Nikolaj Plotnikov (Bochum)

Begriffsgeschichte und Übersetzung

Zur Bestimmung der kulturellen Unterschiede in der Philosophie am Beispiel der Geschichte des russischen Begriffs ›Person‹

Bei der Übersetzung von philosophischen Texten habe man es mit Übersetzung von Sprachen und Begriffen, nicht mit Übersetzung von Kulturen zu tun. Diese Ansicht ist in der Philosophie auch nach den langwierigen Debatten über die Hermeneutik und Dekonstruktion immer noch sehr verbreitet. Der Grund dafür dürfte darin liegen, dass der Frage nach den kulturellen Unterschieden in den philosophischen Diskursen mit Skepsis begegnet wird. Im Folgenden wird ein Versuch unternommen, diese Frage im Horizont der Problematik von Übersetzungen zu erörtern. Material dafür bildet das Feld des deutsch-russischen Ideentransfers, der sich zum größten Teil, wenn auch nicht ausschließlich, im Modus der Übersetzung vollzieht und damit öfter mit Verständnisstörungen, Interpretationskonflikten und translatorischen Schwierigkeiten konfrontiert wird. Da sich in diesen interkulturellen Transferprozessen die Spannung zwischen Wort und Begriff am deutlichsten manifestiert, bietet sich das Instrumentarium der Begriffsgeschichte als am besten geeignete Methode für eine historische Rekonstruktion dieser Prozesse an. Die Begriffsgeschichte in ihrer bisherigen Form hat sich jedoch primär am nationalsprachlichen Bestand der Diskurse orientiert. Erst in der jüngsten Zeit findet die Problematik der Interkulturalität in begriffsgeschichtlichen Studien Eingang.[1]

Aus der Perspektive der Begriffsgeschichte wird deutlich, dass die interkulturellen Unterschiede in der Philosophie weder an den kulturmorphologischen noch an den nationalsprachlichen Grenzen entlang gezogen werden dürfen. Vielmehr erweist sich Interkultura-

[1] Koselleck /Spree /Steinmetz, »Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich«; in: Steinmetz, Willibald (Hrsg.), *›Politik‹. Situationen eines Wortgebrauchs im Europa der Neuzeit;* Leonhard/Steinmetz (Hrsg.), *Semantiken von Arbeit: Diachrone und vergleichende Perspektiven*.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lität selbst als ein diskursives Phänomen, sodass es angemessener erscheint, mit Bernhard Waldenfels von der »Inter- und Transdiskursivität« zu sprechen.[2] Die genealogische Analyse der interkulturellen Differenzen muss sich daher an den sich stets verschiebenden Grenzen der Diskurse orientieren, ohne diese Differenzen an die biographischen und sonstigen psychologischen Daten des Autors oder die kulturellen ›Konstanten‹ zurückzubinden. Damit nimmt die Analyse gleichsam eine mittlere Ebene zwischen der Makrostruktur der Großkulturen und der Mikrostruktur der individuellen intellektuellen Leistungen der Philosophen in den Blick, die Ebene, auf der sich die kulturelle Bestimmung des philosophischen Diskurses weder als Ausfluss einer Kultureinheit noch als Produkt einer Intention des Autors, sondern als immanente Charakteristik des Diskurses selbst erweist.

1. Begriffsgeschichte als Argumentationsgeschichte

Die Fokussierung der interkulturellen Analyse auf die Diskursivität muss dabei dem Umstand Rechnung tragen, dass Philosophie nicht bloß mit Rede, sondern mit begründeter Rede zu tun hat. Begründung ist aber eine kommunikative Leistung, die im Rahmen von Argumentationsprozessen gegenüber anderen Diskursteilnehmern eingebracht, entwickelt und von ihnen anerkannt wird. Sie wird in Situationen benötigt, in denen Dissense und Konflikte hinsichtlich Behauptungen und Aufforderungen entstehen. Damit in diesen Situationen Redehandlungen gelingen, werden Argumente eingebracht, die im Falle ihrer Anerkennung zur Lösung des Dissenses und zur Wiederherstellung der Verständigung führen.

Dabei unterscheidet sich die philosophische Argumentation von den alltäglichen Redesituationen, in denen ebenfalls Begründungen eingefordert und eingebracht werden, dadurch, dass sie die Regeln und Gelingensbedingungen des Argumentierens selbst zum Thema macht. Das bedeutet, dass im Unterschied zur Alltagskommunikation, bei der die kommunikativen Bedingungen des gelungenen Argumentierens vielfach implizit und unbewusst bleiben, diese Bedingungen im philosophischen Diskurs als Strukturelemente des Diskurses selbst explizit gemacht werden müssen.

In Bezug auf die Sprache der Literatur hat Michail Bachtin in

[2] Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, S. 9.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Auseinandersetzung mit der Literaturtheorie des Russischen Formalismus die Auffassung von kommunikativer Genese sprachlicher Bedeutung in den Alltagssituationen entwickelt und analysiert, wie diese Genese im literarischen Kunstwerk explizit gemacht wird. Die These Bachtins von der dialogischen Natur des literarischen ›Wortes‹ und seine Theorie des polyphonen Romans als einem »Mikrokosmos der Redevielfalt«[3] sollten dabei verdeutlichen, wie die sozialen und kulturellen Bedingungen der Verständigung in der Alltagssprache in formale Elemente der kommunikativen Struktur des Kunstwerks transformiert werden, das die sozialen Redesituationen inszeniert und dabei ihre kommunikativen Gelingensbedingungen transparent macht.

In Weiterführung dieser Thesen bestimmt Bachtins Schüler und Kollege, der Literaturwissenschaftler Valentin Vološinov (1895–1936)[4] das Verhältnis von Alltagssprache und dichterischer Sprache als das des Explizitmachens von impliziten Bedingungen, die ein Gelingen der sprachlichen Kommunikation ermöglichen. Dabei geht es nicht um private Erlebnisse oder Intentionen der Sprecher, die unausgesprochen bleiben mögen, da sie ohnehin nichts zur Konstitution einer gemeinsamen Redesituation beitragen, sondern um Konventionen, Wissensannahmen, Werteinstellungen und Überzeugungen, die von den Sprechern geteilt werden und über das gesprochene Wort hinaus zur Verständigung der Rede beitragen. Unter Berücksichtigung dieser unausgesprochenen Faktoren kann eine ›Äußerung im Leben‹ nach Vološinov mit einem Enthymem verglichen werden, da auch bei einem Enthymem eine korrekte Schlussfolgerung aus einer nicht vollständigen Anzahl der Prämissen, deren Annahme jedoch vorausgesetzt ist, erfolgt. Eine Alltagsäußerung ist ein solches »objektiv-soziales Enthymem«,[5] dessen Struktur stets eine Wechselwirkung des Autors, des Zuhörers (Lesers) und des Helden (des Gegenstandes der Rede) aufweist.

Das literarische Kunstwerk dagegen ist von einer konkreten Kommunikationssituation abgekoppelt und muss, um verständlich zu bleiben, auch die impliziten Elemente der Kommunikation und damit auch die kommunikative Struktur der Redesituation im Ganzen offenlegen. Zugleich muss das Verfahren des Explizitmachens im

[3] Bachtin, »Das Wort im Roman«, S. 290.
[4] Vološinov, »Das Wort im Leben und das Wort in der Poesie«, S. 109–130.
[5] Vološinov, a. a. O., S. 116.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Werk selbst ebenfalls mit thematisiert werden, damit die Darstellung der kommunikativen Situation nachvollziehbar wird. Zwar wird auch im literarischen Werk nicht alles explizit gemacht, denn es würde dann zu einer wissenschaftlichen Abhandlung, bei der das Implizite auf ein Minimum reduziert – wenngleich nicht vollständig eliminierbar – ist. Die Analyse des Kunstwerks muss es daher als ein kommunikatives Ereignis begreifen, an dem schon bei der Auswahl der Worte der Autor, der Leser und der Held zusammenwirken.

Überträgt man diese Thesen Bachtins und Vološinovs auf die Analyse der philosophischen Diskurse, so lässt sich formulieren, dass die in diesen Diskursen stattfindenden Argumentationsprozesse ebenfalls eine kommunikative Struktur aufweisen, in der die sozio-kulturellen Bedingungen und Faktoren des Argumentierens kristallisiert sind und in einer interkulturell ansetzenden Reflexion explizit gemacht werden. Die Analyse dieser Bedingungen in der Philosophie legt die Ansicht nahe, dass philosophische Argumente stets im Rahmen von *Topiken* formuliert werden, die kulturgeschichtlich variabel sein können. Unter einer solchen ›Topik‹ ist als ein Zusammenhang von Annahmen über die Struktur, den Charakter und die Typen der Argumentation zu verstehen, die in einem Diskussionskontext als aussichtsreich gelten, die Auswahl thematischer Schwerpunkte beeinflussen sowie die kulturelle und soziale Verfassung des Argumentationsumfeldes strukturieren. Der Terminus ›Topik‹ verweist auf die Tradition der Argumentationstheorie, die sich seit Aristoteles und der antiken Rhetorik bis hin zur Rehabilitierung der Topik im 20. Jahrhundert durch E. R. Curtius[6] und die ›Neue Rhetorik‹[7] als Einsicht in die dialogisch-kommunikative Natur der logisch-philosophischen Argumentation entwickelt hat. In der modernen Argumentationstheorie wird diese Einsicht als These vom lebensweltlichen Hintergrund der Logik und damit auch der Rationalität formuliert.[8] Darin erweist sich die topische Auffassung der Philosophie als Bindeglied zwischen der Sprachanalyse, die sich mit der Rekonstruktion der formalen argumentativen Strukturen befasst, und der Hermeneutik, die sich in den Ansätzen einer ›hermeneutischen Logik‹ um die Interpretation

[6] Baeumer (Hrsg.), *Toposforschung*.

[7] Perelman/Olbrechts-Tyteca, *Die neue Rhetorik. Eine Abhandlung über das Argumentieren;* Kopperschmidt, *Rhetorik. Einführung in die Theorie der persuativen Kommunikation*.

[8] vgl. Gethmann, *Protologik. Untersuchung zur formalen Pragmatik von Begründungsdiskursen*.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der kulturellen Faktoren des Argumentierens sowie dessen Sinnstrukturen bemüht.[9]

Just im Sinne solcher sprachlichen und kulturellen Präsuppositionen der Rationalität, die in den philosophischen Diskursen als Ermöglichungsbedingungen der Argumentation explizit gemacht werden, lässt sich die kulturelle Variabilität der Begriffe in der Philosophie analysieren. Sie kann als Unterschied sprachlich-argumentativer bzw. topischer Kontexte expliziert werden, in deren Rahmen bestimmte Erkenntnisinteressen verfolgt und philosophische Geltungsansprüche eingelöst werden.

Als wesentlicher Bestandteil der Rekonstruktion von unterschiedlichen topischen Kontexten ist das methodische Programm einer historischen Semantik bzw. der ›*Begriffsgeschichte*‹ anzusehen. Denn dieses Programm geht ebenfalls von der Annahme einer sprachlichen Gebundenheit der Argumentation aus, die darüber hinaus soziokulturelle Dimension hat.[10] Nicht die Begriffe als Wörterbuchwissen, sondern Begriffe als Bestandteile von Vokabularen, die in den Diskussionssituationen gebraucht werden, bilden das Thema der Begriffsgeschichte. Man kann diese Situationen als *Argumentationssituationen* charakterisieren, in denen begriffliche Unterscheidungen als Begründungen bzw. Widerlegungen bestimmter Behauptungen eingesetzt werden. Begriffe fungieren bei dieser Auffassung als Abkürzungen für semantische Unterscheidungen, die in den jeweiligen Argumentationssituationen verwendet und durch Diskursteilnehmer als solche anerkannt werden.

Diese Bestimmung der ›kulturellen Topik‹ ist besonders für das Verständnis der philosophischen Argumentation aufschlussreich. Denn diese hat bereits in den aristotelischen Bestimmungen wesentlich *topische* Natur, d. h. der Anspruch der philosophischen Argumente auf Universalität (in dem sich die Tendenz zur Bildung einer schlechthin kontextunabhängigen Terminologie gründet) bleibt *immer kontext- und diskursbezogen*, damit ihre Funktion erfolgreich erfüllt werden kann. Dies bedeutet, dass in der Philosophie die Gültigkeit ihrer Argumente nicht durch irgendeine Letztbegründung erreicht werden kann, sondern dass sie von den in unterschiedlichen Argumentationskontexten geteilten Prämissen abhängt, zu denen

[9] Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens.*
[10] vgl. Busse, *Historische Semantik. Analyse eines Programms;* Koselleck (Hrsg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte.*

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch ein Einverständnis darüber gehört, was als ein überzeugendes Argument gelten soll. Mithin ist der philosophischen Begrifflichkeit ein persuasives Element eigen, das zur gelungenen Übernahme der von der Philosophie explizit gemachten Unterscheidungen beiträgt. Der ›zwanglose Zwang‹ des ›besseren Arguments‹ ist in der Philosophie, anders als in den exakten Wissenschaften, immer von den Bedingungen der Argumentationssituation abhängig. Dies bedeutet gleichzeitig, dass die Festlegung von Bedeutungen in den philosophischen ›Begriffen‹ nicht identisch mit der Bildung wissenschaftlicher Termini ist, da sie einen Spielraum der Zustimmung erfordert, der vom Verlauf des argumentierenden Dialogs abhängt. Durch eine eindeutige Präzision, die die Bindung der philosophischen Argumente an eine ›Topik‹ abschneidet, wären eingeführte philosophische Unterscheidungen weitgehend um ihre Effizienz gebracht.[11]

Freilich wurde im Topik-Verständnis sowohl bei Aristoteles als auch in der modernen Argumentationstheorie stets nach Argumentationsformen gesucht, die über unterschiedliche Kontexte hinaus eine universale Gültigkeit erhalten. Auch das Konzept der literarischen Topoi im Anschluss an Curtius begreift sie als überhistorisch geltende Formen mit einer tiefenpsychologischen Verankerung, die ihre Identität und Invarianz sichern soll. Bei der interkulturellen Analyse der Topiken ist hingegen gerade die Varianz der Argumentationskontexte und -figuren zu beachten, die gleiche Argumente in verschiedenen Argumentationssituationen ungleich wirken lässt und umgekehrt. Denn es ist der Zusammenhang des jeweiligen Kontextes des Argumentierens – die in ihm geltenden Präsuppositionen, die Strukturierung der Diskurse selbst, die in die Argumentationssituation hineinwirkenden kulturellen Faktoren usw. –, durch den die philosophischen Begriffe ihre kulturhistorische Konkretion erhalten und eine Begriffs*geschichte* konstituieren.

[11] Ein Beispiel für eine solche Bezogenheit der Argumente auf eine bestimmte Konstellation der philosophischen Diskussion gibt eine späte Notiz Hegels, in der er seinen Verzicht auf eine Überarbeitung der *Phänomenologie des Geistes* begründet: »Eigentümliche frühere Arbeit, nicht Umarbeiten, – auf die damalige Zeit der Abfassung bezüglich – in Vorrede: das abstrakte Absolute herrschte damals« (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 448). Mit der Zeit der ›Herrschaft des abstrakten Absoluten‹ ist die Epoche des Jenaer Triumphes der Identitätsphilosophie Schellings gemeint. Zwei Jahrzehnte später sah sich Hegel in Berlin einem ganz anderen argumentativen Kontext gegenübergestellt, in dem die Überzeugungskraft seines Frühwerks nach seiner Einschätzung nicht die gleiche Stärke erreichen konnte wie in der Jenaer Diskussionskonstellation.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gleichwohl sind diese unterschiedlichen Argumentationskontexte nicht autark. Sie sind durch Übersetzungen, Rezeptions- und Transferprozesse in zahlreiche Verflechtungen eingebunden, die gegen die These Quines von der ›Unbestimmtheit‹ bis ›Unmöglichkeit‹ der Übersetzung sprechen.[12] Gerade für die Entwicklung der russischen philosophischen Sprache ist es von großer Bedeutung, dass sich die im 18. Jahrhundert ansetzende säkulare philosophische Reflexion mit bereits ausgeprägten Systemen der philosophischen Terminologie in den westeuropäischen Sprachen konfrontiert sieht.[13] In dieser Situation gestaltet sich die Schaffung einer neuen Terminologie als Übersetzung und zugleich Umdeutung deutscher, französischer oder englischer Begriffe, die neben dem altkirchenslavischen und lateinischen Wortschatz in den terminologischen Bestand der russischen philosophischen Sprache eingehen. Aus diesem Grund ist die Problematisierung des Verhältnisses von Russland und Westeuropa als eines Verhältnisses von Nähe und Distanz gleichsam in die sprachliche Wirklichkeit eingeschrieben.[14] Hier zeigt sich der auch sonst anzutreffende Umstand, dass das, was als intrakulturelle Merkmale eines philosophischen Diskurses angesehen wird, selbst Produkt interkultureller Wechselwirkungen, Transfers u. a. ist.

Fasst man die Überlegungen zum topischen Charakter der philosophischen Diskurse zusammen, dann kann man sie programmatisch unter den Titel *›Begriffsgeschichte als Argumentationsgeschichte‹* stellen. Eine auf Argumentationsgeschichte zielende Forschung nimmt nicht allein das Begriffsfeld in seiner kognitiven Dimension in den Blick. Sie rekonstruiert zudem die unterschiedlichen Argumentationskontexte, in denen Begriffe auftreten; sie identifiziert Sprechergruppen, die diese Begriffe verwenden; sie macht schließlich jene kulturellen, institutionellen und auch sprachlichen Bedingungen der Diskurse explizit, die zum Gelingen der Argumentation beitragen, zur Übernahme der vorgeschlagenen Problemlösun-

[12] Markis, *Quine und das Problem der Übersetzung*. Vgl. auch den Beitrag von Gerhard Preyer in diesem Buch.

[13] Zur Problematik des russischen philosophischen Diskurses im Kontext der Argumentationstheorie vgl.: Kuße, *Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev.*

[14] vgl. vom Verf.: »Jazyk russkoj filosofskoj tradicii. ›Istorija ponjatij‹ kak forma istoričeskoj i filosofskoj refleksii« [Die Sprache der russischen philosophischen Tradition. ›Begriffsgeschichte‹ als Form der historischen und philosophischen Reflexion], S. 71–88.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gen führen und den interkulturellen Transfer dieser Problemlösungen über die Grenzen der jeweiligen Situation hinaus ermöglichen und stabilisieren.[15]

Der Ansatz bei der Rekonstruktion der argumentativen Topiken, in denen Begriffe auftreten, fokussiert im Gegensatz zu den bisherigen Positionen in der Betrachtung der Begriffsgeschichte die kulturellen Unterschiede des Begriffsgebrauchs, die auf diskursive Bedingungen der Argumentation zurückgeführt werden können. Aber anders als beim Ansatz einer intellectual history von Q. Skinner und der Cambridge School geht es hier nicht um die Erfassung der individuellen Intentionen der Sprecher. Das Verständnis der Argumentation und ihrer Strategien innerhalb einer Topik erfordert vielmehr die Erfassung von kommunikativen Bedingungen, die von den Teilnehmern dieser Topik dauerhaft geteilt und als eine gemeinsame Basis angesehen werden, die das Gelingen der Argumentation in diesem kulturellen Kontext ermöglicht.

2. Zur kulturellen Topik der Personalitätsdiskurse in Russland

a. Typen des Verständnisses von Personalität

Wie lässt sich nun die kulturelle Topik, in der der russische Begriff der Person entsteht und seine Schlüsselrolle erhält, näher spezifizieren? Zur Beantwortung dieser Frage ist es hilfreich, eine Differenzierung im Begriffsfeld der Personalität (zu dem Begriffe wie ›Subjekt‹, ›Individuum‹, ›Ich‹ u. a. gehören) vorzunehmen, die die typischen Aspekte der Semantik von ›Person‹ strukturiert. Diese typologischen

[15] Das Programm einer Argumentationsgeschichte hat in sozialhistorischer Hinsicht Heiner Schultz als Antwort auf Kosellecks Konzeption der Begriffsgeschichte 1979 entworfen. Vgl. Schultz, »Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte«, S. 225–263. Dort definiert er Argumentation als »eine komplexe sprachliche Äußerungseinheit von angebbaren Personen oder Personengruppen für angebbare Zwecke oder Interessen« (a. a. O., S. 258) und schlägt vor, die Argumentationen unter Berücksichtigung unterschiedlicher Benutzergruppen und deren Interessen zu explizieren. Die Skizze blieb jedoch unausgeführt, insbesondere hinsichtlich der Frage der Eingrenzung des Gegenstandes der Analyse. Schultz schlägt vor, die Argumentationen nach *Zeiträumen* (im Gegensatz zu Einzelbegriffen im Kosellecks Lexikon) zu strukturieren, was einer Bestimmung des Chronotopos' als kommunikativer Einheit der Rede bei Bachtin entsprechen würde. Bachtin, *Chronotopos*.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Aspekte können als *Autonomie*, *Identität* und *Individualität* bezeichnet werden. Diese Bezeichnungen markieren die typischen Tendenzen des Begriffsgebrauchs und können in den Werken der einzelnen Autoren in verschiedene Kombinationen treten. Trotzdem hat ihre Differenzierung einen heuristischen Wert, da sie ermöglicht, die typischen Weisen des Verständnisses von ›Person‹ samt ihrer charakteristischen Merkmale zu unterscheiden. Man kann auch feststellen, dass diese Sets der charakteristischen Merkmale der Personbegriffe auf je spezifische Weise mit anderen Begriffsfeldern (der ›Freiheit‹, des ›Eigentums‹ der ›Verantwortung‹ usw.) in den Bereichen des Rechts, der Kunst, der Psychologie oder der politischen Theorie korrelieren, d. h. diese typischen Weisen des Verständnisses von ›Person‹ bestimmen den Wissensrahmen bei der Strukturierung der kulturellen Erfahrung. Damit erweisen sie sich nicht nur als *Indikatoren* des historischen Wandels dieser Erfahrung, sondern auch als dessen *Faktoren*, um die Formel Reinhart Kosellecks zu benutzen, denn sie haben die Funktion, diese Erfahrung auf bestimmte Weise zu strukturieren.

Der Typus der ›Autonomie‹, dessen Name mit der kantischen Philosophie assoziiert wird, bestimmt die Semantik von ›Person‹ als die allgemeine Eigenschaft des Menschen (bzw. jedes Vernunftwesens), ›Subjekt seiner Handlungen‹ zu sein. Person ist hier eine Kategorie des moralischen Seins. Dabei kommt in diesem Zusammenhang nicht das Einzelindividuum als solches in Betracht, sondern das Individuum, insofern es fähig ist, in seinem Handeln die universalen praktischen Normen zu verwirklichen (vgl. Kants Formel »die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen«). Die Persönlichkeit der Person ist also die Fähigkeit des menschlichen Individuums, als allgemeines ›Vernunftwesen‹ zu handeln. In diesem Handeln nach einem universellen Sittengesetz zeigt sich das empirische Individuum als ›Subjekt der Freiheit‹, das zugleich einer Zurechnung fähig ist. Dies sind die universellen Eigenschaften der Personalität, die jedem Vernunftwesen zukommen.[16]

[16] In einer Studie zum interkulturellen Vergleich der Auffassungen von Person wählt Maria-Sibylla Lotter (»Personen: Ein Kulturvergleich«, S. 145–167) die Auffassung von Personen als »Verantwortungssubjekte« bzw. Subjekte der Zurechnung zum Leitfaden ihrer vergleichenden Analyse. Diese Zusammenführung erscheint jedoch nur vor dem Hintergrund des speziell auf die europäische Neuzeit zugeschnittenen Personbegriffs als überzeugend. Es gibt, wie unten zu zeigen sein wird, Personauffassungen, die den Verantwortungsbegriff nicht unbedingt als einen zentralen ansehen, so

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der Typus des Personverständnisses im Sinne von ›Identität‹, der zuerst von Locke ausgearbeitet worden ist,[17] nimmt andere Aspekte in den Blick, obwohl auch er die Problematik der Zurechnung und der Rechtsfähigkeit als Zielrichtung seiner Überlegungen ansieht. ›Person‹ ist hier die Kontinuität des Bestehens durch die Zeit hindurch in unterschiedlichen Bewusstseinszuständen, die durch die einheitsstiftende Funktion der Reflexion und des Gedächtnisses gewährleistet wird. Allein das Bewusstsein garantiert die Einheit der Person, da ich mich erst in der Reflexion meinen früheren mentalen Zuständen zuwenden und sie als der Einheit meines Bewusstseins zugehörend identifizieren kann. M. a. W. heißt hier ›Person‹ die Fähigkeit, die früheren Bewusstseinszustände als ein und demselben Bewusstsein zugehörende zu identifizieren (Selbstzuschreibung).

Der dritte Typus der Semantik von ›Person‹ – die ›Individualität‹ – geht auf die Monadologie von Leibniz zurück. Eine für die Moderne sehr einflussreiche Weiterführung erfährt dieses Modell jedoch in der deutschen Romantik, die gleichsam als Reaktion auf den kantisch-lockeschen Begriff der Person (der Aufklärung) entsteht. Das zentrale Motiv der Auffassung der Personalität bildet hier nun die Idee der Einzigartigkeit und der Unverwechselbarkeit des Individuums.[18] Eine Person ist demnach derjenige, der sich von anderen unterscheidet, der sich durch den Akt der ›schöpferischen Tat‹ als einzigartig setzt und auf diese Weise ein authentisches individuelles Leben erreicht. Personalität ist dabei keine allgemeine Charakteristik der vernünftigen Natur des Menschen, die allen zukommt, und keine strukturelle Eigenschaft des menschlichen Bewusstseins, sondern die individuelle Differenz des einen Menschen von dem anderen.

Wenn man weitere Spezifizierungen dieser typischen Aspekte vornimmt, so zeigt sich, dass auch die *Gegenbegriffe* zum Begriff der Person jeweils unterschiedlich sind. Bei der ›Autonomie‹ ist der Gegensatz der *Person* die *Sache*, d. h. alle Sorten des Seienden, denen keine Subjektivität zukommt. Bei der ›Identität‹ tritt als Gegensatz zu *Person* der *Körper* (in Lockes Terminologie ›das natürliche Individu-

wie es Auffassungen gibt, die die Verantwortung bzw. Zurechnungsfähigkeit nicht allein den Personen zuschreiben.

[17] Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II, XXVII.

[18] vgl. die These von Friedrich Schlegel: »Grade die Individualität ist das Ursprüngliche und Ewige im Menschen; an der Personalität ist so viel nicht gelegen. Die Bildung und Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre ein göttlicher Egoismus.« (Schlegel, »Ideen«, S. 262)

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

um‹) auf, d. h. Entitäten, denen kein reflexives Bewusstsein zukommt. Bei der ›Individualität‹ ist schließlich der Gegensatz des *Personalen* dagegen das *Unpersönliche*, Anonyme, d. h. alle Zustände, Entitäten oder gar andere Menschen, denen unterscheidende Merkmale fehlen. Dem Unpersönlichen kommt nicht die Eigenschaft der Aktivität bzw. der Originalität zu, weswegen es unter verschiedenen Namen – z. B. ›Gesellschaft‹, ›Masse‹, ›Menge‹ – geradezu als feindlich gegenüber der ›individuellen Persönlichkeit‹ dargestellt wird. Allerdings – und dies ist charakteristisch für diese dritte Auffassung der Personalität im Gegensatz zu den beiden anderen – kann das Verhältnis auch umgekehrt gesehen werden. Das heißt: Es sind diskursive Positionen vorhanden, von denen aus das Einzigartige gerade solchen Totalitäten zugeschrieben wird, im Verhältnis zu denen das Individuum nur als ein Teil, ein Fragment und ein abstraktes Element erscheint. Das ›Individuelle‹ der Person wird dann als ein selbstsüchtiges, egoistisches, in sich verschlossenes Element betrachtet, das es zugunsten der Gemeinschaft zu überwinden gilt.

Im ausgehenden 19. Jahrhundert wird dieser semantische Gegensatz der Auffassungen von ›Person‹ im Werk von Georg Simmel reflektiert. Simmel bringt ihn auf den Punkt, wenn er allerdings nicht von drei, sondern von zwei Begriffen des *Individualismus* spricht. Er setzt den ›quantitativen‹ Individualismus der Aufklärung und Kants dem ›qualitativen‹ Individualismus der deutschen Romantik und des 19. Jahrhunderts entgegen. In der ersten Form ist »das Grundmotiv […], dass in jedem Individuum ein Kern enthalten ist, der das Wesentliche an ihm und der zugleich in allen Menschen derselbe ist, wie Kant es einmal ausdrückt: der Mensch sei zwar unheilig genug, aber die Menschheit in ihm sei heilig.«[19] Hier ist es der Gedanke einer allgemeinen vernünftigen Natur bzw. des Wesens des Menschen, der die Forderung der Freiheit für jedes Individuum, das allen anderen darin gleich ist, begründet. Dagegen wird für das 19. Jahrhundert, so Simmel, ein neues Motiv leitend: Nicht die Gleichheit, sondern die *Verschiedenheit* wird als der Imperativ, »daß jeder gleichsam ein besonderes Idealbild seiner selbst, das keinem anderen gleich ist, zu verwirklichen habe«,[20] formuliert. Diesem Imperativ liegt die Auffas-

[19] Simmel, »Die beiden Formen des Individualismus«, S. 51. Zur Unterscheidung vom ›qualitativen‹ und ›formalen‹ Individualismus vgl. auch ders., »Goethes Individualismus«.

[20] Simmel, »Die beiden Formen des Individualismus«, S. 53.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sung zugrunde, dass Individualität und Unverwechselbarkeit keine empirischen Erscheinungen des Menschen seien, hinter denen ein universales Wesen des Menschen verborgen ist, sondern Grundprinzipien der menschlichen Existenz. Den beiden Formen des Individualismus entspricht dann auch ein jeweils anderer Begriff des Individuums, was Simmel mit dem Gegensatz *Einzelheit* (sc. numerische Individualität) versus *Einzigkeit* (sc. qualitative Individualität) artikuliert und sich zugleich bemüht, für die Gegenwart eine Synthese der beiden Begriffe in Gestalt einer Konzeption des ›individuellen Gesetzes‹ zu entwerfen.

b. *Begriff der Person in den russischen philosophischen Diskursen*

Wendet man die Unterscheidung dieser drei Typen der Semantik von ›Person‹ auf die russische Begriffsgeschichte an, so kann man feststellen, dass in Russland *die Auffassung der Person fast ausschließlich am Typus der Individualität entwickelt wird*, was sich in der Dialektik eines entschiedenen Personalismus sowie eines nicht minder radikalen Impersonalismus äußert. Die beiden anderen Typen der Semantik von ›Person‹ erscheinen in der russischen Begriffsgeschichte nur als untergeordnete Elemente. Zwar wird ein und dasselbe russische Wort *ličnost'* für die Übersetzung der Begriffe *Person* (z. B. in den russischen Übersetzungen von Hobbes und Locke), *Persönlichkeit* (bei Kant und Hegel) oder gar *Subjektivität* verwendet, um die Bedeutung der Autonomie und Identität des Personalen auszudrücken. Die leitende Bedeutung des Wortes bleibt jedoch dem Gedanken einer unverwechselbaren Individualität vorbehalten.[21]

Dieser begriffsgeschichtliche Umstand, dass die Bedeutung der Individualität bei der Auffassung der Person so dominant wird, lässt sich dadurch erklären, dass die Herausbildung der Terminologie von Personalität in Russland während der 1830er bis 1840er Jahre im Zuge der Rezeption der Philosophie des deutschen Idealismus sowie der deutschen Romantik vor allem auf dem Gebiet der Ästhetik, der Literaturkritik und der Geschichtsphilosophie erfolgt, während die rechts- und moralphilosophische Explikation des Begriffs der Person

[21] vgl. ausführlicher: Plotnikov /Haardt (Hrsg.), *Gesicht statt Maske. Philosophie der Person in Russland.*

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eine Randerscheinung bildet. Der Autor, der am meisten zur Verbreitung dieser Bedeutung von ›Person‹ in der russischen Sprache beiträgt, ist der Literaturkritiker und Philosoph Vissarion Belinskij (1811–1848).[22] Die philosophische Basis seiner publizistischen Aktivität ist linkshegelianischer Provenienz, die auf den Einfluss seines Freundes Michail Bakunin zurückzuführen ist, der als erster Hegels Konzeptionen in den russischen Intellektuellenkreisen bekannt macht.[23] Zugleich zeigt sich Belinskij, der seine Rezeption der hegelschen Philosophie speziell auf dem Gebiet der Literaturtheorie und Ästhetik entfaltet, in einem viel stärkeren Maße, als dies bei Bakunin und selbst bei Hegel der Fall ist, an der Problematik der Personalität interessiert.

In einer hegelianisch inspirierten Betrachtung der Entwicklung der Natur und des Geistes akzentuiert Belinskij eine fortschreitende ›Individualisierung‹ des Seienden: von der ›Besonderheit‹ *(osobnost')* der anorganischen und organischen Natur zur ›Individualität‹ *(individual'nost')* im Tierreich bis hin zur ›Persönlichkeit‹ *(ličnost')* in der menschlichen Welt. Das Personale am Menschen ist gerade das, wodurch sich ein Mensch vom anderen unterscheidet: Wie das *Gesicht* des Menschen unverwechselbar ist, so ist auch die *›geistige Persönlichkeit‹ (duchovnaja ličnost)* des Individuums, die sich im Gesicht zeigt, unverwechselbar. Daher auch die Definition der Persönlichkeit als *»sinnliche Form des vernünftigen Bewusstseins«*,[24] die das Moment des Unverwechselbaren, des Nichtidentischen und Individuellen zusammenfasst.

Diese Auffassung führt Belinskij schließlich zum Bruch mit dem Hegelianismus, der deutlich an Kierkegaards Abrechnung mit der hegelschen Philosophie erinnert. »Das Schicksal des Subjekts, des Individuums, der Persönlichkeit« – so proklamiert er in einem Brief von 1841 an den Hegelianer und Kunstkritiker Vassilij Botkin – »ist wichtiger als alle Schicksale der Welt und des Wohlbefindens des chinesischen Kaisers (d. h. der hegelschen ›Allgemeinheit‹)«.[25]

---

[22] Belinskij, *Ausgewählte philosophische Schriften*.
[23] vgl. Wolff, »Hegel im vorrevolutionären Russland«.
[24] Belinskij, »Obščij vzgljad na narodnuju poèziju i eje značenie« [Eine allgemeine Betrachtung der Volksdichtung und ihrer Bedeutung], 654 ff.
[25] Belinskij, »Brief an V. P. Botkin vom 1. März 1841«, S. 22.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

c. *Kommunikation und Antirepräsentationismus*

Einen weiteren wichtigen Bestandteil des Begriffsfeldes stellt die gesellschaftstheoretische Dimension von Personalität dar, die neben der ästhetischen und geschichtsphilosophischen die Semantik von *ličnost'* in der russischen Begriffsgeschichte prägt. Auch für diese soziale Problematik und ihre begriffliche Artikulation bleibt das Muster der ›Individualität‹ leitend. Man kann überdies auf die Gleichursprünglichkeit der ästhetischen, historischen und sozialtheoretischen Konzeptualisierung der Person als Individualität in der Zeit nach der Romantik (im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts) hinweisen, in der die Kritik am Aufklärungsbegriff der Person (v. a. von Locke und Kant) sowie an dem auf ihm basierenden Liberalismus laut wird. Diese historische Gleichzeitigkeit des Aufkommens des Historismus, der Ästhetik der Individualität sowie der Soziologie[26] macht eine begriffliche Korrelation sichtbar, nach der zum Verständnis des Individuellen eine Unterscheidung von dem *Anderen* gehört, die die Artikulation des Individuellen als Unverwechselbares ermöglicht.

Das Andere kann einerseits als Kontrastfolie gedeutet werden, von der sich die Individualität der Person abhebt: Es tritt dann in Gestalt der ›Gesellschaft‹, der ›Masse‹, der ›Menge‹ usw. auf, die dem Individuum fremd gegenüberstehen und es bedrohen.[27] Diese Opposition, insbesondere in der Gegenüberstellung von *Intelligencija* und *meščanstvo* [Philistertum],[28] begleitet die Semantik von ›Person‹ in Russland seit ihren Anfängen bei Belinskij und Gercen und bildet auch den Leitfaden der Konzeptualisierungen von *ličnost'* in der russischen Ideengeschichte.[29] Sie findet ihre Zuspitzung in der These Nikolaj Berdjaevs, nicht die Persönlichkeit sei ein Teil der Gesell-

[26] vgl. Luhmann, »Individuum, Individualität, Individualismus« sowie Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*. Studien über L. G. A. de Bonald.

[27] Grundmuster dieser Position findet sich in Mills *On liberty* (Ch. 3), wo er die Bedrohung der individuellen Lebensentwürfe seitens der ›Tyrannei der öffentlichen Meinung‹ betrachtet.

[28] vgl. Vihavainen, *Inner adversary. The struggle against philistinism as the moral mission of the Russian intelligentsia*.

[29] Diese Opposition von *ličnost'* und *meščanstvo* liegt der einflussreichen Studie von Razumnik *Die Geschichte des russischen sozialen Denkens* zu Grunde. Vgl. Razumnik, *Istorija russkoj obščestvennoj mysli*.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schaft, sondern umgekehrt die Gesellschaft stelle eine partielle Objektivation der Person dar.[30]

Diese Opposition kann jedoch bei konstanten Merkmalen, die in ihrem Rahmen der Person und der Gesellschaft zugeschrieben werden, auch umgekehrt konnotiert sein: Die (individuelle) Person wird dann als untergeordneter, künstlich isolierter Gegenpart der positiv akzentuierten Gemeinschaft angesehen, der nur in Bezug auf diese seine Bedeutung erhält. Von den Slavophilen bis hin zu den Eurasiern mit ihrer Gegenüberstellung einer ›symphonischen‹ und ›individuellen‹ Persönlichkeit[31] findet sich eine solche Umpolung der Semantik von ›Person‹. Auch in den sowjetischen Persönlichkeitstheorien, die von der marxschen These, das Individuum sei »das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (»Thesen über Feuerbach«), ausgehen, wird dieser abgeleitete Status der Person festgeschrieben.[32]

Andererseits wird die Individualität der Person durch das Verhältnis zum konkreten *Anderen* konstituiert, der in Gestalt eines ›alter Ego‹, ›Du‹ oder (bei negativer Konnotierung) eines ›Doppelgängers‹ auftritt. Dieses Verhältnis vom individuierten Ich zum ebenso individuierten ›Du‹ bildet das konstitutive Prinzip einer Theorie der Interpersonalität, deren Ansätze eine wichtige Linie der Begriffsgeschichte der Person in Russland ausmachen.[33]

Die Ansicht, dass die monadisch verfasste Subjektivität (individuelles Ego) eine notwendige Voraussetzung für das intersubjektive Verhältnis zum Anderen bildet, weil sich durch ihre Bestimmung als Individualität allererst die Möglichkeit eröffnet, eine andere in den

---

[30] Berdjaev, Nikolaj, *O rabstve i svobode čeloveka. Opyt personalističeskoj filosofii* [Von der Sklaverei und der Freiheit des Menschen. Versuch einer personalistischen Philosophie], S. 15.

[31] Zur Persönlichkeitskonzeption bei den Eurasiern, speziell bei Lev Karsavin, vgl.: Horužij, »Karsavin as philosopher of personality«; Grübel, »Normativität und Axiologie in Michail Bachtins und Lev Karsavins philosophischem Personalismus«, S. 83–93. Zu den Slavophilen (insbesondere, Ivan Kireevskij) vgl.: Goldt, »Freiheit in Einheit? Persönlichkeit und Kollektiv als kulturelle Schlüsselkonzepte russischen Denkens«, S. 19–42.

[32] vgl. Il'enkov, »Was ist das – die Persönlichkeit?«, S. 293–311, sowie: Tugarinov, »Kommunismus und Persönlichkeit«, S. 307–322.

[33] vgl. dazu: Haardt, »Michael Bachtin – ein Phänomenologe der Intersubjektivität?«, S. 217–229; Pape, *Autonome Teilhaftigkeit und teilhafte Autonomie. Der Andere in Michail M. Bachtins Frühwerk*.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Blick zu nehmen, ist in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, insbesondere in der Phänomenologie Husserls, entfaltet worden.[34]

Diese Ansicht wird im russischen Diskurs der Personalität dadurch erweitert, dass hier versucht wird, die *Idee der Kommunikation* als Korrektur des monadologischen Ansatzes in das Verständnis der Person einzuführen. Bereits im Rahmen des russischen Leibnizeanismus wird der Gedanke aufgegeben, dass zwischen Monaden keine *communicatio* stattfindet. In Bezug auf die bekannte leibnizsche Metapher, dass »Monaden keine Fenster haben«, erklärt der Philosoph Nikolaj Losskij (1870–1965): »Die Lehre Leibniz' darüber, dass Substanzen ›keine Fenster und keine Türen‹ haben, d. h. sich in keiner unmittelbaren Kommunikation miteinander befinden, muss aufs Entschiedenste zurückgewiesen werden.«[35] Und Iosif Levin (1901–1984), ein nichtoffizieller Philosoph der Sowjetzeit, gibt von dieser Auffassung her eine prägnante Formel des Personverständnisses: »die Person ist eine Monade *mit* Fenstern«.[36]

Hier zeigt sich aber noch ein wichtiger Aspekt der kulturellen Topik der Auffassung von ›Person‹ in den russischen Diskursen. Man kann ihn als einen ›Antirepräsentationismus‹ bezeichnen. In den zitierten Kritiken an Leibniz wird immer wieder außer Acht gelassen, dass die Monade deshalb gar keine Fenster braucht, weil sie das Universum repräsentiert und es daher auf je eigene Weise in sich enthält.[37] Bei Leibniz findet hier ein Gedanke eine Weiterführung, der die Auffassung der Person seit Beginn der Neuzeit und insbesondere seit der Etablierung des neuzeitlichen Naturrechtsdenkens wesentlich prägt: der Gedanke der Stellvertretung. Hobbes bringt diese Auffassung auf den Punkt, indem er die Person als denjenigen definiert, *»dessen Worte und Handlungen entweder als seine eigenen*

[34] vgl.: Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Schon bei Fichte ist die Individualität des Ich die Voraussetzung für die empirische Existenz der Person in der Gemeinschaft. Allerdings ist die Individualität hier noch eine abstrakte Endlichkeitsbestimmung des Ich, die keine qualitative Differenz in sich enthält und letztendlich überwunden werden muss. Vgl.: »Das Vereinigungsglied des Reinen und Empirischen liegt darin, dass ein Vernunftwesen schlechthin ein Individuum seyn muss; aber nicht eben dieses oder jenes bestimmte; dass einer dieses oder jenes bestimmte Individuum ist, ist zufällig, sonach empirischen Ursprungs« (Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, S. 254).

[35] Losskij, »Mir kak organičeskoe celoe« [Die Welt als organisches Ganzes], S. 133).

[36] vgl. Levin, »›Sich‹, ›Ich‹, ›Selbst‹. Über die Freiheit«, S. 212.

[37] Zur Erläuterung der Leibniz'schen Metapher: Busche, »Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden«, S. 49–80.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

angesehen werden, oder als solche, die die Worte oder Handlungen eines anderen Menschen oder Dinges vertreten«.[38] Dabei bedeutet die Vorstellung von dem ›Eigenen‹ lediglich, dass man, wie im Falle der natürlichen Person, sich selbst vertritt. Damit wird im Begriff der Person der Gegensatz des Natürlichen und Künstlichen gleichsam relativiert und durch ein kompliziertes System der Repräsentationen ersetzt. Hobbes bezieht sich auf zwei paradigmatische Institutionen der Personalität, die dieses Verhältnis der Stellvertretung verkörpern – auf das Gericht und das Theater. In ihnen werden auch zwei zentrale Bedeutungsmomente der neuzeitlichen Deutung der Person geprägt: das Recht und die Maske bzw. Rolle. Beide bringen das Verhältnis zwischen individueller Gestalt und allgemeinem Typus als das einer Repräsentation zum Ausdruck. Noch Kant vermerkt: »Persona bedeutet auch Maske«.[39]

Und gerade diese beiden Bedeutungsmomente fungieren bei der Entstehung des modernen Begriffs der Person in der russischen Ideengeschichte als Kontrastfolie. Die Vorstellung von einem authentischen Dasein des Individuums zieht sich durch alle philosophischen Diskurse in Russland hindurch und wird sowohl der Rechtsauffassung der Person, die als eine konventionelle Konstruktion infrage gestellt wird, als auch der maskenhaften Vortäuschung *(ličina)* des wahren menschlichen Gesichts *(lico, lik)* radikal entgegengesetzt. Stellvertretend für diese Ansicht ist die moderne Deutung der russischen Ikone durch den Theologen und Philosophen Pavel Florenskij (1882–1937), der das Verständnis der Ikone als eines ›wahren Bildes‹ in dieser Entgegensetzung vom ›Antlitz‹ (des Göttlichen in menschlicher Gestalt) und täuschender ›Maske‹ fundiert.[40] Auch hier wird das authentisch Unverwechselbare als Grund des Personalen in der Ikone betont und – zwar historisch schief – polemisch gegen das Typische und Verdeckende einer Maske ins Feld geführt.

Die Frage nach den Gründen für dieses Festhalten an der Authentizität sowie für diese ablehnende Haltung gegen jeden Repräsentationismus führt zu einer weiteren Dimension der Erforschung von unterschiedlichen kulturellen Topiken und ihrer Wechselwirkungen: So wie

[38] Hobbes, *Leviathan*, S. 123.
[39] Kant, *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. 21, S. 142. Vgl. Meyer-Drawe, »Persona bedeutet auch Maske«, S. 24–28.
[40] Florenskij, *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland*, S. 49–63.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eine Übersetzung keine bloße Übertragung von fremden Inhalten in die eigenen ist, sondern ein Herausstellen von diskursiven Brüchen, Leerstellen und Dissonanzen in einem Text, so macht auch die Analyse von eigenen und fremden Argumentationskontexten Problemstellen sichtbar, die für die Teilnehmer dieser Kontexte implizit bleiben. Damit übernimmt eine so verstandene *interkulturelle Begriffsgeschichte*, um die es mir hier geht, schließlich die Funktion einer Diskurs*kritik*, die zur Aufgabe hat, blinde Flecken und verdeckte Machtmechanismen in den Argumentationsprozessen und Denktraditionen aufzudecken und einem verbesserten Verständnis aufzuhelfen.

Bibliographie:

Bachtin, Michail M. *Chronotopos*, Frankfurt/M. 2008.

Bachtin, Michail M., Das Wort im Roman, in: ders., *Die Ästhetik des Wortes*. Hrsg. und eingel. von Rainer Grübel, Frankfurt/M. 1979, S. 154–300.

Baeumer, Max L. (Hrsg.), *Toposforschung*, Darmstadt 1973.

Belinskij, Vissarion G., »Brief an V. P. Botkin vom 1. März 1841«, in: ders.: *Polnoe sobranie sočinenij* [Gesammelte Werke]. Bd. 12, Moskau 1958, S. 22–30.

Belinskij Vissarion G., »Obščij vzgljad na narodnuju poėziju i eje značenie« [Eine allgemeine Betrachtung der Volksdichtung und ihrer Bedeutung] (1844), in: ders., *Polnoe sobranie sočinenij* [Gesammelte Werke]. Bd. 5, Moskau 1954, S. 654–659.

Belinskij, Vissarion G., *Ausgewählte philosophische Schriften*, Moskau 1950.

Berdjaev, Nikolaj A., *O rabstve i svobode čeloveka. Opyt personalističeskoj filosofii* [Von der Sklaverei und der Freiheit des Menschen. Versuch einer personalistischen Philosophie] (1939), Moskau 1995.

Busche, Hubertus, »Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden«, in: Busche, H. (Hrsg.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Monadologie*. Berlin 2009, S. 49–80.

Busse, Dietrich, *Historische Semantik. Analyse eines Programms*, Stuttgart 1987.

Fichte, Johann Gottlieb, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes sämmtliche Werke*, Bd. 4, Berlin 1845–46, S. 13–65.

Florenskij, Pavel N., *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland*, Stuttgart 1988, S. 49–63.

Gethmann, Carl Friedrich, *Protologik. Untersuchung zur formalen Pragmatik von Begründungsdiskursen*, Frankfurt/M. 1979.

Goldt, Rainer, »Freiheit in Einheit? Persönlichkeit und Kollektiv als kulturelle Schlüsselkonzepte russischen Denkens«, in: Berner, K./Hattenbach, A. (Hrsg.), *Individualität in Russland und Deutschland*, Münster u. a. 2003, S. 19–42.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Grübel, Rainer, »Normativität und Axiologie in Michail Bachtins und Lev Karsavins philosophischem Personalismus«, in: Haardt, A./Plotnikov, N. (Hrsg.), *Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie*, Berlin 2011, S. 83–93.

Haardt, Alexander, »Michail Bachtin – ein Phänomenologe der Intersubjektivität?«, in: *Phänomenologische Forschungen*. NF 5 (2000), S. 217–229.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. (*Gesammelte Werke*. Bd. 9), Hamburg 1980.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Hrsg. und eingeleitet von Iring Fetscher. Frankfurt/M. 1984.

Horužij, Sergej S., »Karsavin as philosopher of personality«, in: *Studies in East European Thought*. 61 (2009), S. 97–104.

Il'enkov, Eval'd A., »Was ist das – die Persönlichkeit?«, in: Plotnikov, N./Haardt, A. (Hrsg.), *Gesicht statt Maske. Philosophie der Person in Russland*, S. 293–311.

Ivanov-Razumnik, *Istorija russkoj obščestvennoj mysli* [Die Geschichte des russischen sozialen Denkens]. Bd. 1–2, Sankt Petersburg 1914.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*. (Akademie-Ausgabe). Bd. 21, Berlin 1995.

Kopperschmidt, Josef, *Rhetorik. Einführung in die Theorie der persuativen Kommunikation*, Stuttgart/Berlin/Köln 1976.

Koselleck, Reinhart (Hrsg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1979.

Koselleck, Reinhart/Spree, Ulrike/Steinmetz, Willibald, »Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich«, in: Puhle, H.-J. (Hrsg.), *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur*, Göttingen 1991, S. 14–58.

Kuße, Holger, *Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev*, Frankfurt/M. 2002.

Leonhard, Jörn/Steinmetz, Willibald (Hrsg.), *Semantiken von Arbeit: Diachrone und vergleichende Perspektiven*, Wien/Köln/Weimar 2016.

Levin, Iosif, »›Sich‹, ›Ich‹, ›Selbst‹. Über die Freiheit«, in: Plotnikov, N. / Haardt, A. (Hrsg.), *Gesicht statt Maske. Philosophie der Person in Russland*, S. 207–223.

Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, in: Locke, John, *The Works of John Locke in Nine Volumes*, London 1824. Vol. 1.

Losskij, Nikolaj O., »Mir kak organičeskoe celoe« [Die Welt als organisches Ganzes], in: Voprosy filosofii i psichologii. 1915, Nr. 127, S. 99–152.

Lotter, Maria-Sibylla, »Personen: Ein Kulturvergleich«, in: Därmann, I./Hobuss, S./Lölke, U. (Hrsg.), *Konversionen. Fremderfahrungen in ethnologischer und interkultureller Perspektive*, Amsterdam/NY 2004, S. 145–167.

Luhmann, Niklas, »Individuum, Individualität, Individualismus«, in: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 3, Frankfurt/M. 1989, S. 149–258.

Markis, Dimitrios, *Quine und das Problem der Übersetzung*, Freiburg/Br. 1979.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Meyer-Drawe, Käte, »Persona bedeutet auch Maske«, in: *Der Blaue Reiter. Journal für Philosophie: Echt sein* (2007) Ausgabe 24, S. 24–28.
Mill, John St., *On liberty*, London 1948.
Misch, Georg, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*. Hrsg. von Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi, Freiburg/Br. 1994.
Pape, Carina, *Autonome Teilhaftigkeit und teilhafte Autonomie. Der Andere in Michail M. Bachtins Frühwerk*, München 2015.
Perelman, Chaim/Olbrechts-Tyteca, Lucie, *Die neue Rhetorik. Eine Abhandlung über das Argumentieren*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.
Plotnikov, Nikolaj/Haardt, Alexander (Hrsg.), *Gesicht statt Maske. Philosophie der Person in Russland*, Zürich etc. 2012.
Plotnikov, Nikolaj, »Jazyk russkoj filosofskoj tradicii. ›Istorija ponjatij‹ kak forma istoričeskoj i filosofskoj refleksii« [Die Sprache der russischen philosophischen Tradition. ›Begriffsgeschichte‹ als Form der historischen und philosophischen Reflexion], in: *Novoe literaturnoe obozrenie* [Neue literarische Rundschau] 2010, Nr. 102, S. 71–88.
Schlegel, Friedrich, »Ideen«, in: *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*. Hrsg. v. E. Behler. 1. Abt. Bd. 2, München/Paderborn u. a. 1958, S. 256–272.
Schultz, Heiner, »Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte«, in: Joas, H./Vogt, P. (Hrsg.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin 2011, S. 225–263
Simmel, Georg, »Goethes Individualismus«, in: ders., *Gesamtausgabe*. Bd. 12, Frankfurt/M. 2001, S. 388–416.
Simmel, Georg, »Die beiden Formen des Individualismus«, in: ders., *Gesamtausgabe*. Bd. 7, Frankfurt/M. 1995, S. 49–56.
Spaemann, Robert, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*. Studien über L. G. A. de Bonald, München 1959.
Steinmetz, Willibald (Hrsg.), *›Politik‹. Situationen eines Wortgebrauchs im Europa der Neuzeit*, Frankfurt/M. 2007.
Theunissen, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York 1965.
Tugarinov, Vasilij P., »Kommunismus und Persönlichkeit«, in: Goerdt, W. (Hrsg.), *Sowjetphilosophie. Wendigkeit und Bestimmtheit. Dokumente.* Darmstadt 1967, S. 307–322.
Vihavainen, Timo, *Inner adversary. The struggle against philistinism as the moral mission of the Russian intelligentsia*, Washington 2006.
Vološinov, Valentin N., »Das Wort im Leben und das Wort in der Poesie«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 43 (1995), S. 109–130.
Waldenfels, Bernhard, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990.
Wolff, Michael, »Hegel im vorrevolutionären Russland«, in: Negt, O. (Hrsg.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt/M. 1970, S. 170–186.

https://doi.org/10.5771/9783495813645-233, am 16.11.2024, 03:39:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb