Geršenzon bleibt im zwölften und letzten Brief ruhig, fast liebenswürdig in seiner Antwort: Er konstatiert den „Ärger“ Ivanovs, sagt aber nichts über den eigenen Ärger: er wundert sich nur, dass er ein feiger Flüchtiger, gar ein Intelligent sein soll, während Ivanov, der Schlaumeier, sich als Sohn der russischen Erde und Jüngling zu Sais bezeichne.

Was aber erwidert Geršenzon darauf? Verteidigt er sich, greift er an? Er verweist seinerseits auf Widersprüche in Ivanovs Konzept: dieser hänge einerseits der Vorstellung einer elementaren Evolution der Kultur (stichijnaja evolucija kul'tury, 59) an, zum anderen predige er den individuellen Feuertod im Geiste. Trocken spöttisch bemerkt Geršenzon, für all die praktischen Aufgaben der Zukunft, wie etwa Vorlesungen halten, eine Eisenbahnlinie von Taschkent auf die Krim bauen und anderes mehr, sei der Feuertod der Persönlichkeit sogar schädlich: denn die verbrannte und wiederauferstandene Person stehe nicht mehr für den „Bestand der Kulturarbeiter“ zur Verfügung (59). Was Geršenzon freundlich damit meint, ist: lieber Ivanov, wenn Sie sich wirklich akkommodieren wollen, dann lassen Sie das Gerede vom Feuertod im Geiste.

Geršenzon jedenfalls bekennt gelassen seine Absage an den neuen Kulturbetrieb. Zudem nimmt er fast demütig Ivanovs Vorwurf der Zerrissenheit und Nichtdazugehörigkeit an, wobei er großzügig Ivanov seiner Ganzheitlichkeit (cel'nost', 62) versichert. Über sich selbst sagt er dagegen: Ich lebe ein doppeltes Leben, das gemeinsame Dienen auf dem Marktplatz der Kultur

langweilt mich, ich weiß, dass ich fremd bin, und sehne mich in geheimer Trauer nach den Feldern meiner Heimat, nach ihrem anderen Frühling, nach dem Geruch ihrer Blumen und nach der Sprache ihrer Frauen. Heimatlosigkeit, Fremdsein, Nichtdazugehörigkeit – alle diese Attribute nimmt Geršenzon stolz an, weil er nicht daran denkt, die gegen sein Volk gerichteten Stereotypen abzuwehren. „Wo ist meine Heimat“? – gde moja rodina? – fragt Geršenzon.

Die Frage nach der Heimat erlaubt auch auf den philosophischen Hintergrund eines möglichen russischen Existenzialismus zu verweisen. Heimatlosigkeit ist von Heidegger als Weltchicksal der Seinsvergessenheit beschrieben worden. Auch Geršenzon hasst den Status einer seinsvergessenen Moderne, die sich im Überborden einer geschwätzigen und gestaltlosen Öffentlichkeit äußert. Ohne Werte auf mächtigen Thronen, ohne vorfabrizierte Fabrikgegenstände will Geršenzon leben in der „Heimat“ der schlichten Selbsterfahrung des Daseins – als „Wille des Wissens und der Liebe“²¹.

Schluss:

Die Vermutung hatte sich als richtig herausgestellt, dass diesem Briefwechsel das große Thema der Revolution zugrunde liegt. Die Gedankenfigur von Erinnern (Ivanov) oder Vergessen (Geršenzon) von Kultur gewinnt erst ihre volle systematische Bedeutung, wenn man fragt, welches historische Bewusstsein beide Vorstellungen nach der Epochenschwelle der Revolution indizieren. Die Kategorie des Erinnerns hatte sich dabei als adaptionfähiger an die neuen kulturpolitischen Bedürfnisse der Sowjets erwiesen.

Aber es ist eines, dem Text „die Revolution“ als systematischen Sachverhalt zu heuristischen Zwecken zu supponieren; ein anderes ist es, den szenischen Auftritt der „Revolution“ zu suchen und deren lebendige Bewegung bis zum Ende des Textes zu verfolgen. Bei dem Briefwechsel geht es zu wie in manchen Filmen: der Anfang ist von idyllischer Harmlosigkeit geprägt, bis sich das Unheimliche immer mehr durchzusetzen beginnt und das Grauen seinen Lauf nimmt. Das freundschaftliche Verhältnis beider

²¹ Martin Heidegger: *Über den Humanismus*, Frankfurt 2000, S. 52. Es ist mir durchaus bewusst, dass es problematisch ist, im Zusammenhang mit Geršenzon Heidegger zu zitieren. Es überwiegt aber die Freude über die Übereinstimmung so kulturell unterschiedener Lebensgefühle nach den ersten Katastrophen des 20. Jahrhunderts.

Briefpartner wird immer fragwürdiger, sobald man anfängt, zwischen den Zeilen zu lesen. Es sind gerade die wechselseitigen Adressierungen, die das unausgesprochen Verhohlene zu Tage fördern. Warum wirft Ivanov bereits im ersten Satz des ersten Briefes Geršenzon mangelnden Glauben an einen persönlichen Gott vor? Der Vorwurf wird leicht übersehen. Erst wenn Ivanov im Verlauf des Gesprächs den Verdacht der Gottlosigkeit (Rousseaus bezverie, Heidentum) und des Immanentismus immer wieder gegen Geršenzon anführt, fragt man sich, ob hier vielleicht Geršenzons Judentum zur Disposition steht? Oder besser gesagt: ob sich nicht, bereits zu diesem Zeitpunkt von 1920, der antisemitische Standardvorwurf zu etablieren beginnt, dass marxistischer Atheismus „jüdischem Denken“ anzulasten sei. Im zehnten Brief muß Geršenzon sich heftig gegen ein von Ivanov unterstelltes „Heidentum“ wehren, indem er gegen den persönlichen Gott Ivanovs seinen spinozistischen Gott setzt.

Man stellt sich weiterhin die Frage, wie Ivanov darauf kommt anzudeuten, Geršenzon mache gemeinsame Sache mit der Revolution? Geršenzon hat im zweiten Brief, als Antwort auf den Vorwurf der Gottlosigkeit, das tabula-rasa-Thema intoniert. Er hat es metaphysikkritisch begründet: er wolle keine Systeme mehr konstruieren, der Kulturplunder läge „in diesen Tagen“ in Fetzen, er fühle sich befreit, wolle sich auch der letzten Fetzen entledigen. Später präzisiert er sich: das „Gefühl“, dass die Kultur in einem Verfallsstadium sei, habe er schon lange; mit dem Destruktionsimpuls der Revolution habe er nichts zu tun: er nehme die Revolution zum privaten Anlass, sich in ein Land der Freiheit zu träumen.

Ivanov schien zu argwöhnen, Geršenzon habe sich mit dem tabula-rasa-Schlagwort in eine bessere Ausgangsposition vor den neuen Machthabern bringen wollen. Man konnte leicht verfolgen, dass der ursprüngliche Adressat des Briefwechsels – die philosophische Gemeinde (Lev Šestov) – in den Hintergrund trat: Ivanov begann schließlich, ein „Inquisitionstribunal“ zu imaginieren. Vor diesem lautlosen Tribunal will er die Position Geršenzons in jeder Weise demontieren. Zusätzlich gereizt ist er durch einen Schlag (den einzigen!), den Geršenzon ihm versetzt hat. Entsprechend seinem kulturellen Dekadenmodell hat Geršenzon auch die poetische Tätigkeit Ivanovs einer herben Kritik unterzogen: die Schwäne des Apoll fliegen nicht mehr hoch genug. Dieses Argument ad hominem hat Ivanov zweifellos erboet. Aber rechtfertigt es das denunziatorische Arsenal Ivanovs? Ivanov legt zielsicher den Finger auf Geršenzons politische Wunde, dieser interessiere sich nicht für die „Freiheitswege“, d.h. die objektiv gesellschaftlichen Ziele der Zu-

kunft. Und Geršenzon geht – aufrecht – darauf ein, indem er jeglichem Interesse an einer gesellschaftlichen Zukunft eine Absage erteilt: er will nur persönliche Befreiung und hingehen, wohin er will. Ivanovs Anklageschrift für Geršenzon: ein Sämann von Zersetzung, Verdacht und Zerfall; ein jüdischer, dürstender Nomade, der aus dem schönen neuen Ägypten flüchten wolle, ein Kulturmihilist und anarchischer Utopist, wie er symptomatisch für die Bourgeoisie sei, ein trübsinniger und unsteter Mensch, dem die künftigen kulturellen Inhalte gleichgültig seien – und anderes mehr. Ivanov, der nebenbei einmal einräumt, er habe sich durch „Mystizismus“ „kompromittiert“, beginnt zugleich vor dem „Inquisitionsgericht“ seine eigene Position zu zementieren. Er fordert – jetzt ganz explizit – Geršenzon auf, die Augen aufzumachen und zu betrachten, was politisch geschehe. Es geschehe jedenfalls nichts nach den Gesetzen Geršenzons. Geschickterweise spricht Ivanov nicht von dem „Neuen Testament“ (den „Gesetzestafeln“) der Revolution, sondern von ihren „Verfahrensweisen“ und die seien doch, nachdem sie sich kurzfristig einmal irrational gebärdet hätten, sozial und staatlich, wie es die Beherbergung in dem „Erholungsheim“ beweise. Jedenfalls seien das keine Methoden für Bourgeois und Flüchtlinge, wir müssen ergänzen: etwa für den Juden Geršenzon, wohingegen der „sesshafte“ Ivanov sich von diesen Methoden verstanden fühlt.

Ivanov bringt sich in Übereinstimmung mit dem aktuellen politischen Fortschrittsdenken, indem er dem Proletariat das Fortschreiben von Geschichte und kultureller Kontinuität zugesteht. Da hat Geršenzon nichts dagegen, nur, so meint er, könne man die künftigen Inhalte der Geschichte nicht bestimmen. Es sei gerade Ivanov, so kontert Geršenzon, der einen neuen Gott „abergläubisch“ hypostasiere und sich ihm demütig unterwerfe: die „historische Wahrheit“. Und er hat damit unseren Verdacht bestätigt, dass Ivanov in jeder Lebenslage „kein trüber Gast“ (wie Geršenzon), sondern ein fröhlicher Wanderer auf dieser Erde sein will. Diese Überlebensstrategie mag legitim sein, dann, wenn man auch seinen Nächsten leben lässt. Chodasevič schrieb in seinen Erinnerungen, Geršenzon sei ein Anhänger der „Reinen Wahrheit“ gewesen. Eine Analyse des dialogischen Ablaufs des Briefwechsels hat gezeigt, dass der Schrecken der Revolution sich zunehmend mehr entborgen hat, indem er Wahrhaftige und Unwahrhaftige von einander schied. Und deshalb sollte man berechnete Zweifel hegen, ob Geršenzons letzter schüchterner Wunsch (Ende des 12. Briefs) in Erfüllung gegangen ist, dass „im Hause des Vaters für uns beide eine Wohnung bereitet ist“.

Literatur:

- AL'TMAN, M.S. 1997: *Razgovory s Vjačeslavom Ivanovym*. Sankt-Peterburg.
- BIELFELDT, S.: *Friedrich Heinrich Jacobi, der Nihilismus und Rußland*, (MS).
- BIELFELDT, S. 2002: Die Diagonale der Revolution. Russische Kulturbilder des Erinnerns und Vergessens bei Vjačeslav Ivanov und M.O. Geršenzon, in: *Itinera slavica. Studien zu Literatur und Kultur der Slaven*, FS f. R.-D.Kluge, München, S.25-36.
- CHODASEVIČ, V.F. 1976: *Nekropol'*, Paris.
- CORNEY, F.C. 2004: *Telling October. Memory and the Making of the Bolshevik Revolution*. Ithaca – London.
- CURTIUS, E.R. 1948: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern.
- GERŠENSON M., W. IWANOW 1991: *Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln*. [Übersetzung von Nicolai von Bubnoff. Mit einem Nachwort von Karl Schlögel] Stuttgart.
- GERŠENZON, M.O. 1909: *Tvorčeskoe samosoznanie*, in: *Vechi, Sbornik statej o ruskoj intelligencii*. 2. Izd. Moskva.
- HEIDEGGER, M. 2000: *Über den Humanismus*. Frankfurt.
- IVANOV, Vja. 1918: *Rodnoe i Vselenskoe*. Moskva.
- IVANOV, Vja. 1995: *Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlaß*. [Hg. Von Michael Wachtel] Mainz.
- IVANOV, Vja., M.O. GERŠENZON 1921 [ND 1971]: *Perepiska iz dvuch uglov*, Peterburg.
- PLAGGENBURG, S. 1996: *Revolutionskultur. Menschenbilder und kulturelle Praxis in Sowjetrußland zwischen Oktoberrevolution und Stalinismus*. Köln.
- WEINRICH, H. 1997: *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*. München.
- Vechi. Sbornik statej o ruskoj intelligencii*. 2. Ausg. Moskva 1909.

Aage A. Hansen-Löve (München)

Feder statt Pinsel**Malevičs Korrespondenzen mit Michail Geršenzon****1. Malevičs bezobrazje: zwischen Bild- und Bildungslosigkeit¹**

Kazimir Malevič und Michail Geršenzon² hatten einander wahrscheinlich Ende 1916 kennen gelernt – wohl nach dessen Besuch in der Ausstellung der Avantgarde-Gruppe „Karo Bube“ (*Bubnovyj valet*),³ wo er erstmals mit den suprematistischen Bildern Malevičs konfrontiert wurde und sogleich Feuer und Flamme war für diesen radikalen Durchbruch – wenn auch an einer ganz anderen Front als jener, die der Meister des „Schwarzen Quadrats“ vor Augen hatte.

Wie vom Donner gerührt soll Geršenzon vor den Bildern Malevičs – einem Schwarzen und einem Roten Quadrat – gestanden sein – mit dem Ausspruch auf den Lippen: „Die Geschichte der Malerei und alle die Vrubels sind vor diesen Bildern – einfach eine Null“, wie Belyj in seinem Erinnerungsbuch *Meždu dvuch revolucij* berichtet.⁴

Geršenzons Bezeichnung der „Vrubels“ als „Nullen“ entbehrt nicht einer gewissen unfreiwilligen Komik des ansonsten durchwegs humorresistenten Kulturkritikers. Er bedachte wohl nicht, dass gerade Malevič in der Nullität und im Nichts keineswegs Dekadenzerscheinungen und Wahrzeichen eines dräuenden Untergangs sah, sondern ganz im Gegenteil: den Nullmeridian, den Nullpunkt einer Neuen Epoche, vergleichbar nur mehr mit dem Jahr Null, das mit Christi Geburt markiert ist.⁵

¹ Zu Malevič als Schriftsteller und Philosoph vgl. HANSEN-LÖVE 2004e.

² Zu den Hintergründen dieses Kontakts vgl. ŠATSKICH 2000c. Zu Malevičs philosophischen Schriften und ihrem Kontext vgl. HANSEN-LÖVE 2004c, hier 360ff.

³ Zu dieser Gruppe vgl. GRAY 1974:108ff.

⁴ BELYJ 1990:256.

⁵ Zur Ungegenständlichkeit Malevičs als Nullform bzw. Nullpunkt der Kunstgeschichte vgl. HANSEN-LÖVE 2004c, hier 280ff.

***Studia Slavica Oldenburgensia* 15**

hrsg. von Rainer Grübel und Gerd Hentschel

Rainer Grübel (Hrsg.)

Michail Geršenzon

**Seine Korrespondenzen und sein Spätwerk
als Fokus russischer Hochmoderne
und russischer Revolution**



BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

BIS-Verlag, Oldenburg 2007

Verlag / Druck /
Vertrieb:

BIS-Verlag
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Postfach 25 41, 26015 Oldenburg
Tel.: 0441/798 2261, Telefax: 0441/798 4040
E-mail: bisverlag@uni-oldenburg.de
Internet: www.ibit.uni-oldenburg.de

ISBN 978-3-8142-2091-8