

# **ZEITERFAHRUNG BEI DOSTOEVSKIJ UND CAMUS**

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät IV der Universität Regensburg

vorgelegt von

Patrick Tidball

aus

Berlin

2004

Berlin 2004

# INHALTSVERZEICHNIS

<b>0. SIGELVERZEICHNIS</b>	<b>1</b>
<b>1. EINLEITUNG</b>	<b>2</b>
1.1. MULTIDIMENSIONALE ZEIT	2
1.1.1. ACHTNER, KUNZ' UND WALTERS TRIPOLARES, EVOLUTIONÄRES ZEITMODELL	2
1.1.2. RELEVANZ DIESES MODELLS FÜR DIE VORLIEGENDE ARBEIT	4
1.2. ZEIT IN DER LITERATURWISSENSCHAFT	4
1.2.1. ERZÄHLTECHNISCHE BEDEUTUNG VON ZEIT	4
1.2.2. ZEIT ALS ASPEKT DER LITERATURWISSENSCHAFTLICHEN BEWÜBTSEINSANALYSE	5
1.2.3. POULETS <i>ÉTUDES SUR LE TEMPS HUMAIN</i>	5
1.2.4. ANSATZ DER VORLIEGENDEN ARBEIT	7
1.3. FORSCHUNGSSTAND	11
1.3.1. DOSTOEVSKIJ UND CAMUS	11
1.3.2. ZEITDARSTELLUNG BEI DOSTOEVSKIJ	14
1.3.3. ZEITDARSTELLUNG BEI CAMUS	24
1.4. EXKURS: KRISE DER RATIONAL-LINEAREN ZEIT	26
1.4.1. PHILOSOPHISCHE FUNDAMENTE DES RATIONAL-LINEAREN ZEITBEGRIFFES	26
1.4.2. EINFLUß DES RATIONAL-LINEAREN ZEITBEGRIFFES AUF DIE EUROPÄISCHE KULTUR	29
1.4.3. REVOLTEN GEGEN DIE RATIONAL-LINEARE ZEIT IN DER EUROPÄISCHEN KULTUR	32
1.4.4. EINFLUß DES RATIONAL-LINEAREN ZEITBEGRIFFES AUF DIE RUSSISCHE KULTUR	33
1.4.5. REVOLTEN GEGEN DIE RATIONAL-LINEARE ZEIT IN DER RUSSISCHEN KULTUR	35
1.5. ZEITERFAHRUNG BEI DOSTOEVSKIJ UND CAMUS	37
1.5.1. EINLEITENDE ANMERKUNGEN ZUM THEMA	37
1.5.2. METHODE UND RAHMEN DES INTENDIERTEN VERGLEICHS	38
1.5.3. ANMERKUNGEN ZU DEN EINZELNEN KAPITELN	39
<b>2. „ATHEISTISCHE“ UND „ABSURDE“ ZEIT</b>	<b>42</b>
2.1. „ATHEISTISCHE“ UND „ABSURDE“ ZEIT UND DIE DROHUNG DES TODES	43
2.1.1. EXKURS: RATIONAL-LINEARE ZEIT UND DIE DROHUNG DES TODES	43
2.1.2. IPPOLIT	47
2.1.3. EXKURS: ABSURDES UND ZEIT IN CAMUS' <i>LE MYTHE DE SISYPHE</i>	50

2.1.4. RIEUX	53
2.2. EXOGENE UND ENDOGENE WENDEN	57
2.2.1. MEURSAULT	57
2.2.2. KIRILLOV	61
<b>3. REVOLTEN GEGEN DIE CHRISTLICHE ZEIT</b>	<b>71</b>
3.1. CAMUS: <i>L'HOMME REVOLTE</i>	72
3.1.1. BEGRIFF DER REVOLTE BEI CAMUS	72
3.1.2. METAPHYSISCHE REVOLTE	74
3.1.3. DOSTOEVSKIJS IVAN KARAMAZOV ALS VERTRETER DER CAMUS'SCHEN REVOLTE	76
3.1.4. IVANS EMPÖRUNG UND DIE HISTORISCHE REVOLTE	77
3.1.5. IVANS EMPÖRUNG UND DIE METAPHYSISCHE REVOLTE	79
3.1.6. ZEITEMPIRISCHE BEDEUTUNG VON CAMUS' „PENSEE DU SOLEIL“	80
3.2. DOSTOEVSKIJ: IVAN KARAMAZOV	85
3.2.1. IVANS „EUKLIDISCHES“ ZEITBEWUßTSEIN	85
3.2.2. ZEITERFAHRUNG IN DER „GROBINKVISITORLEGENDE“	87
3.2.3. IVANS EIGENE ZEITERFAHRUNG UND DIE BEDEUTUNG DER LEGENDE	91
3.2.4. IVANS „NICHTEUKLIDISCHES“ ZEITBEWUßTSEIN	94
<b>4. MYTHISCH-ZYKLISCHE ZEIT</b>	<b>102</b>
4.1. EXKURS: MYTHISCH-ZYKLISCHE ZEITERFAHRUNG	103
4.2. MYTHISCH-ZYKLISCHE ZEITERFAHRUNG BEI CAMUS	106
4.2.1. ESSAYISTISCHES FRÜHWERK	106
4.2.2. <i>L'EXIL ET LE ROYAUME</i>	112
4.3. MYTHISCH-ZYKLISCHE ZEITERFAHRUNG BEI DOSTOEVSKIJ	116
4.3.1. DER MYTHOS DES GOLDENEN ZEITALTERS	116
4.3.2. DOSTOEVSKIJS REZEPTION VON LORRAINS <i>ACIS UND GALATEA</i>	116
4.3.3. <i>SON SMEŠNOGO ČELOVEKA</i>	117
4.3.4. ETHISCHE BEDEUTUNG MYTHISCH-ZYKLISCHER ZEITERFAHRUNG BEI DOSTOEVSKIJ	121

<b>5. CHRISTLICH-ENDOGENE ZEIT</b>	<b>124</b>
5.1. EXKURS: AUGUSTINISCHE SEELENZEIT	124
5.1.1. AUGUSTINUS' ZEITPHILOSOPHIE	124
5.1.2. EINFLUß VON AUGUSTINUS' ZEITPHILOSOPHIE	127
5.1.3. ANMERKUNGEN ZUR REZEPTION AUGUSTINUS' IN RUßLAND	128
5.1.4. ZEIT, IDENTITÄTSFINDUNG UND KONFESSIONELLE PRAXIS IN AUGUSTINUS' <i>BEKENNTNISSEN</i>	130
5.2. ZEIT, IDENTITÄTSFINDUNG UND KONFESSIONELLE PRAXIS IN <i>LA CHUTE</i> UND <i>ZAPISKI IZ PODPOL'JA</i>	131
5.2.1. CAMUS' VERHÄLTNIS ZUM CHRISTENTUM	131
5.2.2. EINLEITENDE ANMERKUNGEN ZU CAMUS' <i>LA CHUTE</i> UND DOSTOEVSKIJS <i>ZAPISKI IZ</i> <i>PODPOL'JA</i>	134
5.2.3. <i>LA CHUTE</i>	135
5.2.4. <i>ZAPISKI IZ PODPOL'JA</i>	139
5.3. MYSTISCH-HOLISTISCHE ZEITERFAHRUNG BEI DOSTOEVSKIJ	143
5.3.1. <i>IDIOT</i> : MYŠKIN	144
5.3.1.1. MYŠKINS MYSTISCH-HOLISTISCHE ZEITERFAHRUNG	145
5.3.1.2. MYŠKINS BEZIEHUNG ZU NASTAS'JA FILIPPOVNA	146
5.3.1.3. MYŠKINS EPILEPTISCHE AURA ALS ASPEKT SEINER MYSTISCH-HOLISTISCHEN ZEITERFAHRUNG	148
5.3.1.4. ETHISCHE BEDEUTUNG VON MYŠKINS „ESCHATOLOGISCHEM“ BEWUßTSEIN	151
5.3.1.5. MYŠKINS ESCHATOLOGISCHES BEWUßTSEIN UND APOKALYPTISCHES IM <i>IDIOT</i>	153
5.3.2. <i>BRAT'JA KARAMAZOVY</i> : STAREC ZOSIMA UND ALEŠA KARAMAZOV	154
5.3.2.1. ZOSIMAS MYSTISCH-HOLISTISCHE ZEITERFAHRUNG	154
5.3.2.2. ETHISCHE BEDEUTUNG DER ZEITERFAHRUNG ZOSIMAS	158
5.3.2.3. MYSTISCH-HOLISTISCHE ZEITERFAHRUNG UND MENSCHLICHE KREATÜRLICHKEIT	159
5.3.2.4. EIN ERNEUERTER CHRISTLICHER ZEITBEGRIFF?	161
<b>6. FAZIT</b>	<b>163</b>
<b>7. BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>168</b>

Erstgutachterin: Prof. Dr. Dorothee Gelhard

Zweitgutachter: Prof. Dr. Walter Koschmal

Drittgutachterin: Prof. Dr. Slobodanka Vladiv-Glover

## DANKSAGUNG

Ich möchte mich bei allen bedanken, die mich bei der Vorbereitung dieser Arbeit unterstützt haben.

In erster Linie möchte ich mich bei meiner Betreuerin, Prof. Dr. Dorothee Gelhard, für ihre ausgezeichnete Betreuung der Arbeit sowie für die große moralische Unterstützung bedanken, die ich von ihr jederzeit erhalten habe.

Aufrichtiger Dank gebührt auch Prof. Dr. Walter Koschmal und Prof. Dr. Slobodanka Vladiv-Glover für die Übernahme der Zweit- und Drittbegutachtung sowie Irina Kirillova, Newnham College Cambridge, die mein Interesse für Dostoevskij zunächst erweckt hat.

Durch sein akribisches und einfühlsames Korrekturlesen der Arbeit hat mir Andreas Kühn entscheidend weitergeholfen. Ich möchte mich für seine großzügige Hilfe herzlich bedanken.

Während der Arbeit an dieser Dissertation habe ich am erlauchten WZB-Mittagscolloquium teilnehmen dürfen. Seine Mitglieder haben mich durch ihre große Gelehrsamkeit stets beeindruckt und mir große Unterstützung und vielfältige Anregungen für die Arbeit zukommen lassen. Franziska Havemann, Christoph Gumb, Natalia Stüdemann, Matthias Hein, Christoph Witzenrath und Sandra Evans seien hiermit herzlich gedankt.

Nicht unerwähnt bleiben sollen noch David Graham, Andreas Collin, Julian Metz, Nodar Dugladze, Isabelle Kühn und Svetlana Ermolenko, die mich während der Entstehung der Arbeit vielfach ermuntert haben.

To the Memory of my Grandmothers

SUSANNAH KEARON TIDBALL NÉE BARNETT  
Arklow, Eire 14/09/1906 – Dorchester 25/09/2000

ROSE EMILY WADDINGTON NÉE MARLOW  
London 27/12/1911 – Speen 8/10/2001

0.  
**SIGELVERZEICHNIS**

PSS	Ф. М. Достоевский, <i>Полное собрание сочинений в тридцати томах</i> , Ленинград: Наука, 1972-1990
TRN	Albert Camus, <i>Théâtre, récits, nouvelles</i> , Paris: Gallimard, 1962
E	Albert Camus, <i>Essais</i> , Paris: Gallimard, 1977
CI	Albert Camus, <i>Carnets: mai 1935 – février 1942</i> , Paris: Gallimard, 1962
CII	Albert Camus, <i>Carnets: janvier 1942 – mars 1951</i> , Paris: Gallimard, 1964
CIII	Albert Camus, <i>Carnets: mars 1951 – décembre 1959</i> , Paris: Gallimard, 1989



# 1. EINLEITUNG

---

## 1.1. MULTIDIMENSIONALE ZEIT

---

Wir Bürger des modernen Westens pflegen oftmals zu denken, der in unserer Kultur dominierende Zeitbegriff – jener der „Uhrzeit“ – beschreibe die einzig gültige Zeitdimension, diese Zeitdimension sei „die Zeit selbst“. Fedor Dostoevskij (1821-1881) und Albert Camus (1913-1960), Autoren, die aus der Perspektive zweier „Randzonen“ der westlichen Kultur – Rußlands und Algeriens – schreiben, wissen beide um den Trugschluß dieser Annahme und bringen dies in ihren literarischen Werken zum Ausdruck. Doch wird in der folgenden Arbeit aufzuzeigen sein, daß sie hinsichtlich der divergenten Zeitauffassungen, die sich der durchaus kontingenten Uhrzeitvorstellung entgegensetzen lassen, zu grundsätzlich unterschiedlichen Ergebnissen gelangen. Da temporale Erfahrung immer auch mit anderen Formen seelischer Erfahrung verbunden ist, wird zugleich auf die psychischen und auch kulturellen Implikationen aufmerksam zu machen sein, die mit diesen divergenten Zeitauffassungen zusammenhängen.

### 1.1.1. ACHTNER, KUNZ' UND WALTERS TRIPOLARES, EVOLUTIONÄRES ZEITMODELL

Diese Arbeit setzt also eine Multidimensionalität der Zeitformen voraus, mit denen der Mensch in Kontakt zu kommen vermag. Sie orientiert sich in dieser Hinsicht an dem tripolaren, evolutionären Zeitmodell, das von Achnert, Kunz und Walter aufgestellt worden ist.<sup>1</sup> Die Autoren identifizieren drei verschiedene Modi des Zeitverständnisses, die sie als *mythisch-zyklisch*, *rational-linear* und *mystisch-holistisch* bezeichnen und an die Evolution des menschlichen Bewußtseins koppeln.

---

<sup>1</sup> ACHTNER, W./KUNZ, S./WALTER, T., *Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen*, Darmstadt: Primus, 1998.

Die mythisch-zyklische Form des Zeiterlebens finden Achtner, Kunz und Walter insbesondere bei den archaischen frühen Hochkulturen des alten Orients und Ägyptens; sie wird wahrscheinlich in der Kindheit des modernen westlichen Menschen repetiert, bevor er sich an die sozial verbindliche Zeitgestaltung anpaßt.<sup>2</sup>

Unter rational-linearer Zeit wird jene Zeitkategorie verstanden, die den Zeitverlauf als eine gleichmäßig verlaufende Linie empfindet. Dies ist die das Abendland prägende Zeitform;<sup>3</sup> ihr verdanken wir unsere Vorstellung von „Uhrzeit“.

Mit mystisch-holistischer Zeit meint man die spezifische Form der Erfahrung der Zeitlosigkeit als einer Form völlig zeitenthobenen Gegenwärtigseins, wie man sie von religiösen Mystikern beschrieben findet.<sup>4</sup>

Neben dieses evolutionäre Schema setzen Achtner, Kunz und Walter ein tripolares Gefüge, das aus den drei Formen der Zeitaufnehmung besteht, die bei verschiedenen Zeitbegriffen jeweils unterschiedlich betont werden, den *endogenen*, *exogenen* und *transzendenten* Zeitpolen. Endogene Zeit beinhaltet alle diejenigen Zeitformen, die dem Menschen durch unmittelbares inneres Erleben zugänglich sind.<sup>5</sup> Exogene Zeit hingegen bezieht sich auf alle Zeitformen der Umwelt, mit denen der Mensch in Beziehung treten kann.<sup>6</sup> Unter transzendenten Zeit werden alle jene Phänomene verstanden, die sich im weitesten Sinne als religiöse Zeiterfahrung interpretieren lassen – also insbesondere mystische, prophetische und epiphane Zeiterfahrung.<sup>7</sup>

Diese Pole schließen einander keineswegs aus; vielmehr stehen sie für die menschliche Zeiterfahrung in einer entscheidenden Relation zueinander. Die Autoren distanzieren sich also von so mancher Position in der philosophischen Diskussion über die Natur der Zeit, die diese Natur entweder auf eine subjektive oder auf eine objektive reduzieren will. Für sie ist die Zeit sowohl

---

<sup>2</sup> Ibid., 9.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid., 8.

<sup>6</sup> Ibid., 9.

<sup>7</sup> Ibid., 10.

subjektiv als auch objektiv, wobei beide Pole – der endogene und der exogene – aufeinander bezogen sind.<sup>8</sup>

### 1.1.2. RELEVANZ DIESES MODELLS FÜR DIE VORLIEGENDE ARBEIT

Wird sich die folgende Arbeit an diesem tripolaren Zeitmodell orientieren, so soll dies keinesfalls implizieren, daß dessen oben erläuterte Kategorien das Wesen der Zeit erschöpfend zu fassen geeignet sind. Vielmehr sollen sie als allgemeine begriffliche Instrumentarien dienen, die einen ersten Zugang zu den Texten Dostoevskijs und Camus' ermöglichen sollen, im Laufe der Arbeit aber sicherlich einer Präzisierung bedürfen werden, um der ästhetischen Wahrheit der Zeitdarstellung bei diesen Autoren gerecht zu werden. Doch interessiert sich diese Arbeit ohnehin weniger für die philosophische Frage nach dem Wesen der Zeit als vielmehr für die psychologisch-literaturwissenschaftliche, wie der Mensch, der in den Werken Dostoevskijs und Camus' dargestellt wird, sie zu erleben vermag. So soll der Gebrauch dieser Begriffe keineswegs Ausdruck eines erkenntnistheoretischen Anspruchs sein, dem Wesen der Zeit und deren verschiedenen Formen auf den Grund gegangen zu sein; er soll lediglich mögliche Dimensionen unserer Erfahrung dessen kenntlich machen, was zu erschließen unserer Verstandeskraft niemals gänzlich gelingt.

---

## 1.2. ZEIT IN DER LITERATURWISSENSCHAFT

---

### 1.2.1. ERZÄHLTECHNISCHE BEDEUTUNG VON ZEIT

Die Zeit ist in den letzten Jahrzehnten zu einem recht modischen Gegenstand der literaturwissenschaftlichen Forschung avanciert, die sich vor allem für ihre „objektive“ erzähltechnische Bedeutung, ihren Einfluß auf die narrative Struktur eines literarischen Werkes, interessiert hat. Für diesen analytischen Zweck hat sich die Forschung verschiedener korrelativer Begriffe bedient; so hat sie

---

<sup>8</sup> Ibid., 8.

etwa zwischen „Erzählzeit“ und „erzählter Zeit“,<sup>9</sup> „Zeit des erzählten Vorgangs“ und „Zeit des Erzählens“,<sup>10</sup> „temps de la fiction“ und „temps de la narration“,<sup>11</sup> „temps de la fable“ und „temps du sujet“,<sup>12</sup> „fictional time“ und „time of reading“<sup>13</sup> und „temps fictionnel“ und „temps réel“<sup>14</sup> Unterscheidungen getroffen. Sie setzt damit „zwei Kontinua zueinander in Bezug (...), deren erstes sich auf die erzählten Inhalte bezieht, während die korrelativen Zeitbegriffe auf den erzählenden Diskurs verweisen, welcher diese Inhalte transportiert“.<sup>15</sup>

### 1.2.2. ZEIT ALS ASPEKT DER LITERATURWISSENSCHAFTLICHEN BEWÜBTSEINSANALYSE

Die vorliegende Untersuchung indes widmet sich einem anderen Aspekt der literarischen Zeitfrage. Sie interessiert sich dafür, wie die Figuren eines literarischen Werkes Dimensionen der Zeit, etwa jene, die Achtner, Kunz und Walter definiert haben, implizit oder explizit erleben. Ihr Augenmerk beschränkt sich also auf den „subjektiven“ Charakter menschlichen Zeitbewußtseins, wie dieses im Sinne der psychischen Erfahrung der Romanfiguren Camus' und Dostoevskijs zum Ausdruck kommt. Sie orientiert sich hierbei an den Arbeiten zur literarischen Zeiterfahrung des belgischen Literaturwissenschaftlers Georges Poulets (1902-91).

### 1.2.3. POULETS *ETUDES SUR LE TEMPS HUMAIN*

Poulet ist Mitglied der sogenannten „Genfer Schule“ der Literaturwissenschaft, die sich mit der in literarischen Werken zum Ausdruck kommenden Bewußt-

---

<sup>9</sup> MÜLLER, G., *Morphologische Poetik. Gesammelte Aufsätze*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, 257f.

<sup>10</sup> LÄMMERT, E., *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart: Metzler, 1980, 23.

<sup>11</sup> RICARDOU, J., *Problèmes du Nouveau Roman*, Paris: Seuil, 1967, 161.

<sup>12</sup> TODOROV, T., *Poétique*, Paris: Seuil, 1973, 53.

<sup>13</sup> MENDLOW, A., *Time and the Novel*, New York: Humanities Press, 1965, 71.

<sup>14</sup> PICARD, M., *Le temps de lire*, Paris: Minuit, 1989, 74ff.

<sup>15</sup> MECKE, J., *Roman-Zeit. Zeitformung und Dekonstruktion des französischen Romans der Gegenwart*, Tübingen: Narr, 1990, 40.

seinsproblematik auseinandersetzt.<sup>16</sup> Obwohl sich der literaturwissenschaftliche Ansatz dieser Schule an der Philosophie des Existentialismus orientiert und bei Denkern wie Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Sartre und Merleau-Ponty Inspiration findet, ist sie nicht mit dieser Philosophie zu verwechseln. Denn sie ist ebenso sehr der Literatur- wie der Philosophiegeschichte verbunden; sie findet ihre Wurzeln auch in jener literarischen Tradition des Antiformalismus, die in der Dichtung des Barocks, der Romantik und des Surrealismus reflektiert wird, und sie bevorzugt in der modernen Literatur Autoren wie Rilke, Kafka, Claudel, Supervielle, Eluard, Perse und Char.<sup>17</sup>

Ausgangspunkt des historischen Schemas für jene Untersuchung temporaler Subjektivität, die Poulet in den vier Bänden seiner *Etudes sur le temps humain*<sup>18</sup> (1949-68) vornimmt, stellt die europäische Literatur der Renaissance dar, in der das menschliche Bewußtsein mit Descartes und Montaigne auf besonders akute Weise sich seiner selbst gewiß wird. Poulets Untersuchung setzt sich mit den strukturellen Charakteristika der temporalen Erfahrung auseinander, die in den literarischen Werken einzelner Autoren von der Renaissance bis zum 20. Jahrhundert zum Ausdruck kommt; ihr Hauptaugenmerk gilt der französischen Literatur dieses Zeitrahmens.

Poulets Versuch, die innere Erfahrung eines Schriftstellers zu rekonstruieren, beruht auf der Annahme, daß sich bei jedem Schriftsteller ein Cogito, ein originärer Punkt, an dem sein Bewußtsein sich selbst gegenwärtig ist, ausfindig machen läßt. Dieses Cogito existiert allerdings nicht nur in seiner kartesischen oder rationalistischen Version, sondern erfährt viele verschiedene Ausprägungen: Darunter sind, unter anderen, das christliche mit seinen verschiedenen Modi, das intellektualistische, das romantische und das sensualistische Cogito zu nennen. Doch benötigt Poulet kein Prokrustesbett, um diese Argumentati-

---

<sup>16</sup> Diese Gruppierung ist selbstredend nicht mit der ersten „Genfer Schule“ zu verwechseln, die aus den Sprachwissenschaftlern Charles Bally, Ferdinand de Saussure und Albert Secheyne bestand. Zu den weiteren Mitgliedern der zweiten „Genfer Schule“ zählen Marcel Raymond, Albert Béguin, Jean-Pierre Richard, Jean Starobinski, Jean Rousset und Maurice Blanchot.

<sup>17</sup> LAWALL, S., *Critics of Consciousness. The Existential Structures of Literature*, Cambridge: Harvard University Press, 1968, 2-3.

<sup>18</sup> POULET, G., *Etudes sur le temps humain*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1949/Paris: Plon, 1950; *La distance intérieure*, Paris: Plon, 1952; *Le point de départ*, Paris: Plon, 1964; *Mesure de l'instant*, Paris: Plon, 1968.

onlinie zu verfolgen: Für ihn weist jede einzelne Kulturepoche und sogar jeder einzelne Autor ein eigenes Cogito auf.<sup>19</sup>

Diese Suche nach der Selbstpräsenz eines auktorialen Bewußtseins setzt eine hermeneutische Zuversicht voraus, daß die Sprache als ein transparentes Medium betrachtet werden kann, das eine relativ unproblematische Kommunikation zwischen Autor und Leser ermöglicht. Poulet postuliert die Authentizität der Worte, durch die das auktoriale Bewußtsein Ausdruck findet; daraus erklärt sich die besondere Bedeutung des Zitierens in seiner literaturwissenschaftlichen Praxis.

Demnach liegt den Werken Poulets die den Poststrukturalisten zweifellos reaktionär erscheinende Annahme zugrunde, daß Sprache vom Bewußtsein konstituiert wird. Poulet widerspricht den poststrukturalistischen Denkern, die diese Relation umkehren und auf den sprachlichen Ursprüngen allen Bewußtseins beharren, weshalb ihnen als Thema literaturwissenschaftlicher Forschung die strukturellen, syntaktischen und metaphorischen Aspekte von Sprache geeigneter erscheinen als Bewußtseinszustände.<sup>20</sup>

Poulet kommt den Poststrukturalisten aber insofern entgegen, als er anerkennt, daß es keinem einzelnen der von ihm untersuchten Autoren gelingt, den stabilen, atemporalen Ausgangspunkt seines jeweiligen Bewußtseins wiederzuerlangen. Die Suche nach einem Anfang führt zur Entdeckung der Unmöglichkeit, diesen Anfang jemals zu erreichen. Obwohl Poulet den Wunsch eines Jacques Derrida nicht teilt, die Tradition der europäischen Metaphysik zu dekonstruieren, stellt auch er die Instabilität jenes Fundamentes fest, auf dem diese Tradition fußt: des Bewußtseins und der Gegenwart.<sup>21</sup>

#### 1.2.4. ANSATZ DER VORLIEGENDEN ARBEIT

Diesem Ansatz folgend setzt die vorliegende Arbeit die Möglichkeit eines vergleichsweise unproblematischen Zugangs zum auktorialen Bewußtsein Dostoevskijs und Camus' voraus; sie nimmt also an, daß die Sprache dieser Auto-

---

<sup>19</sup> HILLIS-MILLER, J., „The Literary Criticism of Georges Poulet“, in *Modern Language Notes* 78, 5 (1963), 471-488, hier: 481.

<sup>20</sup> DERS., „Geneva or Paris? The Recent Work of Georges Poulet“, in *University of Toronto Quarterly* 39, 3 (1970), 212-228, hier: 220-21.

<sup>21</sup> Ibid., 224-25.

ren kein wesentliches Hindernis für den Leser darstellt, der dadurch und dahinter die Schemata ihres (Zeit-)Bewußtseins eruieren will.

Vor allem im Hinblick auf Dostoevskij aber mag die Pouletsche Annahme eines auktorialen „Cogito“ etwas fragwürdig erscheinen, zieht man die Dostoevskij-Lektüre Michail Bachtins in Betracht. In seinen höchst einflußreichen *Problemy poetiki Dostoevskogo* (1929/1963)<sup>22</sup> besteht Bachtin auf einer Konzeption des Dostoevskijschen Schaffens, die sich von denen vorheriger Dostoevskij-Forscher – Bachtin nennt Rozanov, Volynskij, Merežkovskij und Šestov – wesentlich unterscheidet. Hätten diese früheren Forscher in den Werken Dostoevskijs „philosophische Monologe“ gefunden, die einer „monologisch gefaßten“, „objektivierten“, von einem einzigen und einheitlichen auktorialen Bewußtsein kreierten Welt entsprächen,<sup>23</sup> so habe Dostoevskij tatsächlich eine grundsätzlich neue Kunstform erdacht, die er, Bachtin, den „polyphonen“ Roman nennt.

Die Neuheit dieser Kunstform bestehe darin, daß Dostoevskij seinen Figuren eine bisher unbekannte Bewußtseinsfreiheit ermögliche: Hauptcharakteristikum eines Dostoevskijschen Romans sei die Pluralität unabhängiger und nicht miteinander verschmolzener Stimmen und Bewußtseine, die authentische Polyphonie völlig gleichberechtigter Stimmen.<sup>24</sup> Ein Werk Dostoevskijs, schreibt Bachtin,

(...) строится не как целое одного сознания, объектно принявшего в себя другие сознания, но как целое взаимодействия нескольких сознаний, из которых ни одно не стало до конца объектом другого; это взаимодействие не дает созерцающему опоры для объективации всего события по обычному монологическому типу (сюжетно, лирически или познавательно), делает, следовательно, и созерцающего участником. Роман не только не дает никакой устойчивой опоры вне диалогического

---

<sup>22</sup> Dieses Werk hat eine komplizierte Geschichte, die mit politischen Entwicklungen in der Sowjetunion verbunden ist. Zunächst 1929 unter dem Titel *Проблемы творчества Достоевского*, Ленинград: Прибой, veröffentlicht, vergingen mehr als dreißig Jahre bis zur Erscheinung einer zweiten, beträchtlich erweiterten Ausgabe. Diese zweite Ausgabe БАХТИН, М., *Проблемы поэтики Достоевского*, Москва: Советский писатель, 1963, dient als Zitatgrundlage für die folgenden Ausführungen.

<sup>23</sup> БАХТИН, а.а.О., 11.

<sup>24</sup> Ibid., 7.

разрыва для третьего, монологически объёмляющего сознания, – наоборот, все в нем строится так, чтобы сделать диалогическое противостояние безысходным.<sup>25</sup>

Die Forschung pflegt dieses polyphone Bewußtseinsmodell mit jenem Kennzeichen der Dostoevskijschen Psyche in Verbindung zu setzen, das Ronald R. Fernandez ihre „kognitive Dissonanz“ nennt; eine Dissonanz, die Produkt einer Gesellschaft ist, die sich in einem Prozeß radikalen Wandels befindet.<sup>26</sup>

Die Natur dieses Wandels wird wohl wenigen Lesern Dostoevskijs entgangen sein. Gemeint ist der technologische, kulturelle, soziale und ideologische Übergang von einem feudalen Bauernstaat zu einem modernen industrialisierten Staat nach dem Vorbild Westeuropas, den die russische Gesellschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts anstrebte. Diese „Verwestlichung“ Rußlands zieht eine Reihe moralisch-philosophischer Probleme nach sich, die bei Dostoevskij im Sinne der großen dialogischen Konflikte zum Ausdruck kommen, die man aus den Werken dieses Autors kennt. Dem Kernimpuls dieser Konflikte entspricht die Rivalität zwischen dem russisch-orthodoxen Christentum und einem humanistischen Atheismus westeuropäischen Ursprungs. Für Dostoevskij hat dieser Atheismus eine kulturelle Krise in Rußland heraufbeschworen, die wir gerne als eine „Krise des Nihilismus“ zusammenfassen würden.

Zu den Zielen der vorliegenden Arbeit gehört es, der Frage nachzugehen, inwiefern diese Rivalität auch mit unterschiedlichen Auffassungen der *Zeit* zusammenhängt. Vor dem Hintergrund der soeben erläuterten kulturellen Krise wird diese Arbeit nach der Bedeutung fragen, welche die verschiedenen Modi des Zeitverständnisses, die nach Achtner, Kunz und Walter mit der Evolution des menschlichen Bewußtseins verbunden sind, für die Zeiterfahrung der einzelnen Figuren Dostoevskijs haben. Dabei wird sie sich insbesondere auf den „nihilistischen“ *rational-linearen* Zeitbegriff und den *mystisch-holistischen* Zeitbegriff des russisch-orthodoxen Christentums konzentrieren.

Ob und inwieweit die Verschiedenheit der Modi des Zeitverständnisses, die wir bei Dostoevskij nachweisen wollen, mit einem genuin polyphonen Be-

---

<sup>25</sup> Ibid., 23-24.

<sup>26</sup> FERNANDEZ, R., „Dostoevsky, Traditional Domination and Cognitive Dissonance“, in *Social Forces* 49 (1970), 299-303, hier: 302.



wußtseinsmodell im Sinne Bachtins zusammenhängt, lassen wir zunächst dahingestellt; diese Frage wird sich erst im Laufe der Arbeit, entsprechend ihren Ergebnissen, beantworten lassen. Auf gleiche Weise wird sich eine Antwort auf die verwandte Frage finden, ob bei Dostoevskij von einem Pouletschen Cogito die Rede sein kann.

Dabei soll unsere Analyse des Zeitbewußtseins Dostoevskijs durch einen Vergleich mit dem Zeitbewußtsein an Schärfe gewinnen, das sich bei Albert Camus nachweisen läßt. Obwohl Camus' literarische Werke im Zeichen einer ähnlichen Krise des Nihilismus entstehen und in mancher Hinsicht von Dostoevskij maßgeblich beeinflusst worden sind, spielt die Konfrontation zwischen dem Christentum und dem Atheismus, die bei Dostoevskij mit solcher Heftigkeit stattfindet, bei ihm kaum noch eine Rolle.

Denn Camus prüft die Möglichkeit einer anderweitigen Überwindung der Krise des Nihilismus, einer Rückkehr zu der heidnischen Kultur des alten Mittelmeerraumes, wodurch sowohl die christliche Kultur als auch die atheistische Kultur des modernen Abendlandes viel von ihrer Relevanz einbüßen müßten. Diese Wende zum Mediterranen vollzieht sich ohne jene große Konflikthaftigkeit, die uns von Dostoevskij bekannt ist; Camus weist ein vergleichsweise „monophones“ Bewußtsein auf, dessen Zeitauffassung sich durch ihren fast ausschließlich *mythisch-zyklischen* Charakter auszeichnet.

Der in dieser Arbeit angestrebte Vergleich intendiert also eine Gegenüberstellung zweier verschiedener Bewußtseinsmodelle, die jeweils mit mehr oder minder hermetischen Formen des Zeitverständnisses verbunden sind. Dabei soll darüber reflektiert werden, inwiefern diese Formen des Zeitverständnisses die Krise des Nihilismus bedungen haben, Produkte dieser Krise sind und auch die Möglichkeit ihrer Überwindung aufzeigen.

Auf die Verbindung zwischen dieser Krise und dem rational-linearen Zeitbegriff soll in einem kurzen Exkurs eingegangen werden. Zunächst aber erscheint es geboten, sich einen Überblick über den einschlägigen Forschungsstand zu verschaffen.

---

### 1.3. FORSCHUNGSSTAND

---

#### 1.3.1. DOSTOEVSKIJ UND CAMUS

Dostoevskij hat zweifelsohne einen beträchtlichen Einfluß auf die künstlerische Entwicklung Camus' ausgeübt. Wirkte Camus 1938, zu Beginn seiner schriftstellerischen Karriere, an einer Bühnenfassung von *Brat'ja Karamazovy* mit, in der er die Rolle des Ivan Karamazov übernahm, so war 1959 eine Theaterinszenierung von *Besy* das letzte Werk, das er vor seinem frühzeitigen Tod vollenden konnte. Dostoevskij spielt eine bedeutende Rolle in den beiden großen philosophischen Essays Camus', *Le mythe de Sisyphe* und *L'homme révolté*, und Camus' literarische Texte enthalten eine Großzahl direkter und indirekter Anspielungen auf Dostoevskij.

In einem kurzen Artikel „Pour Dostoïevski“, den er 1955 verfaßt, erinnert Camus sich, daß er Dostoevskijs Werk erstmals im Alter von zwanzig Jahren begegnet sei, wobei die Erschütterung („ébranlement“), die er davon erhalten habe, noch heute, zwanzig Jahre später, andauere (TRN 1879). Zum Zeichen seiner Bewunderung für dessen Genie hänge ein Porträt Dostoevskijs in seinem Arbeitszimmer (TRN 1878). Als er 1958 einen literarischen Fragebogen über seine Meinung zu Dostoevskij beantwortet, merkt Camus an, daß nicht Marx, sondern Dostoevskij der wahre politische Prophet unserer Zeit sei (TRN 1882).

Die Forschung zur Dostoevskij-Rezeption Camus' ist mittlerweile recht groß.<sup>27</sup> Sie beginnt 1947 mit einer Bemerkung Jean-Paul Sartres, der in einem Kommentar zu Camus' Roman *L'étranger* dessen Protagonisten Meursault mit Dostoevskijs Myškin vergleicht.<sup>28</sup> In der Folgezeit widmet sich die Forschung den Themen, die beiden Autoren gemeinsam sind. Das sind, unter anderen, soziale, historische und metaphysische Revolte, Atheismus, die Liebe, das Absurde, die Sünde, Schuld und Unschuld sowie das moralische und metaphysische Chaos des modernen Menschen. Die Forschung der 1960er und 1970er Jahre be-

---

<sup>27</sup> Im folgenden werden nur ihre wesentlichen Züge zusammengefaßt. DAVISON, R., *Camus: The Challenge of Dostoensky*, Exeter: University of Exeter Press, 1997, 228-33 bietet umfangreichere bibliographische Angaben.

<sup>28</sup> SARTRE, J.-P., „*Explication de L'Etranger*“, in DERS., *Situations I*, Paris: Gallimard, 1947, 104.

schäftigt sich zunächst vor allem mit *Brat'ja Karamazovy* und *Besy* und deren Relevanz für Camus und anschließend mit den thematischen und strukturellen Beziehungen zwischen Camus' *La chute* und Dostoevskijs *Zapiski iz podpol'ja*. Sodann folgen etwas enger gezogene thematische Analysen zur Wirkung Dostoevskijs auf Camus, die beispielsweise den Themen Transzendenz,<sup>29</sup> Unsterblichkeit,<sup>30</sup> Exil und Schuld<sup>31</sup> gelten.

In den 1990er Jahren erscheinen zwei Monographien, auf die wegen ihrer innovativen Ansätze etwas näher eingegangen werden soll.

Dunwoodie (1996)<sup>32</sup> interessiert sich nicht mehr für die Frage nach dem „Einfluß“ Dostoevskijs auf Camus; statt dessen will er die Dynamik der Beziehungen zwischen den Oeuvres dieser Autoren untersuchen, um Camus' „Strategie der kritischen Fortsetzung, Aneignung und Antwort“ zu erfassen. Dunwoodie meint damit sowohl punktuelle Entlehnungen – etwa präzise und explizite Zitate – als auch abwesende, aber implizite Intertexte. Sein Ziel ist es, „das dialogische Verhältnis zwischen diesen beiden Oeuvres zu konfrontieren“: nicht nur von einem einfachen ideologischen Standpunkt aus wie bisher, sondern nun auch, indem er „die Brüche und andere textuelle Zeichen dieses Verhältnisses“ privilegiere.<sup>33</sup>

In methodischer Hinsicht bedient sich Dunwoodie dabei des Bachtinschen Begriffes der Dialogizität. Er hat hierbei jenen Modus der Dialogizität im Sinne, den Bachtin das Spiel zwischen der Totalität des Diskurses eines Textes und der Totalität jener anderen Texte nenne, auf die erstere sich explizit oder implizit beziehe. Dieser Modus der Dialogizität ermögliche eine präzise Lektüre des Dostoevskijschen Intertextes, der in Camus' Texten tätig sei, sowie die Identifizierung einzelner Elemente anhand ihrer doppelten Orientierung im Sinne von Polemik, Parodie, Zitaten und verstecktem Dialog. Obwohl sich der Bachtinische Begriff des „Karnevalesken“ nicht auf das gesamte Camus'sche Oeuvre anwenden lasse, sieht Dunwoodie in den literarischen Genres, die Do-

---

<sup>29</sup> WASIOLEK, E., „Dostoevsky, Camus and Faulkner: Transcendence and Mutilation“, in *Philosophy and Literature* 1, 2 (1977), 131-46.

<sup>30</sup> HERBERT, A., „Dostoïevski, Camus et l'immortalité de l'âme“, in *Revue de littérature comparée* 54, 3 (1980), 321-35.

<sup>31</sup> HASSINE, J., „Camus et Dostoïevski ou l'écriture de l'exil et de la culpabilité“, in *Revue des lettres modernes* 13 (1989), 65-93.

<sup>32</sup> DUNWOODIE, P., *Une histoire ambivalente: Le dialogue Camus-Dostoïevski*, Paris: Nizet, 1996.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 29-30.

stoevskij erneuert habe, den Intertext gewisser Erzähltechniken, die Camus sich zunutze gemacht habe.<sup>34</sup>

Dunwoodie will die intertextuellen Beziehungen zwischen den Werken Dostoevskijs und Camus' nicht nur ihres eigenen Wertes halber, sondern auch im Sinne einer Debatte der Ideen beleuchten. Er will diese Beziehungen also in einem doppelten – ästhetischen wie ideologischen – Sinne analysieren.<sup>35</sup> Er gelangt zu dem Schluß, daß Camus' Weigerung, einen Ausschluß zu treffen, und sein hartnäckiges Verlangen nach Offenheit ihn stets dazu bewogen hätten, dem „Wort des anderen“ Rechnung zu tragen. Jene Texte, die Camus' Aufmerksamkeit am meisten erregt hätten, könnten auch diejenigen sein, die, jedesmal, wenn er sie erneut gelesen habe, seinen eigenen Diskurs in Frage stellten.<sup>36</sup>

Davison (1997)<sup>37</sup> will ebenfalls in seiner analytischen Methode über den herkömmlichen vergleichenden Ansatz im Sinne einer bloßen Nebeneinanderstellung der Werke Dostoevskijs und Camus' hinauskommen. Auch Davison will einen Dialog zwischen den beiden Autoren verfolgen, wobei er eher einen thematischen als einen intertextuellen à la Bachtin im Sinne hat. Als Ausgangspunkte für diesen thematischen Dialog verwendet er Camus' eigene Aussagen über Dostoevskij und dessen Werke. Davison betrachtet konvergierende und divergierende Punkte innerhalb dieses Dialogs als Camus'sche Versuche, die Welt Dostoevskijs seiner eigenen anzugleichen und Antworten auf die zentralen Herausforderungen Dostoevskijs hinsichtlich des Atheismus zu formulieren.<sup>38</sup>

Der bisherigen Forschung zu den Beziehungen zwischen Dostoevskij und Camus fehlt jede vergleichende Analyse der Zeiterfahrung, die in den Werken dieser Autoren zum Ausdruck kommt. Die Werke von Sturm (1967)<sup>39</sup> und Kirk (1974)<sup>40</sup>, die sich mit der Problematik des Dostoevskijschen und Ca-

---

<sup>34</sup> Ibid., 30.

<sup>35</sup> Ibid., 32.

<sup>36</sup> Ibid., 233.

<sup>37</sup> DAVISON, a.a.O.

<sup>38</sup> Ibid., 190.

<sup>39</sup> STURM, E., *Conscience et impuissance chez Dostoïevski et Camus. Parallèle entre « Le sous-sol » et « La chute »*, Paris: Nizet, 1967.

<sup>40</sup> KIRK, I., *Dostoevskij and Camus. The Themes of Consciousness, Isolation, Freedom and Love*, München: Wilhelm Fink, 1974.

mus'schen Bewußtseins ausführlich auseinandersetzen, gehen kaum auf das Problem des *Zeit*bewußtseins ein. Die vorliegende Arbeit versucht dieses Forschungsdesiderat auszugleichen. Im folgenden sei zunächst jedoch noch jeweils auf die konkrete Forschung zur Zeitfrage bei Dostoevskij und Camus eingegangen.

### 1.3.2. ZEITDARSTELLUNG BEI DOSTOEVSKIJ

Obwohl das Thema der Zeitdarstellung in der Dostoevskij-Forschung bereits ziemlich viel Aufmerksamkeit erhalten hat, hat diese Aufmerksamkeit fast ausschließlich dem Problem der „objektiven“ Zeitdarstellung, der Funktion von Zeit im Hinblick auf die narrative Struktur der literarischen Werke Dostoevskijs, und kaum der Frage nach der subjektiven Zeiterfahrung bei diesem Schriftsteller gegolten.<sup>41</sup> Ausgangspunkt dieser Forschung bilden die Thesen zur Dostoevskijschen Zeit, die Michail Bachtin in seiner bereits erwähnten Dostoevskij-Arbeit aufgestellt hat.

Keine Untersuchung der Kunst Dostoevskijs wird die Thesen außer acht lassen können, die Bachtin in dieser Studie vorbringt. An dieser Stelle aber sollen sie nur insofern betrachtet werden, als ihre polyphone Konzeption der Kunst Dostoevskijs dessen Behandlung der Zeit betrifft.

---

<sup>41</sup> Im folgenden wird nur ein allgemeiner Überblick über jene Forschung zur „objektiven“ Zeit bei Dostoevskij dargeboten, deren Ergebnisse Implikationen für die anschließend besprochene Problematik der „subjektiven“ Zeit haben. Als weitere Beispiele für Werke zur „objektiven“ Zeit bei Dostoevskij, die im Rahmen dieses Überblicks nicht betrachtet werden können, seien folgende Werke genannt: ЦЕЙТЛИН, А., „Время в романах Достоевского“, in *Русский язык в школе* 5 (1927), 54-60; ВОЛОШИН, Г., „Пространство и время у Достоевского“, in *Slavia. Casopis pro slovanskou filologii* 12, 1 (1933), 162-72; ПЛАТНЕВ, П., „Пространство и время у Достоевского“, in *Новый журнал* 87 (1967), 118-127; МЕЙЕР, J., „A Note on Time in 'Brat'ja Karamazovy'“, in VAN DER ENG, J./МЕЙЕР, J., *The Brothers Karamazov. Essays*, Mouton: The Hague, 1971, 47-62; ЛИХАЧЕВ, Д., „В поисках выражения реального“, in ФРИДЛЕНДЕР, Г. (Hg.), *Достоевский. Материалы и исследования*, т. 1, Ленинград: Наука, 1974, 5-13; СІВ'ЯН, Т., „О структуре времени и пространства в романе Достоевского «Подрасток»“, in *Russian Literature (Stockholm)* 4, 3 (1976), 203-255; KOSCHMAL, W., „Semantisierung von Raum und Zeit. Dostoevskijs 'Aufzeichnungen aus einem Toten Haus' und Čechovs 'Insel Sachalin'“, in *Poetica* 12, 3-4 (1980), 397-420; NEUHÄUSER, R., „Semantisierung formaler Elemente im 'Idiot'“, in *Dostoevsky Studies* 1 (1980), 47-63; КОВСАН, М., „Художественное время в романе Ф. М. Достоевского «Бесъ»“, in *Философские науки* 5, 131 (1982), 24-30; DRYZNAKOV, E., „Сегментация времени в романе «Преступление и наказание»“, in *Dostoevsky Studies* 6 (1985), 67-89; САРАСКИНА, А., „Время в 'Бесах' Ф. М. Достоевского“, in *Kontekst. Literary Theory Studies* 1988, 64-102; ГАЛКИН, А., „Пространство и время в произведениях Ф. М. Достоевского“, in *Вопросы литературы* 1 (1996), 316-322.

Bachtin erläutert sein Verständnis der Dostoevskijschen Zeitästhetik anhand eines Vergleiches mit Goethe. In einem Werk Goethes lasse sich eine evolviere Sequenz ausmachen, kraft deren alle Widersprüche als verschiedene Etappen innerhalb einer einzelnen Entwicklung wahrgenommen werden sollen. Bei jeder augenblicklichen Erscheinung vermöge man folglich die Spur der Vergangenheit, den Höhepunkt der Gegenwart und die Tendenz der Zukunft zu erkennen.<sup>42</sup> Dostoevskij hingegen gehe grundsätzlich anders mit der Zeit um: Er wolle die Etappen nicht in eine evolvierende Serie hinausdehnen, sondern sie als gleichzeitige Erscheinungen betrachten, sie durch dramatische Mittel nebeneinanderstellen. Er fasse die Inhalte der Welt als simultan existierend auf und wolle deren Wechselbeziehungen im Querschnitt eines einzelnen Moments erblicken.<sup>43</sup>

Daraus erkläre sich Dostoevskijs Vorliebe für jenen temporalen Modus, den Bachtin „Krisenzeit“ nennt.<sup>44</sup> Man überspringe den ununterbrochenen, gleichmäßigen Verlauf der „historischen“ oder „biographischen“ Zeit; in dieser Krisenzeit könne sich ein Moment in Jahre, Jahrzehnte oder gar in eine Milliarde Jahre verwandeln.<sup>45</sup>

Bachtin zieht aus dieser Simultaneität und Nebeneinandergestelltheit der Dinge den höchst bedeutenden Schluß, daß der Dichter die Dinge so betrachten wolle, als würden sie eher in räumlichen als in zeitlichen Kategorien existieren:

Это упорнейшее стремление его [= мир – П.Т.] видеть все как сосуществующее, воспринимать и показывать все рядом и одновременно, как бы в пространстве, а не во времени (...).<sup>46</sup>

Diese Präferenz läßt Bachtin den weiteren interessanten Schluß ziehen, Dostoevskij sei gar um eine möglichst weitgehende Überwindung der Zeit bemüht:

---

<sup>42</sup> БАХТИН, а.а.О, 38.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid., 229.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid., 38-39.

Динамика и быстрота (...) не торжество времени, а преодоление его, ибо быстрота – единственный способ преодолеть время в времени.<sup>47</sup>

Man denkt hier an die großen „Skandalszenen“ bei Dostoevskij, jene äußerst spannungsgeladenen Abschnitte, die ganze Kapitel seiner Romane füllen.<sup>48</sup>

Die Frage stellt sich nun, *warum* Dostoevskij die Zeit zu überwinden bestrebt sein sollte. Bachtin erklärt dies mit der Bedeutung, die die Ewigkeit in Dostoevskijs Weltanschauung einnehme:

Только то, что может быть осмысленно дано одновременно, что может быть осмысленно связано между собою в одном времени, – только то существенно и входит в мир Достоевского; оно может быть перенесено и в вечность, ибо в вечности, по Достоевскому, все одновременно, все сосуществует. То же, что имеет смысл лишь как «раньше» или как «позже», что довлечет своему моменту, что оправдано лишь как прошлое, или как будущее, или как настоящее в отношении к прошлому и будущему, то для него не существенно и не входит в его мир.<sup>49</sup>

Bachtin behauptet zudem, der Dostoevskijsche Held existiere zur Veranschaulichung der Dimension der Ewigkeit und entsprechend dem Prinzip der Gleichzeitigkeit nur im Präsens: Dieser entbehre einer Biographie, verstehe man darunter eine abgeschlossene, gänzlich erlebte Vergangenheit. Für eine in der Gegenwart vollzogene Handlung werde demgemäß kein ursächliches Erklärungsmuster angeboten, das auf etwas Vergangenes Bezug nehme:

(...) в романе Достоевского нет причинности, нет генезиса, нет объяснений из прошлого, из влияний среды, воспитания и пр. Каждый поступок героя весь в настоящем и в этом отношении не предопределен; он мыслится и изображается автором как свободный.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Ibid., 39.

<sup>48</sup> Slonimskij hat bereits 1922 im Sinne der den Aufbau eines Dostoevskijschen Werkes prägenden „Logik der Skandale“ demonstriert, wie dessen Episoden in formaler Hinsicht durch das Wörtchen „plötzlich“ miteinander verknüpft werden. Siehe СЛОНИМСКИЙ, А., „Вдруг у Достоевского“, in *Книга и революция* 8 (1922), 8-12.

<sup>49</sup> БАХТИН, а.а.О., 39-40.

<sup>50</sup> Ibid., 35.

In der neueren Forschung hat Saraskina (1990) diese letztere These angefochten.<sup>51</sup> Anhand einer akribischen Analyse der Ereignisse, die der eigentlichen Handlung von Dostoevskijs Roman *Besy* vorausgehen, gelingt es ihr aufzuzeigen, daß sich die Vergangenheit einer Dostoevskijschen Figur sehr wohl auf ihre Gegenwart auswirkt.<sup>52</sup> In einem technischen Sinne ist Saraskina sicherlich zuzustimmen. In einem anderen Sinne aber behält Bachtin recht: Kirpotin (1970) geht durchaus mit ihm konform, wenn er bemerkt, Dostoevskij stehe der Vergangenheit gleichgültig gegenüber, und dies nicht, weil er sich nicht für sie interessiere, sondern weil sie sich nicht mehr ändern lasse. Dafür hänge Dostoevskij mit jeder Faser seines Wesens an der Gegenwart, nicht nur ihres eigenen Wertes wegen, sondern auch, weil sie mit der Zukunft schwanger gehe.<sup>53</sup> Diesbezüglich wird die vorliegende Arbeit mit Bachtin und Kirpotin insofern konform gehen, als sie sich in ihrer Analyse subjektiver Zeiterfahrung bei Dostoevskij viel mehr mit den Modi der Gegenwart und der Zukunft als mit dem der Vergangenheit wird auseinanderzusetzen haben.<sup>54</sup>

Ličačev (1967) widmet einige Seiten einer Untersuchung zur Poetik der altrussischen Literatur der Frage nach der Zeit bei Dostoevskij, den er als Fortsetzer der mittelalterlichen Tradition der Annalenschreibung betrachtet.<sup>55</sup> Im Sinne der vorliegenden Arbeit interessiert vor allem seine Bachtinsche Bemerkung, daß Dostoevskij die Zeit emanzipiere, eben wie er die Helden seiner Romane und sogar deren Erzähler emanzipiere:

Он стремится предоставить им действовать самим, как бы независимо от автора. Так же точно он хочет предоставить течению времени свободу от собственных представлений о времени.<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> САРАСКИНА, Л., *“Бесы”*. Роман-предупреждение, Москва: Советский писатель, 1990.

<sup>52</sup> Ibid., 11-23.

<sup>53</sup> КИРПОТИН, В., *Разочарование и крушение Родиона Раскольникова. (Книга о романе Достоевского «Преступление и наказание»)*, Москва: Советский писатель, 1970, 357.

<sup>54</sup> Zur Problematik der erinnerten Vergangenheit bei Dostoevskij seien jedoch folgende Werke empfohlen: KATZ, M., „The Theme of Maternity in Aleša Karamazov’s Four-Year Old Memory“, in *Slavic and Eastern European Journal* 34, 4 (1990), 506-510; THOMPSON, D., *The Brothers Karamazov and the Poetics of Memory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

<sup>55</sup> ЛИХАЧЕВ, Д., *Поэтика древнерусской литературы*, Ленинград: Наука, 1967, 319-334.

<sup>56</sup> Ibid., 322.



Lichačev will insofern die Dostoevskijsche Zeit in die Nähe der altrussischen „Annalenzeit“ rücken, die Dostoevskij schöpferisch verarbeite und transformiere.<sup>57</sup> Doch läßt sich seine Bemerkung in einem anderen Sinne wie eine indirekte Bestätigung einer der Thesen dieser Arbeit lesen: Soweit Dostoevskij die Zeit beziehungsweise ihren Verlauf unabhängig von seinen eigenen Vorstellungen über sie darstellt, schildert er auch *Formen* der Zeit, die von jener christlich-endogenen Zeitdimension abweichen, die für seine Weltanschauung grundsätzlich ist. Die subjektive Erfahrung dieser verschiedenen Zeitformen stellt das zentrale Thema der vorliegenden Arbeit dar.

Die Analyse der subjektiven Zeitlichkeit bei Dostoevskij erfährt einen entscheidenden Schub durch den französischen Slavisten Catteau (1978).<sup>58</sup> Catteau stellt eine „doppelte Freiheit“ bei Dostoevskij fest. Diese liege zum einen in der polyphonen Struktur eines Romans, die so angelegt sei, unabgeschlossen, also „unmonologisiert“ zu bleiben. Zum anderen finde man jedoch auf der Ebene der Erzählung, die sich einer Handlung und eines Epilogs bediene, sehr wohl eine abgeschlossene Struktur.<sup>59</sup> Aus dieser Freiheit ergeben sich Catteau zufolge auch zwei verschiedene Zeitformen. Es gebe einerseits die „Zeit des Helden“, also die innerlich gelebte Zeit, und andererseits die Zeit, die vom Autor erschaffen, vom Leser wahrgenommen und vom Erzähler kommentiert werde. Diese Zeit stelle die Dynamik, den Rhythmus des Romans her.<sup>60</sup>

Catteau weist auf die Tendenz bei Dostoevskij hin, die Bachtin ausgemacht haben wollte, die Kategorie der Zeit möglichst zu vernichten und die Welt in ausschließlich räumlichen Dimensionen zu erfassen. Er fügt hinzu, daß andere Forscher diese Tendenz mit einem eschatologischen Hang Dostoevskijs erklärt hätten, dem Wunsch, zum Ende zu gelangen und den Augenblick derart mit

---

<sup>57</sup> Ibid., 334.

<sup>58</sup> КАТТО, Ж., „Пространство и время в романах Достоевского“, in ФРИДЛЕНДЕР, Г. (Hg.), *Достоевский. Материалы и исследования*, т. 3, Ленинград: Наука, 1978, 41-53; Vgl. auch seine Monographie CATTEAU, J., *La création littéraire chez Dostoïevski*, Paris: Institut d'Etudes Slaves, 1978, 467-76.

<sup>59</sup> КАТТО, а.а.О., 43.

<sup>60</sup> Ibid.

Ereignissen anzufüllen, daß dieser Rhythmus den Ausbruch einer Krise, einer Katastrophe nahelege.<sup>61</sup>

Catteau indessen zweifelt diese „Vernichtungsthese“ an. Er stellt die Frage, weshalb Dostoevskij, falls er die Zeit abschaffen wolle, diese intensivierten, explosiven Momente so genau und so gründlich beschreibe, und zieht einen Schluß, der sich von dem Bachtins deutlich unterscheidet:

Если Достоевский сжимает время, то делает он это совсем не для его уничтожения, не для того, чтобы лишить его измерения действия и свободы. Напротив, он концентрирует и ускоряет время, чтобы раскрыть его богатства: он заполняет мгновение всем, что было важного в прошлом и что будет значительным в непосредственном будущем, предоставляя героям возможность выбора. (...) Достоевский желает ухватить тот особый момент, который находится между настоящим и будущим, момент, когда будущее еще борется с прошлым и когда герой манит новая мысль и новый свободный акт, возможность наконец-то схватить этот свободный акт во взрыве изменчивости!<sup>62</sup>

Catteau will also die Bedeutung der knappen, flüchtigen Momente für die *psychischen Zustände* der jeweiligen Figuren hervorheben. Dostoevskij gehe es nicht darum, die Zeit zu eliminieren, sondern die Potentialität des Augenblicks, die „Machtzeit“ („vremja mošči“) seiner Helden, zu betonen, die sich in einem solchen Moment ihrer Freiheit bewußt seien und eine Entscheidung treffen müßten. Dostoevskij gelinge es dabei, die subjektive Zeiterfahrung seiner Figuren und die objektive Zeitdarstellung im Text miteinander zu korrelieren: „ритм как время мощи соединяется с временем, прожитым героем изнутри. Причем *время, прожитое изнутри*, не может не зависеть от сознания героя.“<sup>63</sup>

Den Implikationen dieser interessanten Bemerkung geht Johnson (1985) in ihrer Dissertation über Dostoevskijs Roman *Prestuplenie i nakazanie* nach, der ersten monographischen Veröffentlichung, die sich explizit dem Thema Zeiterfahrung bei Dostoevskij widmet.<sup>64</sup> Johnson bemerkt zutreffend, daß eine

---

<sup>61</sup> Ibid., 45.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Ibid., 46.

<sup>64</sup> JOHNSON, L., *The Experience of Time in Crime and Punishment*, Columbus, Ohio: Slavica, 1985.

Untersuchung subjektiven Zeiterlebens geeignet ist, die zentralen „Prämissen“ dieses Romans zu enthüllen und viele seiner wichtigen Themen zu durchleuchten.<sup>65</sup> Im Sinne ihrer Zielsetzung aber, sich zur Verdeutlichung der wesentlichen Probleme des Romans eine Analyse von Zeiterfahrung als ein solches mäeutisches Instrumentarium zunutze zu machen,<sup>66</sup> geht diese Arbeit unverkennbar fehl. Dieses Mißlingen rührt nicht zuletzt daher, daß Johnson ihre Überlegungen über die Zeit, wie sie von den Figuren Dostoevskijs erlebt wird, ungenügend philosophisch verankert.

Johnson hat zwar durchaus recht, wenn sie bemerkt, daß es ein risikoreiches Unterfangen sei, sich anhand der Kategorien und Formulierungen abstrakter philosophischer und theologischer Systeme mit der Ontologie Dostoevskijs zu beschäftigen. Sie führt aus, daß Dostoevskij stets künstlerische Wahrheit erreiche, jene Wahrheit, die einem künstlerischen Bild innewohne. Diese Art von Wahrheit sei mit spekulativer Wahrheit selten gänzlich kongruent, da erstere mit Konkretem und Partikularem statt mit Abstraktem und Allgemeinem zu tun habe.<sup>67</sup>

Dies ist sicherlich nicht falsch. Doch gelangt Johnson in Ermangelung fundierter zeitphilosophischer Kenntnisse zu allerhand unplausiblen, mitunter auch etwas obskuren Interpretationen, die einen gewissen Anschein von Willkürlichkeit erwecken. Bedauerlicherweise werden die Problematik temporalen Bewußtseins bei Dostoevskij und ihre Relation zu anderen Themen bei diesem Autor dadurch eher vernebelt als erhellt. So erfährt man Folgendes zum Zusammenhang zwischen Zeitbewußtsein und Armut bei der Familie Marmeladov:

Poverty heightens time consciousness because it exposes the precariousness of differentiated being. For the indigent, the time-sensitizing end is the loss of the things, the means and modes of living which signify the familiar self.<sup>68</sup>

Svidrigajlov hingegen habe mehr Probleme mit der Zeit, als nur seine Unfähigkeit, sie „auszufüllen“:

---

<sup>65</sup> Ibid., 7.

<sup>66</sup> Ibid., 10.

<sup>67</sup> Ibid., 14.

<sup>68</sup> Ibid., 26.

(...) He is also plagued by a pathological experience of time in which change, the difference between the tick and the tock, is becoming increasingly illusory to him. This problem arises because Svidrigajlov's inner stagnation undermines his perception of the temporal structure of existence. He has grown so inert that he cannot even project the annihilation or loss of self as a possibility, to be embraced or denied. The relationship of his being to nonbeing has become practically meaningless to him.<sup>69</sup>

Johnson bietet folgende Erklärung für die fieberhafte Zeitwahrnehmung Raskol'nikovs, als er im Krankenbett liegt, nachdem er den Mord an der Pfandleiherin Alena Ivanovna und deren Schwester begangen hat:

Raskolnikov has this elastic, hallucinatory experience of time because he is existing in schism, rather than in mere habitual alienation, from the foreign otherness of the whole world. The perception of time – the projection onto the future of what isn't yet and onto the past of what isn't anymore – is already a function of differentiated, disassociated consciousness, i.e., of the alienated self which identifies its own self-construct or self-image with its being. But alienated self-consciousness still maintains temporal coherence because it is still aware of its relatedness to other beings. The temporal structure of existence, the tension between being and nonbeing, derives from a turning away from relatedness; yet this structure also vibrates with a feeling of longing [*toska*] for what is not that is evidence of the underlying ontological unity fragmented by self-consciousness. (...) <sup>70</sup>

Ferner heißt es zum psychischen Zustand Raskol'nikovs, als er etwas später im Roman die Krise durchmacht, die dem Geständnis vorausgeht, das er dem Polizeinspektor Porfirij Petrovič ablegen wird:

Someplace deeper than his time-obsessed self, Raskolnikov senses that life is not time, that existence can be a kind of death, and that, withholding himself from the sacrificial ground of being, he is dying.<sup>71</sup>

Eine nüchternere Analyse der Beziehung zwischen Zeit und dem Dostoevskij-schen Ich liefert Allain (1984).<sup>72</sup> Er beschäftigt sich aber eher mit Dostoevskij's

---

<sup>69</sup> Ibid., 100.

<sup>70</sup> Ibid. 61-62.

<sup>71</sup> Ibid., 66.

persönlicher Zeiterfahrung als mit der seiner Romanfiguren; so stützt er seine Überlegungen größtenteils auf biographisches Material und nimmt auf die literarischen Werke Dostoevskijs nur vereinzelt Bezug.

Der Hauptthese zufolge, die Allain in diesem Artikel vertritt, habe Dostoevskij niemals ein lineares, sondern stets ein eher zyklisches Seinsverständnis gehabt: Dostoevskij habe stets das Gefühl, er würde anfangen oder wiederanfangen, wobei ihm nichts Fremderes wäre als die Vorstellung eines Endes.<sup>73</sup> Diese These läßt sich weder mit der apokalyptischen Erwartung, die in den literarischen und publizistischen Werken des nachsibirischen Dostoevskij immer stärker zum Ausdruck kommt, noch überhaupt mit der christlichen Weltanschauung, die sich in seinen Werken durchgehend erkennen läßt, in Einklang bringen.

Interessanter als diese fragwürdige Behauptung sind jedoch folgende Bergson'sche Ausführungen über die Zeit bei Dostoevskij, die Allain am Ende seines Artikels macht:

Le temps des calendriers est un temps irréel, faux, qui distille à l'âme le poison mortel de l'ennui. (...) Ce temps qui ne procède que par zigzags n'est que la matérialisation extérieure et approximative de la durée qui, elle, est une donnée immédiate de la conscience, une expérience strictement intime. C'est la densité qui est la véritable mesure spirituelle du temps qui, détaché du sujet, n'est que le *temps menteur des calendriers*.<sup>74</sup>

Intérioriser le temps pour le dominer, tel est le grand secret. Or, pour intérioriser le temps, il faut le déstructurer en mettant à nu sa double nature de temps tourbillonnaire et de temps arrêté, en privilégiant l'intensité (la qualité) sur la durée aveugle (la quantité) et en inversant au besoin le rapport siècle/minute. Le bonheur de l'être total est à ce prix.<sup>75</sup>

Unbeschadet des kardinalen Einflusses Bergsons auf die europäische Philosophie und Literatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist dessen Zeitdenken als Erklärungsmuster für die Bewußtseinsvorgänge einer Dostoevskijschen oder Camus'schen Figur von allenfalls beschränktem Nutzen. In seinem *Essai*

<sup>72</sup> ALLAIN, L., „Le moi et le temps chez F.-M. Dostoïevski“, in *Revue Philosophique de Louvain* 82 (1984), 35-54.

<sup>73</sup> Ibid., 35.

<sup>74</sup> Ibid., 51-52 [Allains Hervorhebung – P.T.].

<sup>75</sup> Ibid., 53.

*sur les données immédiates de la conscience* (1889), auf den Allain hier anspielt, erlaubt Bergson es sich, jede Möglichkeit einer in der Außenwelt existenten Dauerhaftigkeit unmißverständlich auszuschließen. Zeigt er sich in seinem nächsten Werk *Matière et mémoire: Essai sur les relations du corps avec l'esprit* (1896) doch bereit, der Außenwelt Dauer zuzugestehen, so ist es ihm dennoch niemals gelungen, eine überzeugende Erklärung für den Zusammenhang zwischen Bewußtsein und Dauer in ihrer innerer und äußerer Dimension zu liefern.<sup>76</sup>

Das oben erläuterte tripolare Zeitmodell von Achtner, Kunz und Walter verspricht für eine Untersuchung der Zeit bei Dostoevskij fruchtbarer zu sein. Zum einen hilft es, die Interrelation der religiös-transzendenten, seelisch-endogenen und weltlich-exogenen Zeit in der temporalen Erfahrung der „christlichen“ Figuren Dostoevskijs zu klären, wonach innere Zeiterfahrung ethischen Anlaß für das Handeln dieser Figuren in einer Welt bietet, die ebenso sehr wie deren Psychen dem Einfluß der Zeit unterworfen ist. Zum anderen erlaubt es uns, den ängstlichen Reaktionen der „atheistischen“ Figuren Dostoevskijs<sup>77</sup> Rechnung zu tragen, die den bedrohlichen Einfluß der rational-linearen Zeit – also jener exogenen, „verräumlichten“ Zeitvorstellung, die Bergson im *Essai* auf eine „durée symbolique“ herabsetzen will<sup>78</sup> – sehr wohl als real empfinden. Auch im Hinblick auf die Zeiterfahrung bei Camus ist das tripolare Zeitmodell vorzuziehen. Denn es ermöglicht uns, die Wirkung der zyklischen Naturzeit auf die Camus'sche Psyche zu erklären, während das Bergsonsche Modell auf die menschliche Wahrnehmung dieser exogenen Zeitform wenig Licht wirft.

Dennoch erscheinen die Ausführungen Allains insofern wertvoll, als sie die Frage aufwerfen, wie so etwas wie die Multidimensionalität der Zeit möglich sein könnte, die hier impliziert wird. Läßt sich Zeit überhaupt „verinnerlichen“ und „beherrschen“? Wie würde sich dies auf das subjektive Zeiterleben der

---

<sup>76</sup> Vgl. LACEY, A., „Bergson“ in CRAIG, E. (Hg.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, 1998, 10 Bde., 1:732-7, hier: 732-33.

<sup>77</sup> Unsere Bezeichnungen für diese zwei verschiedenen Figurenkonstellationen bei Dostoevskij setzen wir hier in Anführungsstriche, denn eben bei Dostoevskij kann von einer fest in sich geschlossenen Identität – wonach der christliche Mensch von atheistischen Zweifeln gänzlich ungeplagt oder eine Versöhnung des Ungläubigen mit Gott völlig ausgeschlossen wäre – in keiner Weise die Rede sein. Dieser Vorbehalt soll stets dort gelten, wo die vorliegende Arbeit hinsichtlich der Figuren dieses Autors von diesen oder ähnlichen Bezeichnungen Gebrauch macht.

<sup>78</sup> BERGSON, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: Alcan, 1908<sup>6</sup>, 184.

Figuren in einem literarischen Werk Dostoevskijs (oder Camus') auswirken? Mit solchen Fragen wird sich die vorliegende Arbeit auseinandersetzen müssen.

### 1.3.3. ZEITDARSTELLUNG BEI CAMUS

Verglichen mit der Forschung zur Zeitdarstellung bei Dostoevskij bleibt die entsprechende Forschung zu Camus recht übersichtlich: Die Problematik der Camus'schen Zeit ist – im Hinblick sowohl auf ihre „objektive“ erzähltechnische Bedeutung als auch auf den Charakter „subjektiven“ Zeiterlebens bei diesem Autor – kaum behandelt worden.

Bollnow (1954),<sup>79</sup> Borel (1961),<sup>80</sup> Fetzer (1966),<sup>81</sup> Doschka (1972)<sup>82</sup> und Bousquet (1977)<sup>83</sup> bemerken sämtlich, daß in den Werken Camus' die „Natur“ der „Geschichte“ eine Grenze setzt. Doch wird hier nicht der Versuch unternommen, den daraus entspringenden Implikationen für eine Ontologie der Zeit *stricto sensu*, geschweige denn für ihre menschliche Erfahrung nachzugehen.

Donovan (1979)<sup>84</sup> betrachtet Camus als Schriftsteller des Existentialismus und will bei manchen seiner Figuren Anzeichen einer Zeiterfahrung ausfindig gemacht haben, die mit jener der Gnostiker vergleichbar wäre. Daß diese These nicht allzu überzeugend ist, wird unter anderem daran deutlich, daß Donovan kaum in der Lage ist, sie mit Textzitate zu belegen.

Zwei neuere Werke, die etwas ausführlicher auf das Zeitproblem bei Camus eingehen, zeugen ähnlich wie die Dostoevskij-Arbeit Johnsons von einem mangelnden Verständnis der Philosophie der Zeit, was ihre literaturwissenschaftlichen Analysen der Texte Camus' an Plausibilität einbüßen läßt.

---

<sup>79</sup> BOLLNOW, O., „Von der absurden Welt zum mittelmeeischen Gedanken“, in *Antares* 2, 1 (1954), 3-13.

<sup>80</sup> BOREL, J., „Nature et histoire chez Camus“, in *Critique* 17 (1961), 507-521.

<sup>81</sup> FETZER, P., *Themen naturhaften Daseins im Werk von Albert Camus. Ein Beitrag zur Frage des Verständnisses von äußerer Wirklichkeit im Dichten und Denken der Gegenwart*, Tübingen: Universität Tübingen, 1966.

<sup>82</sup> DOSCHKA, R., *Naturmythos und Geschichte im Werk von Albert Camus*, Tübingen: Universität Tübingen, 1972.

<sup>83</sup> BOUSQUET, F., *Camus le méditerranéen. Camus l'ancien*, Sherbrooke, Québec: Naaman, 1977.

<sup>84</sup> DONOVAN, J., *Gnosticism in Modern Literature: A Study of Selected Works of Camus, Sartre, Hesse and Kafka*, Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1979, 220-47.

Lee (1980)<sup>85</sup> zufolge wolle Camus' Meursault die Zeit „negieren“. Sein Bewußtsein erstreckte sich auf nicht viel mehr als Sinneseindrücke, denn die Zeit entspreche für ihn einer Reihe diskontinuierlicher Momente, wobei in sich selbst geschlossene Erlebnisse keinerlei Wirkung auf die Zukunft hätten und der Wirkung der Vergangenheit gegenüber immun seien. Er sei sich des Endes eines Zeitsegments oder dessen Verbindung zum nächsten nicht bewußt.<sup>86</sup>

Krapp (1999)<sup>87</sup> beschäftigt sich mit dem Zeitthema und dessen Bezug zur Ethik in Camus' *La peste*. Zu Anfang dieses Romans ändere sich nichts in Oran, der Stadt, die von der Pest heimgesucht werden wird. Wo es kein Maß der Änderung gebe, gebe es auch keine Zeit. Wo es keine Zeit gebe, sei eine Ethik entbehrlich.<sup>88</sup> Als aber die Pestepidemie Oran erreicht, bemerkt Krapp dann etwas überzeugender, akzentuiere sie „the effect of context on semiotic meaning“, was „a sure index of the presence of time“ sei.<sup>89</sup> Die Botschaft des Romans bestehe darin, daß moralische Entwicklung davon abhängt, daß eine Person die Einwirkung temporaler Einflüsse auf ihr Bewußtsein anerkenne, die sie dazu zwingen, ihre Verpflichtung zu verantwortlichem moralischem Denken immer wieder zu überdenken.<sup>90</sup>

Die Forschung hat sich also vor allem über die „objektive“ Darstellung der Zeit bei Dostoevskij und Camus durchaus schon Gedanken gemacht. Doch ist eine systematische Untersuchung der Problematik subjektiver Zeiterfahrung bei diesen Autoren bisher ausgeblieben. Die vorliegende Arbeit bietet eine solche Untersuchung an, die im Rahmen eines Vergleiches dieser Autoren verschiedene Formen des Zeitverständnisses nachweisen will. Die Konturen dieser verschiedenen Formen mögen in der bisherigen Forschung teilweise bereits angedeutet worden sein; in dieser Arbeit aber sollen sie namentlich im Sinne der wichtigen Frage nach ihrer zeitempirischen Bedeutung für die Figuren der

---

<sup>85</sup> LEE, D., „Denial of Time and the Failure of Moral Choice: Camus's *The Stranger*, Faulkner's *Old Man*, Wright's *The Man Who Lived Underground*“, in *CLA Journal* 23, 3 (1980), 364-371.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 365.

<sup>87</sup> KRAPP, J., „Time and Ethics in Albert Camus's *The Plague*“, in *University of Toronto Quarterly* 68, 2 (1999), 655-676.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 662.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 667.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 674.



beiden Autoren rigoroser erforscht werden. Dabei soll der Zusammenhang zwischen diesen verschiedenen Formen des Zeitverständnisses und der bereits erwähnten Krise des Nihilismus durchleuchtet werden. Hierzu sei als erster Schritt der folgende Exkurs dargeboten.

---

#### 1.4. EXKURS: KRISE DER RATIONAL-LINEAREN ZEIT

---

Der die Kultur des modernen Abendlandes prägende rational-lineare Zeitbegriff ist ein Produkt des krisenhaften 14. Jahrhunderts, in dessen Verlauf der europäische Mensch verschiedenartigen Erschütterungen ausgeliefert ist. Sie reichen von der Pestepidemie und den Wirtschaftskrisen, die mit dem Beginn des Übergangs von einer agrarischen Subsistenzwirtschaft zur städtischen Kapitalwirtschaft verbunden sind, bis hin zu den radikalen Innovationen in den Geisteswissenschaften, die in dieser Epoche erfolgen. Im Ergebnis dieser krisenhaften Erfahrung ist der Mensch nicht mehr imstande, sein Leben an äußeren Stabilitäten zu orientieren; die Erschütterungen in seiner Umwelt werfen ihn auf sich selbst zurück. Dies führt zu einem erhöhten Maß an Subjektivität und Ich-Stabilität, das seinen Niederschlag auch in der zeitgenössischen Philosophie findet.<sup>91</sup>

##### 1.4.1. PHILOSOPHISCHE FUNDAMENTE DES RATIONAL-LINEAREN ZEITBEGRIFFES

Der lineare Uhrzeitbegriff erhält eine entscheidende philosophische Rechtfertigung durch die scholastischen Denker dieser Epoche, die nach der Verdrängung Platons Aristoteles rezipieren, der die Zeit als „Maßzahl“ der Bewegung definiert hatte.<sup>92</sup> Hatte Aristoteles vier verschiedene Formen der Bewegung identifiziert – Ortsveränderung, Entstehen, Vergehen und qualitative Änderung –, so beschäftigen sich die Scholastiker mit der Frage, für *welche* spezifische Bewegungsform die Zeit Maß sein soll. Die wirkungsgeschichtlich bedeutendste Antwort auf diese Frage liefert Wilhelm von Ockham (1285-1347/49).

---

<sup>91</sup> ACHTNER/KUNZ/WALTER, a.a.O., 82.

<sup>92</sup> ARISTOTELES, *Physikvorlesung*, aus dem Altgriechischen von Hans Wagner, in DERS., *Werke*, Berlin: Akademie Verlag, 1967, 20 Bde., 11:116.

Zur Veranschaulichung der Lösung Ockhams ist es zunächst geboten, das auch von ihm akzeptierte ptolemäisch-aristotelische Weltbild darzustellen. Dieses Weltbild betrachtet die Erde als eine im Mittelpunkt der Welt ruhende Kugel. Um die Erde herum drehen sich die sieben (damals bekannten) Planeten (einschließlich der Sonne und des Mondes, die auch als Planeten gelten), die an sieben kristallinen Schalen beziehungsweise Sphären angeheftet sind. Diese sieben Sphären werden von dem rotierenden Fixsternhimmel umschlossen, der die achte Sphäre bildet. Um diese achte Sphäre dreht sich wiederum eine neunte Sphäre, der Kristallhimmel ohne Sterne. Jenseits von dieser neunten Sphäre stellt man sich Gott vor, der jenseits von Raum und Zeit in sich ruht. Obwohl Gott sich selber gar nicht bewegt, setzt er die verschiedenen Sphären des Himmels in Bewegung und erhält sie aufrecht. Die reine Kristallsphäre des neunten Himmels spielt eine Vermittlungsfunktion zwischen der Unbewegtheit Gottes und den sich bewegenden Sphären; man betrachtet sie als „das erste Bewegbare“ (*primum mobile*) und schreibt ihr eine ununterbrochene, schnellste Bewegung zu, die über weitere Vermittlungsinstanzen an die niederen Sphären mitgeteilt wird.

Man hierarchisiert die Bewegungen der Sphären und knüpft eine Wertung an diese Hierarchie. Dabei markiert die Sphäre des Mondes eine Grenze zwischen den regelmäßigen und damit vollkommenen Bewegungen der Sphären jenseits des Mondes (*supralunar*) und den unregelmäßigen und daher unvollkommenen irdischen Bewegungen der Erde (*sublunar*). Der irregulär-irdischen Bewegung wird der geringste Wert, jener der neunten Sphäre der höchste Wert beigemessen.

In Anbetracht der verschiedenen Bewegungen und Zeitqualitäten, die dieses Weltbild voraussetzt, stellt sich die Frage, ob überhaupt von einer Einheit der Zeit gesprochen werden kann. Lassen sich diese völlig verschiedenen Zeiten miteinander vergleichen? Lassen sich gar die Bewegungen der niederen Sphären überhaupt mit der Zeit gleichsetzen? Ockham beschäftigt sich mit diesem Problem. Er fragt, wie die Zeit meßbar sei, und nimmt als Bezugsgröße für ihre Meßbarkeit jede regelmäßige Bewegung jenseits des Mondes: Er macht eine vollkommene *supralunare* Bewegung zum funktionalen Maßstab für die unvollkommene irdische *sublunare* Bewegung.

Damit vollzieht Ockham eine Tat, die für das westliche Zeitverständnis enorme Folgen hat: Die vollkommene supralunare Zeit erfährt eine gewisse Entwertung, ja Entsakralisierung, sofern Ockham die himmlische Zeit instrumentalisiert, indem er sie gleichsam auf die Erde herabholt und dem Zugriff der menschlichen Vernunft unterwirft. Ockham geht einen Schritt weiter, wenn er erklärt, er betrachte es als legitim, die vollkommene himmlische Zeit anhand einer mechanischen Uhr zu reproduzieren. Er hebt sogar die Trennung zwischen sublunarer unvollkommener Bewegung und damit Zeit und supralunarer Bewegung und Zeit auf, soweit er die Bewegungen von Sonne und Uhr sich gegenseitig definieren läßt.

Treibt Ockham damit die Rationalisierung der Zeit maßgeblich voran, so vermittelt das Denken des Nikolaus von Kues (1401-64) einen wichtigen Impuls zu ihrer Linearisierung. Kues übernimmt die alte griechische Proposition, wonach Gott die Welt als sein Gegenüber und Abbild und die Zeit als das Gegenüber und das Abbild seiner Ewigkeit geschaffen hat. Infolge des christlichen Gedankens, daß Gott unbegrenzte Macht hat und unendlich ist, zieht er indes den zweiten Schluß, daß die Welt keine endliche Kugel mehr ist, wie Aristoteles argumentiert hatte, sondern eine unendliche, die ohne bestimmten Mittelpunkt und ohne bestimmte Peripherie auskommt. Da jedoch Kues wie Aristoteles die Zeit als ein Attribut der Bewegung versteht, wird aus der aristotelischen endlichen Kreislinie eine unendliche Kreislinie – das heißt, eine Gerade. In Verbindung mit der biblischen Vorstellung von der irreversiblen Heilsgeschichte entsteht nun der wahre moderne rational-lineare Zeitbegriff.<sup>93</sup> Diese exogene Zeitvorstellung steht zunächst noch in keinem notwendigen Widerspruch zu jenem Begriff einer christlichen Seelenzeit, den der Hl. Augustinus am Ausgang der römischen Antike ausgearbeitet hatte.<sup>94</sup> Augustinus besteht auf der endogenen Realität der irdischen Zeit, deren einzelnen Momente von der menschlichen Seele überbrückt würden. Er wendet sich gegen die aristotelische Vorstellung, wonach die Zeit Attribut der Bewegungen der Himmelskörper sei, läßt aber gleichwohl zu, daß diese Bewegungen Zeichen *für*

---

<sup>93</sup> ACHTNER/KUNZ/WALTER, a.a.O., 83.

<sup>94</sup> Diese Zeitvorstellung wird in Kapitel fünf der vorliegenden Arbeit ausführlicher erläutert.

die Zeit sein und *mit* der Zeit gemessen werden können.<sup>95</sup> Ockham rückt zwar von der augustinischen Position ab, sofern er die Zeit als Begleitphänomen der Bewegung betrachtet, die ohne Bewegung nicht existent sei und kein eigenständiges Sein an sich habe; im Sinne der objektiven Meßbarkeit der Zeit gestattet er demnach Uhren die Funktion, die Zeit als Maß der Bewegung festzustellen. Doch verbleibt der christliche Mönch Ockham in der augustinischen Tradition, soweit er in einem subjektiven Sinne es der Seele überläßt, die Zeit als Maß der Bewegung zu erkennen:

(...) weil die Zeit Bewegung ist, durch die die Seele weiß um das Maß einer anderen Bewegung. Und daher ist es unmöglich, daß die Zeit Zeit sei, wenn nicht durch die Seele.<sup>96</sup>

Das rational-lineare Zeitverständnis gerät jedoch in dem Maße in ein immer stärkeres Spannungsverhältnis zur seelischen Zeitvorstellung Augustinus', als in der Kultur der frühen europäischen Moderne die „Uhrzeit“ immer mehr Bedeutung erlangt, bis sie alle anderen Formen der endogenen und exogenen Formen der Zeit – einschließlich der endogenen christlichen Seelenzeit – nach und nach überlagert und sich als einzig gültige Zeitkategorie versteht. Dabei avanciert diese exogene Zeitform zu einer objektiven Macht, die, vom menschlichen Subjekt unabhängig, dieses Subjekt von ihr abhängig macht, sofern sie von ihm ihre stetige Verinnerlichung einfordert.<sup>97</sup>

#### 1.4.2. EINFLUß DES RATIONAL-LINEAREN ZEITBEGRIFFES AUF DIE EUROPÄISCHE KULTUR

Die mechanische Uhr wird gegen Ende des 13. Jahrhunderts erfunden. Die Uhrzeit bleibt zunächst im festen Besitz der christlichen Kirche, was sich daran zeigt, daß die ersten öffentlichen Stundenschlaguhren allesamt an Kirch-

---

<sup>95</sup> AUGUSTINUS, A., *Bekenntnisse*, aus dem Lateinischen von Wilhelm Thimme, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000<sup>9</sup>, 320-23.

<sup>96</sup> DE OCKHAM, G., *Brevis summa libri physicorum – Summula Philosophiae Naturalis et Questiones in libros physicorum Aristotelis*, New York: St. Bonaventure, 1987, zit. nach ACHTNER/KUNZ/WALTER, a.a.O., 88.

<sup>97</sup> ACHTNER/KUNZ/WALTER, a.a.O., 89.

türmen hängen.<sup>98</sup> Im Zuge des Aufkommens der kapitalistischen Wirtschaft muß die Kirche wegen ihrer Kontrolle über die Uhrzeit aber immer heftiger mit den Kaufleuten konkurrieren, deren Handelsmöglichkeiten maßgeblich auf das rational-lineare Zeitprinzip angewiesen sind. Der französische Historiker Jacques Le Goff hat den Verlauf dieses Kampfes dargestellt, aus dem die Kaufleute eindeutig als Sieger hervorgehen, die Uhren nun immer häufiger auch für Rathäuser bauen lassen.<sup>99</sup>

Die wachsende Bedeutung der rational-linearen Zeit zieht wichtige Folgen für die Organisation des sozialen Lebens in Europa nach sich. Diese menschengemachte Zeitform entkoppelt die Menschen immer stärker von den zyklischen Rhythmen der Natur, an denen sie sich in ihren traditionellen agrarischen Gesellschaften orientieren konnten. Im Anschluß an die Niederlage des Klerus in seinem Kampf gegen die Händler um den Besitz der Uhrzeit löst sich diese Zeit allmählich auch von dem sinnstiftenden Kontext des Kirchenjahres und der Heilsgeschichte los. Fortan bleibt es dem Individuum überlassen, sich den Sinn seiner Zeit selbst zu schaffen.

Diesen Sinn zu schaffen wird aber immer schwieriger, soweit der traditionelle Glaube an die Ewigkeit im Zuge der Säkularisierung der rational-linearen Zeit stark zurückgeht beziehungsweise gar zusammenbricht, die nach christlich-platonischem Verständnis ein „Urbild“ für die Zeit liefert und für die Weltanschauung und für das Selbstverständnis des antiken und mittelalterlichen Menschen von maßgeblicher Bedeutung gewesen war. Die Ewigkeit behält zwar nach wie vor ihren althergebrachten Stellenwert in der religiösen Weltanschauung, doch muß diese Weltanschauung im Hinblick auf die konkrete menschlich-historische Situation allmählich selber viel von ihrer Kraft einbüßen. Die Ewigkeit wird damit zu einem „Glauben“, der mit dem modernen Weltbild wenig gemeinsam hat, zu dem immer mehr Europäer allenfalls ein Lippenbekenntnis ablegen.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Die ersten Kirchenguhren gibt es in England: Exeter (1284), St.-Pauls-Kathedrale, London (1286) und Merton College, Oxford (1288). Die nächsten folgen in Mailand (1309), Padua (1344), Straßburg (1352) und Avignon (1353).

<sup>99</sup> LE GOFF, J., *Pour un autre moyen age. Temps, travail et culture en Occident*, Paris: Gallimard, 1977, 46-66.

<sup>100</sup> Vgl. MEYERHOFF, *Time in Literature*, Berkeley: University of California Press, 1955, 89-90.

So begibt man sich der mythischen Perspektive der Simultaneität. Die Welt des modernen Europäers, der in seinem Zeitverständnis die lineare Richtung des christlichen Zeitbegriffes beibehält, dessen impliziten eschatologischen Sinn aber in Abrede stellt, ist die einer „schlechten Unendlichkeit“ (Hegel).<sup>101</sup> Dieser Mensch spürt die Öde einer

ihres Sinnes verlustig gegangenen Zeit. Auch der aufgeklärte Mensch kann sich offenbar nicht ohne schützende Hüllen einer wie auch immer gearteten kosmischen Ordnung ausgeliefert sehen. Er braucht den Kreis, um leben zu können. Die schlechte Unendlichkeit tötet ihn.<sup>102</sup>

Auch der exogene Druck der rational-linearen Zeit macht es dem modernen Menschen schwer, sich den Sinn seiner Zeit selbst zu schaffen. Im Zeichen der kapitalistischen Wirtschaft wird diese Zeit in immer nähere Verbindung mit dem gebracht, was in ihr produziert oder verbraucht wird; der Wert der Zeit wird zu einer Funktion der Werte, die in der Zeit produziert und verbraucht werden. Sofern sich diese Entwicklung auch auf den Menschen erstreckt, dessen Leben lediglich als eine Kumulation von gesellschaftlich nützlichen Zeitfragmenten betrachtet wird, wird der Status des Ichs offensichtlich in Frage gestellt. Man verleiht dem Ich an sich keinen inneren Wert mehr; entsprechend seiner gesellschaftlichen Nützlichkeit erlangt es wie jedes andere soziale Gut einen rein instrumentalen, technologischen Wert.<sup>103</sup> So rüttelt die kulturelle Dominanz der rational-linearen Zeitform immer stärker an jener Subjektivität, die Bedingung für ihre eigene Entstehung war.

Dabei läßt die Instrumentalisierung der Zeit diese nutzlos erscheinen, sobald sie aufgebraucht worden ist. Dies führt zu einer Entwertung der Vergangenheit, die die temporale Perspektive des Menschen schwinden läßt. Man verharret immer mehr in einer säkularen „ewigen Gegenwart“, in einem unmittelbaren, bruchstückartigen „Hier und Jetzt“, dem jegliche Kontinuität mit der

---

<sup>101</sup> Vgl. HEGEL, G., *Wissenschaft der Logik*, in DERS., *Gesammelte Werke*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978, 22 Bde., 11:78-81.

<sup>102</sup> PLESSNER, H., „Über die Beziehung der Zeit zum Tode“, in *Eranos-Jahrbuch 1951*, Zürich: Rhein-Verlag, 1952, 349-386, hier: 364.

<sup>103</sup> Vgl. MEYERHOFF, a.a.O., 108.

Vergangenheit und der Zukunft abgesprochen zu sein scheint. Helmuth Plessner schreibt hierzu:

Da dem Vergangenen keine Anweisung auf eine qualitativ bestimmte Zukunft mehr zu entnehmen ist, kehrt sich das Verhältnis zwischen beiden Aspekten der Zeit um und gibt der Zukunft in ihrer Unbestimmtheit die Führung. Unter dem Druck der Formalisierung der Zeit, d.h. der Relativierung aller Vergangenheit und der Direktivenlosigkeit der Zukunft wird der Augenblick zu dem Zeitmodus, in dem noch Sinn möglich ist.<sup>104</sup>

Weil durch diese Verkürzung der temporalen Perspektive die Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart unterbrochen worden ist, wird es immer schwieriger, ein kontinuierliches, kohärentes und sinnvolles chronologisches Erklärungsmuster aufzustellen, gleich, ob es sich auf die Biographie eines einzelnen Menschen oder auf die Geschichte einer Nation beziehen soll.<sup>105</sup>

#### 1.4.3. REVOLTEN GEGEN DIE RATIONAL-LINEARE ZEIT IN DER EUROPÄISCHEN KULTUR

In seinen Momenten utopischer Inspiration ist der moderne Europäer noch imstande, sich gegen den Determinismus der rational-linearen Zeit aufzulehnen. So hält Walter Benjamin über ein Ereignis der Pariser Juli-Revolution von 1830 fest: „Als der Abend des ersten Kampftages gekommen war, ergab es sich, daß an mehreren Stellen von Paris unabhängig voneinander und gleichzeitig nach den Turmuhrn geschossen wurde“.<sup>106</sup> Doch finden in der Regel eher in der Literatur als in der Geschichte dieser Epoche Revolten gegen die Herrschaft dieser Zeitform statt. Konnte die Kultur des 18. Jahrhunderts noch Freude an der vermeintlichen Regelmäßigkeit des Universums finden und diesen positiven Zustand anhand der Newtonschen Metapher des „göttlichen Uhrmachers“ erklären, so scheint das deterministische Universum des folgenden Jahrhunderts für die Autoren der Romantik das Werk eines Uhrmacher-Teufels zu sein. Edgar Allen Poe, Charles Baudelaire, William Blake, E. T. A.

---

<sup>104</sup> PLESSNER, a.a.O., 363.

<sup>105</sup> Vgl. MEYERHOFF, a.a.O., 108-111.

<sup>106</sup> BENJAMIN, W., „Über den Begriff der Geschichte“ in DERS., *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*: Stuttgart: Reclam, 1992, 141-54, hier: 151.

Hoffmann und andere Autoren bringen in ihren literarischen Werken einen kompromißlosen Haß auf die Tyrannei der Uhr zum Ausdruck.<sup>107</sup>

Es finden sich auch andere, weniger stürmische, aber ebenso tiefgreifende Reaktionen gegen die kulturellen Konsequenzen der rational-linearen Zeit: Aus dem Begehren, eine kontinuierliche Identität, sein Zugehörigkeitsgefühl zu einer Vergangenheit wiederherzustellen, die für immer verloren gegangen zu sein scheint, entsteht die literarische Arbeit eines Proust mit dessen Chronik des Niedergangs und der Auflösung des Lebens der Guermantes oder aber eines Thomas Mann, der in seinen *Buddenbrooks* den gleichen Prozeß des Zerfalls beim deutschen Bürgertum festhält.<sup>108</sup>

#### 1.4.4. EINFLUß DES RATIONAL-LINEAREN ZEITBEGRIFFES AUF DIE RUSSISCHE KULTUR

An dieser Stelle sind im Hinblick auf die Zeitkultur, in der die Werke Dostoevskijs entstehen, ein paar kurze Bemerkungen zur Rezeption der rational-linearen Zeitauffassung in Rußland angebracht, wo sie sich wesentlich langsamer als in Westeuropa durchsetzt.<sup>109</sup> Dies mag vor allem auf die Tatsache zurückzuführen sein, daß Rußland erst viel später als Westeuropa den Übergang vom agrarischen Wirtschaftssystem vollzieht, der mit einer Abkehr von den Rhythmen der naturzyklischen Zeit verbunden ist. Doch sollte man vielleicht auch die unter den byzantinischen Theologen weit verbreitete Feindseligkeit dem Aristotelismus gegenüber bedenken, die dazu beiträgt, daß die aristotelische und die scholastische Philosophie im alten Rußland praktisch unbekannt bleiben.

Rußland erhält seine erste Turmuhr erst 1404, 120 Jahre nach der Einführung der Turmuhr in Westeuropa. Sie hängt – vielleicht bezeichnenderweise – nicht an einem Kirchturm, sondern an einem Turm des Moskauer Kreml. Die ersten Taschenuhren in Rußland gibt es im 16. Jahrhundert, bald nach ihrer Erfindung; ihr Besitz bleibt jedoch vor allem aus ökonomischen Gründen dem Za-

---

<sup>107</sup> Siehe hierzu ausführlich MACEY, S., *Clocks and the Cosmos. Time in Western Life and Thought*. Hamden: Archon, 1980, 203-24.

<sup>108</sup> MEYERHOFF, a.a.O., 113.

<sup>109</sup> ГРИГОРЬЕВ, Г./ПОПОВСКИЙ, Г., *История часов*, Москва/Ленинград: ОНТИ, 1937; ПИПУНЫРОВ, В./ЧЕРНЯГИН, Б., *Развитие хронометрии в России*, Москва: Наука, 1977.



ren und den Boyaren vorbehalten. Die ersten Armbanduhren erscheinen in St. Petersburg während der Herrschaft Peters des Großen.

Die zunehmende Relevanz der rational-linearen Zeit für die russische Kultur zeigt sich daran, daß sich die „Stunde“ („čas“) in dieser Epoche als eine Einheit der Zeit etabliert. Das Wort nimmt diese Bedeutung im Laufe des 17. Jahrhunderts an; vorher dient es lediglich als Bezeichnung für die Zeit überhaupt.<sup>110</sup> „Minuta“ im Sinne einer Zeiteinheit folgt am Anfang des 18. Jahrhunderts und ist in einem Wörterbuch erstmals 1731 nachgewiesen.<sup>111</sup> Die ab der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bekannte „sekunda“ wird erstmals 1806 in ein Wörterbuch aufgenommen.<sup>112</sup>

Doch bleibt die russische „Uhrzeitkultur“ – falls in dieser Epoche von einer solchen Kultur überhaupt gesprochen werden darf<sup>113</sup> – weiterhin die einer sozialen Elite. Weil diese Elite ausländische Uhren bevorzugt, entwickelt sich die einheimische Uhrenindustrie nur sehr langsam: Das Zentrum der russischen Uhrenindustrie im 19. Jahrhundert ist das Dorf Šarapovo außerhalb Moskaus. Im Februar 1851 legt der Geograph und Statistiker Petr Ivanovič Keppen dem Gelehrtenkomitee des Ministeriums für Staatliche Angelegenheiten, zu dessen Mitgliedern er zählt, einen „Bericht über die Einführung und die Entwicklung der Uhrenproduktion in Rußland“ vor, in dem er die Verbreitung von Uhren unter der ländlichen Bevölkerung Rußlands fordert. Uhren erscheinen ihm als

---

<sup>110</sup> ЧЕРНЫХ, П., *Историко-этимологический словарь современного русского языка*, Москва: Русский язык, 1993, 2 Bde., 2:375.

<sup>111</sup> Ibid., 1:534.

<sup>112</sup> Ibid., 2:151. Im Sinne eines Vergleiches mit den Entwicklungen in den westeuropäischen Sprachen seien folgende Bemerkungen angeboten: Der *Oxford English Dictionary* weist das Wort „hour“ mit der Bedeutung eines vierundzwanzigsten Teils eines Tages schon ab 1330, „minute“ mit der Bedeutung eines sechzigsten Teils einer Stunde ab 1377 und „second“ mit der Bedeutung eines sechzigsten Teils einer Minute ab 1588 nach. Laut dem *Etymologischen Wörterbuch des Deutschen* erhalten die entsprechenden deutschen Ausdrücke diese Bedeutungen etwa vom 15. Jahrhundert an.

<sup>113</sup> Das Beispiel Chinas zeigt, daß der Erwerb von Uhren nicht unbedingt auch die Akzeptanz der mit dieser Technik verbundenen Zeitphilosophie bedeuten muß. Obwohl europäische mechanische Uhren ab dem 17. Jahrhundert nach China eingeführt wurden und sich zunehmender Beliebtheit erfreuten, scheinen sie das chinesische Zeitverständnis kaum beeinflußt zu haben. Statt die Uhren mit Zeit in Verbindung zu setzen, haben die Chinesen sie vielmehr als Spielzeuge und Kuriosa betrachtet. Viele Chinesen glaubten irrtümlicherweise, daß eine nicht mehr funktionierende Uhr „gestorben“ sei und durch eine neue ersetzt werden müsse. Dieser Trugschluß dauerte noch ins 19. Jahrhundert fort: So zeigen manche zeitgenössischen Photographien von Bahnhöfen und anderen öffentlichen Gebäuden sechs oder mehr in einer Reihe an einer Wand hängende Uhren, von denen vermutlich nur eine funktioniert. Siehe BEDINI, S., „European Timekeepers in China and Japan“, in MACEY, S. (Hg.), *Encyclopedia of Time*, New York/London: Garland, 1994, 188-92.

ein geeignetes Mittel zur Verbreitung von „Kultur“ unter den russischen Bauern; sie würden zwangsläufig eine positive physische wie moralische Wirkung auf ihren Alltag entfalten. Man selber werde jene Zeiten nicht mehr erleben, in denen jede Ortschaft, jedes ordentliche Dorf in Rußland eine Turmuhr besitzen werde, doch scheine es Keppen die angenehme Pflicht eines jeden ordnungsschätzenden Menschen zu sein, die Verbreitung dieser Mittel zu einer erhöhten Ordnung zu fördern.<sup>114</sup>

Keppens Traum läßt sich jedoch nicht verwirklichen. Bis in das 20. Jahrhundert gibt es keine fabrikmäßige Uhrenproduktion in Rußland. Uhren werden ausschließlich per Hand hergestellt – und sind daher für die meisten Russen zu teuer. Die Schwerfälligkeit, mit der sich die russische Kultur der rational-linearen Zeitrechnung anpaßt, zeigt sich an den Erfahrungen des neuen sowjetischen Regimes nach der Oktoberrevolution von 1917. Im Rahmen der Industrialisierung und Kollektivierung werden die Produktion und der Besitz von Uhren in massenhaften Mengen zur dringenden Notwendigkeit. Der technische Entwicklungsstand in Rußland ist aber weiterhin dermaßen rückständig, daß sich die sowjetische Regierung 1929 dazu gezwungen sieht, von den USA zwei Uhrenfabriken aufzukaufen und vollständig nach Rußland transportieren zu lassen.

#### 1.4.5. REVOLTEN GEGEN DIE RATIONAL-LINEARE ZEIT IN DER RUSSISCHEN KULTUR

Die nach und nach wachsende Bedeutung der rational-linearen Zeitkultur in Rußland läßt die Uhr zu einem Thema der neueren russischen Literatur und Kunst avancieren. Dabei kommt immer wieder jene uns schon vom Beispiel Westeuropas vertraute dialektische Bewegung zum Ausdruck, wonach die Entstehung der rational-linearen Zeitkultur mit der Vereinsamung des Individuums und mit gesellschaftlicher Disharmonie einhergeht, diese Zeitkultur aber anschließend dazu gelangt, kraft des exogenen Einflusses der Uhrtechnik den Status dieses Individuums in Frage zu stellen.

---

<sup>114</sup> Zit. nach ПИПУНЫРОВ/ЧЕРНЯГИН, а.а.О., 100.

In Ivan Turgenevs 1876 erschienener Erzählung „Časy“ ist die Uhr gleichsam eine Verkörperung des Bösen. Die Schenkung einer altertümlichen Zwiebeluhr an den jungen Aleksej versetzt eine ganze Stadt in Chaos. Die Uhr wechselt ständig ihren Besitzer, immer mehr Menschen streiten sich um sie, und sie verursacht allerhand unglückliche Ereignisse, bis Aleksejs Vetter David der Aufregung ein Ende setzt, indem er die Uhr ins Wasser wirft.

In seinem gleichnamigen Roman (1908) führt Aleksej Remizov „alle Qualen und Leiden des Lebens“<sup>115</sup> auf die Zeit zurück, die in Hunderten von tickenden Uhren vergegenwärtigt werde. Der Uhrmacherschüler Kostja zerstört die Kirchturmuhr, die er zu betreuen hat, um „sich selbst und die ganze Welt und die ganze Erde zu befreien“.<sup>116</sup> Obwohl Kostja in diesem Wahnsinnsanfall die Überzeugung gewinnt, sich selber von der Herrschaft der Zeit befreit zu haben, verbleiben alle anderen Figuren der Erzählung weiterhin in der Zeit, in der sie ein sinnloses Leben führen, in dem keine zwischenmenschliche Kommunikation mehr zustande kommt. Allein die Krankenschwester, die Kostjas sterbenskranke Schwester Katja in den „warmen Süden“ begleiten soll, beteiligt sich an Kostjas Revolte: Sie zerbricht eine Uhr, weil „dort keine mehr nötig“ sein werde.<sup>117</sup>

Mark Šagal's Gemälde *Časy* (1914) thematisiert die Verdrängung durch die Uhrzeit von allen anderen Zeitformen aus der menschlichen Erfahrungswelt. Eine überdimensionale Wanduhr füllt fast das ganze Bild aus. In der linken unteren Ecke des Bildes sitzt die kleine, ohnmächtige und einsame Figur eines jungen Mannes, der aus einem Fenster in den Nachthimmel hinausstarrt. Durch die Pendel der riesigen Uhr, die zur Seite ausschlägt, und durch die schiefe Sitzstellung des Mannes auf seinem Stuhl symbolisiert Šagal das verlorengegangene Gleichgewicht in unserem temporalen Erleben.

---

<sup>115</sup> РЕМИЗОВ, А. *Повести и рассказы*, Москва: Художественная литература, 1990, 93.

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> Ibid., 79.

---

## 1.5. ZEITERFAHRUNG BEI DOSTOEVSKIJ UND CAMUS

---

### 1.5.1. EINLEITENDE ANMERKUNGEN ZUM THEMA

Diese Übermacht der Uhrzeit in unserer Zeiterfahrung kommt auch bei Dostoevskij zum Vorschein. Bei ihm aber begegnet man dieser Thematik stets im Zusammenhang mit jener „tieferen“ philosophischen Auseinandersetzung zwischen dem Christentum und dem Atheismus, die für seine späteren, nachsibirischen Werke so kennzeichnend ist. Die säkulare, rein vernunftgemäß zu fassende „Uhrzeit“ erscheint also als Aspekt jenes kulturellen Nihilismus, mit dem diese Werke durchweg beschäftigt sind.

Der Glaube an die Ewigkeit Gottes und an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist ein Kernprinzip des Dostoevskijschen künstlerischen Universums. In einem 1876 in seinem *Dnevnik Pisatelja* erschienenen Artikel erlaubt sich Dostoevskij das radikale Fazit, daß eine Person, die nicht an die Unsterblichkeit ihrer Seele glaube, naturnotwendig Selbstmord begehen werde:

Без убеждения же в своем бессмертии связи человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведет за собою самоубийство. (PSS 24:49)

Doch haben wir bereits gesehen, daß sich der Siegeszug der rational-linearen Zeitauffassung, deren kultureller Erfolg dazu tendiert hat, mit dem Schwinden dieses Glaubens zu korrelieren, wesentlich langsamer in Rußland als in Westeuropa vollzieht. Der exogene Uhrzeitbegriff, dieses köstlichste Erzeugnis von Ivan Karamazovs „teuerstem Friedhof“ (PSS 14:210), bereitet die Herausforderung nur langsam vor, die sie dem endogenen Begriff der christlichen Seelenzeit wegen deren Vorherrschaft in der russischen Zeitkultur erklären wird. Die atheistischen Figuren Dostoevskijs, denen diese endogene Zeit abhanden gekommen zu sein scheint, quält die freiheitsraubende rational-lineare Zeit mindestens so stark wie Remizovs Kostja. Doch gehört es zu den charakteristischen Eigenschaften der Kunst Dostoevskijs, immer wieder an jene Verbindung zwischen dem (Zeit-)Bewußtsein des Menschen und seinem moralischen

Gewissen (*conscientia*) zu erinnern, die letztendlich selbst den überzeugtesten „Atheisten“ sich der Realität der christlichen Seelenzeit erneut bewußt werden läßt.

In einem Artikel über Dostoevskij bemerkt Albert Camus: „Pour moi, Dostoïevski est d'abord l'écrivain qui, bien avant Nietzsche, a su discerner le nihilisme contemporain, le définir, prédire ses suites monstrueuses, et tender d'indiquer les voies du salut“ (TRN 1879). In seinem *Mythe de Sisyphe* aber wirft er Dostoevskij vor, dieser verrate seine Figuren, indem er „gegen“ sie wähle, sofern er sie den christlichen Ausweg aus dem Nihilismus nehmen lasse (E 187). Trotz des erheblichen Einflusses Dostoevskijs auf Camus verbietet dieser seinen Figuren den Dostoevskijschen Weg am Nihilismus vorbei. Die Figuren Camus', dieses europäischen Kolonisten in Afrika, finden zu einem anderen „warmen Süden“, der eine alternative Lösung für die Probleme der spätabendländischen Kultur anbietet. Unsere Analyse der mythisch-zyklischen Zeiterfahrung, die mit der heidnischen Kultur des Mittelmeerraumes verbunden ist, an die Camus sich wendet, wird zugleich ein anderes anthropologisches Modell als das Dostoevskijsche zum Vorschein bringen.

#### 1.5.2. METHODE UND RAHMEN DES INTENDIERTEN VERGLEICHS

Diese Arbeit will ähnlich wie jene von Dunwoodie und Davison über den herkömmlichen vergleichenden Ansatz in der Forschung zu Camus und Dostoevskij hinauskommen. Soweit der Einfluß Dostoevskijs auf die Konzeption einer Figur oder eines Werkes Camus' stellenweise nachzuweisen sein wird, intendiert die vorliegende Arbeit einen traditionellen „genetischen“ Vergleich, der Ähnlichkeiten (oder auch Unterschiede) zum Gegenstand hat, die „durch direkte oder indirekte Beeinflussung“ entstehen.<sup>118</sup> Doch wird dieser genetische Vergleich nur von untergeordneter Bedeutung sein: Die Frage nach der Dostoevskij-Rezeption Camus' soll nur am Rande berührt werden, hat sie doch in der bisherigen Forschung bereits genügend Aufmerksamkeit erhalten. Dafür soll der hauptsächliche vergleichende Ansatz der vorliegenden Arbeit ein „typologischer“ sein. Der typologische Vergleichstypus, der in der neueren

---

<sup>118</sup> ZIMA, P., *Komparatistik*, Tübingen: Franke, 1992, 94.

Vergleichenden Literaturwissenschaft zunehmend an Einfluß gewinnt, untersucht Gemeinsamkeiten (und Divergenzen), die „ohne Kontakt aufgrund von analogen Produktions- oder Rezeptionsbedingungen zustande kommen“.<sup>119</sup> Die analogen gesellschaftlichen Bedingungen, die dem in der vorliegenden Arbeit vorgenommenen Vergleich von Camus und Dostoevskij zugrunde liegen, wurzeln in jener kulturellen Krise des Nihilismus und der rational-linearen Zeit, von der oben die Rede gewesen ist.

Zur Veranschaulichung der oben skizzierten Thesen wird sich diese Untersuchung auf exemplarische Werke und Figuren Camus' und Dostoevskijs stützen. Im Sinne eines möglichst gleichgewichtigen Vergleiches wird sie sich in gattungsspezifischer Hinsicht größtenteils auf die Romane und Kurzgeschichten dieser Autoren beschränken. Die Dramen Camus' werden im folgenden also keine Erwähnung finden; seine philosophischen Essays *Le mythe de Sisyphe* und *L'homme révolté* sollen jedoch einbezogen werden, da sie einen breiteren Zusammenhang für die Problematik des Zeitbewußtseins liefern, wie sie in seinen literarischen Werken zum Ausdruck kommt.

### 1.5.3. ANMERKUNGEN ZU DEN EINZELNEN KAPITELN

Die beiden ersten Kapitel dieser Arbeit führen in die Unterschiede der zeitempirischen Anschauungen beider Autoren ein, die trotz des erheblichen Einflusses Dostoevskijs auf Camus zustande kommen.

Kapitel zwei gilt einem Vergleich der Zeiterfahrung der „atheistischen“ Figuren Dostoevskijs und der „absurden“ Figuren Camus'. Ungeachtet des offensichtlichen Einflusses, den Dostoevskij mit seiner Darstellung des gottlosen Menschen auf die Camus'sche Philosophie des Absurden ausüben konnte, sollen in diesem Kapitel gerade die unterschiedlichen Charakteristika von Zeiterfahrung bei diesen beiden Figurenkonstellationen nachgewiesen werden. Das Kapitel will bei Camus und bei Dostoevskij verschiedene Reaktionen auf die kulturelle Krise miteinander vergleichen, die mit der nihilistischen rational-linearen Zeitauffassung verbunden ist. Obschon diese Zeitvorstellung für die atheistischen Figuren Dostoevskijs (Ippolit, Kirillov) einer durchaus realen

---

<sup>119</sup> Ibid.

Zeitdimension entspricht, mag ihr Bewußtsein einer „tieferen“, christlich-endogenen Zeitdimension gleichwohl nicht ausgeschlossen sein. Für die absurden Figuren Camus' hingegen (Meursault, Rieux) hat die rational-lineare Zeit viel von ihrer Relevanz eingebüßt; entsprechend einer mythisch-zyklischen temporalen Auffassung orientieren sie sich an den Zeitrhythmen der Naturwelt.

Mit Blick auf das Thema der Revolte gegen den christlichen Gott und die christliche Zeitordnung, das bei beiden Autoren von zentraler Bedeutung ist, versucht Kapitel drei sodann die Implikationen dieser divergierenden Zeitauffassung weiter aufzuspüren. In seinem philosophischen Essay *L'homme révolté* erkennt Camus Dostoevskijs Ivan Karamazov eine Schlüsselrolle in der Entwicklung dieser Revolte zu; das Kapitel will aber aufzeigen, daß Camus' Interpretation dieser Figur Dostoevskijs, zumindest hinsichtlich der zeitbezogenen Motivation für ihre Revolte, einer Fehldeutung gleichkommt. Denn tatsächlich legt eine Analyse der Figur Ivans, die dem Gesamtkontext von Dostoevskijs Roman *Brat'ja Karamazovy* Rechnung trägt, nahe, daß sein revoltierender Impuls keineswegs mit dem exogenen mythisch-zyklischen Zeitverständnis zusammenhängt, das sich als für die Camus'sche Revolte typisch aufzeigen läßt, die eine Überwindung gewisser Aspekte des modernen abendländischen Begriffes des Individuums bedeutet. Vielmehr rührt er von einem endogenen Zeitgefühl her, das mit dem Eigeninteresse Ivans verbunden ist. Als Ivan jedoch konstatiert, daß die Menschen in Ermangelung des christlichen Gottes einer mythisch-zyklischen Zeit ausgeliefert wären, ist er keineswegs wie die Figuren Camus' imstande, ein solches Schicksal zu bejahen; diese Erkenntnis übt vielmehr einen entscheidenden Einfluß auf seinen Niedergang im Wahnsinn aus.

Der Weg aus dem zeitempirischen Nihilismus gabelt sich also bei diesen Autoren. Die beiden folgenden Kapitel gelten engeren Analysen der divergenten Zeitauffassungen, die Camus und Dostoevskij dem rational-linearen Zeitbegriff jeweils vorziehen.

Kapitel vier untersucht zunächst die Ursprünge des mythisch-zyklischen Zeitverständnisses Camus', wie sie sich in seinem essayistischen Frühwerk (*L'emvers et l'endroit, Noces, L'été*) erkennen lassen; dieses Zeitverständnis ist mit einer Idealisierung der mediterranen Kultur im allgemeinen und der Algeriens im

besonderen eng verbunden. Die kolonialpolitischen Entwicklungen der 1950er Jahre aber lassen diese Idealisierung etwas dubios erscheinen; mit Blick auf Camus' letzten Erzählband *L'exil et le royaume* stellt der zweite Abschnitt des Kapitels die Proposition in Frage, daß der westliche Mensch die „primitive“ mythisch-zyklische Zeitauffassung zu übernehmen vermöchte. Anschließend wird in einem dritten Abschnitt ihre positive Darstellung bei Camus der durchaus problematischen Darstellung entgegengesetzt, die sie bei Dostoevskij (*Son smešného človeka*) erfährt. Dostoevskij kann sie vor allem deshalb nicht akzeptieren, weil eine solche mythisch-zyklische „Wende“ für ihn mit der Entbindung des Individuums aus dem christlichen Schuldverhältnis einherginge. Schließlich beschäftigt sich Kapitel fünf der Arbeit mit dem endogenen Begriff der christlichen Seelenzeit. Es reflektiert zunächst über jenen Zusammenhang zwischen Identitätsfindung, seelischer Zeit und konfessioneller Praxis, der in den *Bekenntnissen* des Augustinus zu erkennen ist. In dieser Hinsicht werden zwei Bekenntnistexte Camus' und Dostoevskijs (*La chute, Zapiski iz pod'polja*) untersucht; anders als Augustinus sind die nichtchristlichen Bekennerfiguren dieser Autoren außerstande, ein genuines Bekenntnis abzulegen, das dem Zuhörer gegenüber frei von jeder Ironie wäre. So sind sie auch nicht in der Lage, sich durch ihre Bekenntnisse gegen die zersetzende Wirkung der Zeit zu stemmen und zu einer authentischen Identität zu finden. Statt dessen versuchen beide Figuren durch ironische Rollenspiele dieser Wirkung auszuweichen. Die Zeitdimension aber, der jede Figur entgehen will, ist jeweils unterschiedlich: Fürchtet Camus' Clamence die endogene Zeit seiner Psyche, so stemmt sich Dostoevskijs „Mensch vom Kellerloch“ gegen die rational-lineare Zeit seiner Umwelt.

Der zweite Abschnitt des Kapitels untersucht anhand einer Analyse zweier späterer Romane Dostoevskijs (*Idiot, Brat'ja Karamazovy*) Formen christlicher Zeiterfahrung bei diesem Autor. Hier wird die These vertreten, daß es Dostoevskij erst mit dem starec Zosima und Aleša Karamazov gelingt, eine christliche Temporalität zu schildern, die im Sinne der irdischen missionarischen Berufung des Gläubigen überzeugend ist und dabei zumindest einer Ergänzung, wenn nicht einem Ersatz für die säkulare rational-lineare Zeitauffassung entspricht.



## 2. „ATHEISTISCHE“ UND „ABSURDE“ ZEIT

Auf die soeben erläuterte Krise des Nihilismus, bei der die Krise der rational-linearen Zeit einen einzelnen, aber fundamentalen Aspekt darstellt, lassen sich bei den „atheistischen“ Figuren Dostoevskijs und den „absurden“ Figuren Camus' zwei verschiedene Reaktionen erkennen. Die Figuren Dostoevskijs zeigen sich von diesem philosophischen Klima zutiefst beunruhigt, weil es die Autonomie des Subjekts so gravierend in Frage stellt. Ihre Reaktion entspricht einer maximalistischen Bekräftigung des Ichs, wobei sie einen subjektivistischen Rückzug in sich selbst vollziehen, um ihre psychischen Ressourcen aufzusammeln und dem Druck einer feindseligen Umwelt entgegenzusetzen. Dabei versuchen die stärkeren Dostoevskijschen Atheisten die deterministische Wirkung der rational-linearen Zeit zu umgehen und eine radikale Bestätigung ihrer Selbstfreiheit zu bewirken, indem sie sich bemühen, die temporale Ordnung, auf der diese Zeitvorstellung basiert, umzustürzen und durch eine neue, selbsterschaffene zu ersetzen.

Die Figuren Camus' hingegen haben in der „absurden“ Welt, der Camus in seinem Essay *Le mythe de Sisyphe* philosophischen Ausdruck verleiht, die Krise des Nihilismus und auch der rational-linearen Zeit gewissermaßen überwunden. In dieser Welt ist der Stellenwert der Vernunft einer entscheidenden Relativierung unterworfen worden. Zu den Folgen dieser Relativierung zählt die Tatsache, daß diese Figuren auch die Zeit nicht länger vernunftgemäß zu fassen suchen. Statt dessen orientieren sie sich in ihrer Zeiterfahrung gemäß einer „prämodernen“ mythisch-zyklischen Zeitauffassung. Dabei hängt diese Zeiterfahrung mit einem grundsätzlich anderen anthropologischen Modell als dem Dostoevskijschen zusammen; im Vergleich zum „atheistischen“ Menschen Dostoevskijs zeichnet sich der „absurde“ Mensch Camus' vor allem durch sein geschwundenes Selbstbewußtsein und durch seine Trägheit aus.

Einen ersten Zugang zu dem Thema intendiert der erste Abschnitt des Kapitels mit Blick auf eine kulturelle Problematik, die mit dem Selbst- und Zeitverständnis des Menschen stets in engem Zusammenhang steht: die Vorstellung des Menschen von seinem nahenden Tod. Hier werden die unterschiedlichen

Reaktionen auf die Drohung des Todes analysiert, die sich bei Dostoevskijs Ippolit (*Idiot*, 1868-69) und Camus' Rieux (*La peste*, 1947) beobachten lassen. Im Hinblick auf andere Phasen des Schaffens der Autoren beabsichtigt der zweite Abschnitt einen allgemeineren Vergleich der anthropologischen Implikationen von „atheistischer“ beziehungsweise „absurder“ Zeiterfahrung. Obwohl auch Rieux, eine Figur der „mittleren“ Phase des Schaffens Camus', sich der Bedeutungslosigkeit des Menschen der Naturwelt und ihrer exogenen Zeit gegenüber bewußt ist, hat er einen Teil der extremen Passivität überwunden, die bei dem gleichgültigen Meursault, dem Helden aus Camus' erstem Roman *L'étranger* (1942), noch zu erkennen ist. Kirillov hingegen, eine Gestalt eines späteren Romans Dostoevskijs (*Bey*, 1872), hat die Hilflosigkeit eines entrüsteten Ippolit der exogenen rational-linearen Zeit gegenüber hinter sich gelassen; wie so manche atheistische Figur des späteren Dostoevskij will er diese Zeit in eine endogene verwandelt und somit der Kontrolle seines Ichs unterworfen haben.

---

## 2.1. „ATHEISTISCHE“ UND „ABSURDE“ ZEIT UND DIE DROHUNG DES TODES

---

### 2.1.1. EXKURS: RATIONAL-LINEARE ZEIT UND DIE DROHUNG DES TODES

Die für die moderne abendländische Kultur charakteristischen Zeit- und Todesvorstellungen stehen in einem maßgeblichen Zusammenhang zueinander. Die traumatische Erfahrung der Pestepidemie, die Europa Mitte des 14. Jahrhunderts heimsucht, stellt einen wichtigen Faktor für die steigende kulturelle Bedeutung der rational-linearen Zeit dar. Der Pesttod führt zu einem Zusammenbruch aller sinngebenden äußeren und inneren Ordnungen, und die sterbenden wie die überlebenden Europäer werden ganz auf sich selbst zurückgeworfen. Die Epidemie schwächt soziale Bindungen wegen der Angst vor der Ansteckung; die Menschen begegnen einander mit Mißtrauen und vereinsamen. Demnach begünstigt die Krankheitsgefahr einen Wandel im Identitätsgefühl des abendländischen Menschen: Sie fördert einen beträchtlichen Individualisierungsschub.

Dem vereinsamten pestbedrohten Menschen stehen drei verschiedene Optionen offen. Er schwankt zwischen einem Gefühl der Verzweiflung wegen der Unausweichlichkeit seines einzelnen Schicksals und der Absicht, im Sinne des *Carpe diem* aus der ihm verbleibenden Zeit einen maximalen Vorteil zu ziehen, indem er jeder Art von Weltgenuß frönt. Er kann aber auch den Kampf mit dem Tod aufnehmen, indem er sein ganzes Handeln darauf ausrichtet, sein irdisches Leben zu verlängern. So strebt der ganz auf seine eigenen Kräfte zurückgeworfene Mensch danach, die Zeit den Rhythmen der Natur und auch der Verfügung Gottes zu entwinden und durch Planung, Souveränität über sie zu gewinnen. Diese geplante Zeit entspricht der rational-linearen Zeit.<sup>120</sup>

Die gesteigerte Subjektivität des pestbedrohten Europäers, die die Entwicklung seiner rational-linearen Zeitauffassung vorantreibt, bewirkt auch eine Änderung in seiner Vorstellung vom Tod. Denn das Todesbewußtsein geht gleichen Schrittes mit dieser Individualisierung einher, die nicht nur das Bewußtsein vom individuellen Tod an Intensität gewinnen läßt, sondern auch die objektive Bedrohung selbst, die dieser Tod darstellt.<sup>121</sup> Insofern unterscheidet sich diese Todesvorstellung der modernen abendländischen Kultur wesentlich von denen anderer Kulturen, in denen naturzyklische Zeitmuster eine wichtigere Funktion spielen und der Begriff des Individuums weniger ausgeprägt ist. So ist es bei „primitiven“ Völkern im Falle des Todes eines ihrer Angehörigen „als ob nichts geschehen wäre (...). Die Menschen erscheinen und vergehen, wie das klassische Bild es sagt, gleich den Blättern der Bäume. Der Tod ist wesentlich nur der Uebergang einer seelischen Kraft in ein anderes Individuum, blosse Kehrseite der Geburt.“<sup>122</sup>

Die rational-lineare Zeitauffassung, deren wachsende Bedeutung in der frühmodernen europäischen Kultur sich unter anderem gerade dadurch erklären läßt, daß sie diese Kultur ermächtigt, der Bedrohung des Todes zu begegnen,

---

<sup>120</sup> ACHTNER/KUNZ/WALTER, a.a.O., 94-96; Siehe hierzu ferner GRONEMEYER, M., *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt: Primus, 1996, 20, 76.

<sup>121</sup> LANDSBERG, P., *Die Erfahrung des Todes*, Luzern: Vita Nova, 1937, 15-16. Zum Zusammenhang zwischen den Zeit- und Todesvorstellungen der okzidentalen Kultur siehe PLESSNER, a.a.O., 353-54; MEYERHOFF, a.a.O., 64-67; ARIES, P., *L'homme devant la mort*, Paris: Seuil, 1977; GRONEMEYER, a.a.O., 23-30.

<sup>122</sup> LANDSBERG, a.a.O. Vgl. LEVY-BRUHL, L., *Das Denken der Naturvölker*, aus dem Französischen von Wilhelm Jerusalem, Wien/Leipzig: Braumüller, 1921, 230-55.

entwickelt sich dabei nach und nach derart, daß sie diese Bedrohung tatsächlich akzentuiert.

Diese Tatsache ist auf gewisse Entwicklungen in den Naturwissenschaften zurückzuführen; in dieser Hinsicht ist vor allem die Arbeit des englischen Physikers und Mathematikers Isaac Newton zu erwähnen. In seiner 1687 erschienenen Abhandlung *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* wendet sich Newton gegen das damals gemeinhin akzeptierte Konzept des physischen Universums, das Aristoteles in seiner Physik dargelegt hatte. In seinem ersten Bewegungsgesetz postuliert Newton die Trägheit als angeborene Eigenschaft aller physischen Materie, wobei er mit Trägheit den angeborenen Widerstand gegen Veränderungen meint, den alle physischen Körper zeigen, egal ob sie in Ruhe oder in einem Zustand der uniformen Bewegung sind. Die Newtonsche Physik distanziert sich dadurch erheblich von der aristotelischen, die die Natur als die Kraft der spontanen Bewegung und des Zufalls versteht – im Gegensatz zu einer Bewegung, die von außen her oder durch Gewalt herbeigeführt wird.<sup>123</sup> Newton erweckt den Anschein, als ob die Mechanik die Naturwelt beherrscht. Newton übte mit seinem neuen naturwissenschaftlichen Ansatz einen maßgeblichen Einfluß auf das westliche Denken aus. Obwohl er sich selbst niemals dazu gezwungen sah, aufgrund seiner naturwissenschaftlichen Theorien den christlichen Glauben aufzugeben, konnten die Prinzipien seiner Physik dennoch eine neue Weltanschauung einleiten, aufgrund derer man sich allmählich gar dazu gezwungen sah, die Funktion Gottes im Universum neu zu durchdenken.

Friedrich Schiller reflektiert hierüber in seinem Gedicht „Die Götter Griechenlandes“ (1788), in dem er den Kontrast zwischen dem klassischen griechischen Naturverständnis und dem neuen Naturbild hervorhebt, dessen Entstehung durch Newton ermöglicht wurde. Gab man im antiken Griechenland der Natur „höhern Adel“, während „Sterbliche mit Göttern und Heroen/Huldigten in Amathunt“, so ist die moderne Natur „Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit/Nie gewahr des Geistes, der sie lenket“. Dient sie „knechtisch“ dem Newtonschen Gesetz der Schwere, so assoziiert Schiller dies offensichtlich mit dem

---

<sup>123</sup> ALLAN, D., *The Philosophy of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1970<sup>2</sup>, 24.

modernen, säkularisierten Zeitverständnis, wenn er die „entgötterte“ Natur mit „dem toten Schlag der Pendeluhr“ vergleicht.<sup>124</sup>

Im 19. Jahrhundert führen die Entdeckungen der Physiker William Thompson (1852), Hermann von Helmholtz (1854) und Rudolf Clausius (1865) zu einer Einsicht, die bereits Newton seinerzeit in seiner *Optik* angedeutet hatte, und die den tendenziellen Sieg der „Materie“ über den „Geist“ weiter vorantreibt. Es handelt sich um das Prinzip der Energieverschwendung, das uns heutzutage als das Zweite Gesetz der Thermodynamik bekannt ist. Demzufolge kann das Universum, sofern man es als eine Maschine verstehen darf, die sich durch die Gesetze der Mechanik in Gang halten läßt, nicht in alle Ewigkeit funktionieren – ein „Hitzetod“ steht ihm mit Sicherheit bevor. Das Gesetz hat eine enorme Bedeutung für unser Zeitverständnis, denn es impliziert, daß „*time is not a neutral mathematical variable (...) it has a definite direction – what has been called ‘time’s arrow’ – pointing from past to future.*“<sup>125</sup> Dementsprechend sind der Zeitverlauf und gewisse damit verbundene Vorgänge – wie etwa der Tod – unumkehrbar.

Vor diesem Hintergrund fällt es dem Abendländer immer schwerer, an den Sieg des „Gesetzes des Gemüts“ über jenes des „Fleisches“ zu glauben, den Paulus in seinem Brief an die Römer verkündet; die Überwindung des letzteren Gesetzes durch die von Christus versprochene Wiederauferstehung und die Aufnahme des Menschen in das jenseitig-ewige Leben werden immer schwerer vorstellbar. Der europäische Mensch sieht seine innere spirituelle Freiheit von einer äußeren physischen Notwendigkeit in stets engere Grenzen verwiesen. Denn die exogenen Gesetze der Naturwissenschaften verweisen gnadenlos auf die unausweichliche Vergänglichkeit menschlichen Daseins, während sie gänzlich außerstande sind, jenem panischen Gefühl der Knappheit Rechnung zu tragen, das die erlebte Zeit des Individuums nun kennzeichnet.

---

<sup>124</sup> SCHILLER, F., *Werke*, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1983, 42 Bde., 2,1:363-66. Dostoevskijs Bruder Michail hat Schillers Gedicht 1860 ins Russische übersetzt und veröffentlicht. Dostoevskij selbst erwähnt es mehr als einmal in seinem Werk. (Siehe PSS 9:120 und 11:195.)

<sup>125</sup> HOLTON, G., *Concepts and Theories of Physical Sciences*, Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1973, 291. Holtons Hervorhebungen – P. T.

## 2.1.2. IPPOLIT

Daß sich Dostoevskij der Bedrohung akut bewußt war, die die materialistischen Naturwissenschaften für den christlichen Glaubensartikel der Auferstehung darstellten, zeigt sich an seiner Reaktion auf das außergewöhnliche Gemälde des *Leichnam Christi im Grabe* (1522) von Hans Holbein dem Jüngeren, das er im August 1867 in einer Basler Kunstgalerie sah. Im *Idiot* heißt es von Myškin zu diesem Gemälde: „Да от этой картины у иного еще вера может пропасть“ (PSS 8:182) – seiner Frau zufolge soll Dostoevskij selber diese Worte in der Galerie artikuliert haben.<sup>126</sup>

Holbein zeigt die Leiche des toten Christus in einem vollkommen naturalistischen Stil. Es fehlt hier jeglicher Anflug göttlicher Transzendenz; die Leiche Christi scheint ebenso abhängig von den Gesetzen der Natur zu sein wie die eines normalen Sterblichen. Holbeins Bild leugnet also das Wunder der Auferstehung Christi am dritten Tag nach seinem Tod und stellt damit seine Übergeschichtlichkeit in Abrede. Robert Louis Jackson schreibt diesbezüglich: „Hans Holbein’s painting is clearly bad art because it deeply disturbs man’s moral and religious tranquility; it is the embodiment of an aesthetics of despair. The concomitant of its disfiguration of form in the realm of belief is atheism.“<sup>127</sup>

Im *Idiot* macht das Bild einen besonders tiefen Eindruck auf Ippolit Terent’ev, ein Mitglied der Gruppe junger Nihilisten um Antip Burdovskij. Für Ippolit, der eine Reproduktion des Bildes bei Rogožin gesehen hat, läßt Holbein die Natur als „какого-то огромного, неумолимого и немощного зверя“ oder auch als „какой-нибудь громадной машины новейшего устройства“ erscheinen. Das Bild erwecke den Eindruck einer „бессмысленно-вечной силе, которой всё подчинено“. Falls die Gesetze der Natur so mächtig seien, wie das Bild suggeriert, wie soll man sie überwinden, falls auch Christus sie nicht besiegt habe (PSS 8:339)?

<sup>126</sup> Siehe KJETSAA, G., *Fyodor Dostoyevsky. A Writer’s Life*, London: Papermac, 1989, 213.

<sup>127</sup> JACKSON, R., *Dostoevsky’s Quest for Form. A Study of his Philosophy of Art*, New Haven: Yale University Press, 1966, 67. Für eine kunsthistorische Analyse von Holbeins Gemälde siehe KRISTEVA, J., „Holbein’s Dead Christ“, in FEHER, M./NADAFF, R., (Hg.), *Zone 3. Fragments for a History of the Human Body. Part One*, New York: Zone, 1989, 238-269.

Das Thema von Holbeins Gemälde besitzt eine besonders akute Relevanz für Ippolit, der tuberkulosekrank ist. Um „ohne alle Rücksichten und Umständen“ die „nackte“ Wahrheit über seine Krankheit herauszufinden, hat dieser verwestlichte Russe sich von einem Studenten Kislorodov beraten lassen, der sich als „Materialist, Atheist und Nihilist“ bezeichnet (PSS 8:323) und dessen Namen diese Ausrichtung auch onomastisch motiviert.<sup>128</sup> Von Kislorodov hat er erfahren, daß er nur noch etwa einen Monat zu leben hat. Wenn selbst Christus den Tod nicht überwinden konnte, fällt es Ippolit äußerst schwer, an eine endogene Zeit zu glauben, die vor der exogenen, linear gefaßten Zeit Zuflucht böte und auf die Wiederauferstehung hinauslief.

„Почему в строении мира необходимы приговоренные к смерти? (...) Да разве можно любить для 2-х недель?“ (PSS 9:223) schreibt Dostoevskij in seinem Notizbuch kurz nach dem Tod seines ersten Kindes. Das Beispiel Ippolits spricht jedenfalls gegen die Möglichkeit einer solchen kurzfristigen Liebe, denn seine Todeserwartung sondert ihn von seinen Mitmenschen ab. Er beschreibt zwar in der „Notwendigen Erklärung“, die er am Vorabend seines geplanten Selbstmordes vorträgt, wie es ihm in der ersten Phase seiner Krankheit gelungen ist, einem notleidenden Arzt und dessen Familie Hilfe zu leisten. Doch obwohl er diese Erfahrung sehr schätzte, scheinen ihm nun alle weiteren philanthropischen Taten in Anbetracht seines nahenden Endes vergeblich, und er verbringt seine letzten Tage als verdrießlicher Misanthrop.

Joseph Frank hat darauf hingewiesen, wie Dostoevskij Ippolit als Quasi-Doppelgänger zu Myškin einsetzt: Er teilt dessen Todesbesessenheit und ekstatisches Lebensgefühl, doch fehlt ihm der christliche Glaube Myškins an eine letzten Endes eintreffende Weltharmonie.<sup>129</sup> Myškin erwartet im Sinne der Vision, die dem Hl. Johannes auf der Insel Patmos zuteil wurde, die Aufhebung *aller kosmischen Zeit*. Auch Ippolit sehnt den Eintritt der Apokalypse herbei, doch laufen seine Beweggründe der religiösen Verzückung Myškins entgegen.

Als Myškin versucht, Ippolit von seiner „Notwendigen Erklärung“ abzuhalten, antwortet dieser: „Помните, князь, кто провозгласил, что «времени больш-

---

<sup>128</sup> „Kislorod“ ist russisch für Sauerstoff.

<sup>129</sup> FRANK, J., *Dostoevsky: the miraculous years, 1865-1871*, Princeton: Princeton University Press, 1995, 331.

ше не будет?»“ (PSS 8:319). Die zitierten Worte des apokalyptischen Engels sind besonders denkwürdig für Myškin; wie er Rogoŝin an anderer Stelle mitteilt, glaubt er in dem auratischen Augenblick, der seinen epileptischen Anfällen vorausgeht, diesen Zustand vorauszuahnen (PSS 8:189). Ippolit aber wünscht den Eintritt der christlichen Apokalypse lediglich deshalb, weil das Ende aller kosmischen Zeit eine Aufhebung der Naturunterworfenheit des Menschen nach sich ziehen und ihn so vor dem Ende seiner *persönlichen* Zeit bewahren würde; die johanninische Anspielung ist nur ein bitterer Scherz.

Ippolit quält sich vor allem wegen der Erkenntnis, daß, während seine Zeit zur Neige geht, die der übrigen Menschheit wohl zumindest eine Weile noch andauern wird. „Après moi le déluge“ trägt seine „Erklärung“ als Untertitel – wenn er sterben muß, dann sollen es auch alle anderen.

Для чего мне ваша природа, ваш Павловский парк, ваши восходы и закаты солнца, ваше голубое небо и ваши вседовольные лица, когда весь этот пир, которому нет конца, начал с того, что одного меня счел за лишнего? (PSS 8:343)

Dostoevskij fällt ein hartes Urteil über diesen Atheisten. Sein Selbstmordversuch mißlingt, und nicht Ippolit, sondern die exogene Zeit hat das letzte Wort – er stirbt nicht an einer Tat seines freien Willens, sondern an seiner Tuberkulosekrankheit, „в ужасном волнении и несколко раньше, чем ожидал“ (PSS 8:508).

Die Rolle Ippolits im *Idiot* ist eine nur scheinbar nebensächliche; in der Tat nimmt er eine zentrale Stellung in dessen Ökonomie ein. In einem Notizbucheintrag vom 15. September 1868, also vergleichsweise spät während der Entstehung des Romans, als Dostoevskij bereits an dessen viertem Teil arbeitet, wird er sogar „главная ось всего романа“ (PSS 9:277) genannt. Das ist Ippolit auch in der Endfassung des Romans, sofern Dostoevskij auf den Gedanken Paulus' recurriert, daß in einem gottlosen Universum nicht nur Ippolit, sondern ein jeder Mensch entsprechend dem Gesetz des Fleisches zum Tode verurteilt ist:<sup>130</sup> Ist die Seele nicht unsterblich, dann gerät die Zeit für alle Men-

---

<sup>130</sup> БЕМ, А., „En face de la mort. «Le dernier jour d'un condamné» de Victor Hugo et «L'Idiot» de Dostoïevski“, in ŠESTAK, A./ДОКОУПИЛ. А. (Hg.), *Mélanges P. M. Haškovec*.



schen zu einer Knappheit. Die Erfahrung Ippolits zeigt die Schwierigkeiten auf, denen das Christentum eines Myškin in der Epoche Dostoevskijs gegenübersteht, die von der rein rationalen Temporalität immer stärker geprägt wird. Dieser Zeitbegriff, der der Ewigkeit Gottes keinem Glauben schenkt, bevormundet den Dostoevskijschen Menschen im Diesseits, indem er ihm seine eigene Vergänglichkeit bewußt macht, und entledigt ihn durch diesen Freiheitsraub jeglicher Möglichkeit zwischenmenschlicher Solidarität.

### 2.1.3. EXKURS: ABSURDES UND ZEIT IN CAMUS' *LE MYTHE DE SISYPHE*

Auch die Figuren von Camus' Roman *La peste* stehen der unmittelbaren Drohung des Todes gegenüber, als ihre Stadt von einer Pestepidemie heimgesucht wird. Anders als bei Dostoevskij aber läßt Camus unter den Oranais sehr wohl einen Sinn für Solidarität aufkommen. Doch sehen sie im Unterschied zu Ippolit den Tod nicht im Sinne einer rational-linearen Zeitvorstellung entgegen; denn die Camus'sche Philosophie des Absurden, die diesen Roman prägt, gesteht dieser Zeitauffassung nicht mehr die Vorherrschaft in der abendländischen Zeitkultur zu, die sie bisher für sich beanspruchen konnte.

*Le mythe de Sisyphe* (1942), der Text, in dem Camus seine Idee des Absurden erstmals philosophisch fundiert, definiert die Erfahrung des Absurden als eine Entdeckung des Menschen der radikalen Fremdheit der Welt. Die absurde Situation ist eine Krise der anthropozentrischen Vernunft. Sie ist eine Erfahrung der Nichtigkeit solcher rationalistischen Kategorien wie „Einheit“, „Zweck“, „Kausalität“ und „Wahrheit“, kraft derer wir die Welt zu erklären gewohnt sind; der Mensch, der diese Erfahrung durchmacht, wird sich seiner Unheimlichkeit, seiner Fremdartigkeit und seiner Bedeutungslosigkeit der Welt gegenüber bewußt:<sup>131</sup>

L'hostilité primitive du monde, à travers les millénaires, remonte vers nous. Pour une seconde, nous ne le comprenons plus puisque pendant des siècles nous n'avons compris en lui que les figures et les dessins que préalablement nous y mettions, puisque désormais

---

*Sborník prací věnovaný památce profesora dra P. M. Haškovec*, Brno: Imprimerie Globus, 1936, 54-64, hier: 59.

<sup>131</sup> Vgl. ZIMMERMANN, F., *Einführung in die Existenzphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992<sup>3</sup>, 81.

les forces nous manquent pour user de cet artifice. Le monde nous échappe puisqu'il redevient lui-même. (E 108)

Diese Krise der Vernunft bedeutet allerdings nicht, daß der Vernunft jede Relevanz für die Probleme menschlichen Daseins abgesprochen wird; bloß erfährt sie nach der Begegnung mit dem Absurden eine entscheidende Relativierung: „Mais si je reconnais les limites de la raison, je ne la nie pas pour autant, reconnaissant ses pouvoirs relatifs“ (E 127). Zu den Konsequenzen dieser Relativierung zählt die Tatsache, daß der Leser Camus' keinen Sinn für jene „Mechanisierung“ der Natur hat, die Folge der naturwissenschaftlichen Entdeckungen der abendländischen Moderne ist; die Camus'sche Natur ist alles andere als jene postnewtonsche Natur, die Dostoevskijs Freund Vladimir Solov'ev einmal als eine „tote Maschine“ bezeichnet hat.<sup>132</sup>

Camus' „absurder Mensch“ ist wie Ippolit außerstande, der Ewigkeit Gottes und somit der endogenen christlichen Zeit Glauben zu schenken. Anders als Ippolit aber, der der kulturpsychischen Übermacht der vernunftgemäßen Zeit wegen zu diesem Glauben unfähig ist, kann sich der absurde Mensch mit diesem Glauben nicht abfinden, weil er im Anschluß an einer Krise der Rationalität, die auch die Relevanz der rational-linearen Zeitvorstellung für seine temporale Erfahrung zumindest vermindert, als klarsehender Empiriker sich nur noch mit dem zufrieden geben will, dessen er sich in einem jeweiligen Augenblick sicher sein kann (E 137).

So läßt sich das Absurde mit einem Glauben an Gott beziehungsweise an die Ewigkeit nicht in Einklang bringen, denn es liefert keine Evidenz für sie, wenn es sie auch nicht ausschließt (E 128).<sup>133</sup> Deshalb tadelt Camus die Existentialisten, die zwar auch von der Absurdität des Daseins ausgingen, ihr letztendlich jedoch heimlich auswichen, indem sie einen der absurden Logik zufolge unzulässigen „Sprung“ ins Irrationale vollzögen und das Absurde in ein „Sprungbrett zur Ewigkeit“ verwandelten, das nicht mehr auf die menschliche Klarheit angewiesen sei (E 124).

---

<sup>132</sup> СОЛОВЬЕВ, В., „Поэзия Ф. И. Тютчева“, in DERS., *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева*, Санкт-Петербург: Товарищество «Общественная Польза», 1901-07, 6:464.

<sup>133</sup> Zum Verhältnis Camus' zum Christentum siehe RÜHLING, A., *Negativität bei Albert Camus. Eine wirkungsgeschichtliche Analyse des Theodizeeproblems*, Bonn: Bouvier, 1974; HERMET, J., *Albert Camus et le christianisme. L'espérance en procès*, Paris: Beauchesne, 1976; CHAVANES, F., „Il faut vivre maintenant“. *Questions posées au christianisme par l'œuvre d'Albert Camus*, Paris: Cerf, 1990.

Auch das Absurde selbst ist keine geschichtsenthobene erste Evidenz, auf die sich im Zweifelsfall stets zurückgreifen ließe. Im Gegenteil ist „jene Evidenz der Dunkelheit menschlichen Wesens (...) nur im Modus des Anspruchs und Anrufs da im Augenblick der jeweiligen Situation, die die Möglichkeit des Eingehens auf ihn oder der Flucht vor ihm beinhaltet.“<sup>134</sup> So zeichnet sich die Zeiterfahrung des Camus'schen Menschen, der das Absurde als Ausgangspunkt nimmt und sich und die Welt klar anschauen will, vor allem durch ihre Bruchstückhaftigkeit aus, denn für diesen Menschen stellt sich die Welt in jeder Sekunde in Frage (E 138).

Camus bemerkt über dieses temporale Erleben, jene Menschen, die die Erfahrung des Absurden gemacht hätten, seien „rivés au temps [et] savent aussi vivre à la mesure d'un univers sans avenir et sans faiblesse“ (E 170). Diese Behauptung klingt paradox. Was bedeutet es im praktischen Sinne, an die Zeit „geschmiedet“ zu sein und sich dabei an einem Universum ohne ein Morgen zu orientieren? Camus' Absicht wird klarer, wenn man eine weitere Stelle in dem Essay heranzieht, die das Aufkommen des absurden Gefühls inmitten eines geordneten, geruhsamen Daseins beschreibt:

(...) pour tous les jours d'une vie sans éclat, le temps nous porte. Mais un moment vient toujours où il faut le porter. Nous vivons sur l'avenir : « demain », « plus tard », « quand tu auras une situation », « avec l'âge tu comprendras ». Ces inconséquences sont admirables, car enfin il s'agit de mourir. Un jour vient pourtant et l'homme constate ou dit qu'il a trente ans. Il affirme aussi sa jeunesse. Mais du même coup, il se situe par rapport au temps. Il y prend sa place. Il reconnaît qu'il est à un certain moment d'une courbe qu'il confesse devoir parcourir. Il appartient au temps et, à cette horreur qui le saisit, il y reconnaît son pire ennemi. Demain, il souhaitait demain, quand tout lui-même aurait dû s'y refuser. Cette révolte de la chair, c'est l'absurde. (E 107)

Man erkennt hier eine deutliche Parallele zur Situation, in der sich Ippolit befindet. Während er sich dabei jedoch über die Unfreiheit beklagt, die er „seinem schlimmsten Feind“, der Zeit, im Angesicht des Todes zu verdanken hat, zieht der absurde Mensch eine gegensätzliche Schlußfolgerung: Sofern das Absurde Ziele, Hoffnung und Sorge um die Zukunft ausschließt, ermöglicht

---

<sup>134</sup> ZIMMERMANN, a.a.O., 84.

die absurde Todeserwartung eine radikale Freiheit des Augenblicks: „(...) tout entier tourné vers la mort (pris comme l'absurdité la plus évidente) l'homme absurde se sent dégagé de tout ce qui n'est pas cette attention passionnée qui cristallise en lui. Il goûte une liberté à l'égard des règles communes“ (E 141-42).

*Le mythe de Sisyphe* gibt demnach eine grundsätzliche andere Beziehung zwischen Mensch und Welt als die rein rationalistische zu bedenken, die für die Kultur des modernen Abendlandes oftmals kennzeichnend ist. Diese neue Beziehung suggeriert denn auch ein anderes temporales Erleben und ein anderes anthropologisches Modell. Im folgenden Abschnitt sollen nun mit Blick auf die absurde Todesdrohung, die im Roman *La peste* thematisiert wird, die daraus entspringenden Implikationen näher hinterfragt werden.

#### 2.1.4. RIEUX

Camus betont gleich zu Beginn des Romans die Gleichgültigkeit Orans der Natur gegenüber. Oran hat sich der schönen Bucht abgewandt, die sich hinter ihr befindet, und ist „une ville sans pigeons, sans arbres et sans jardins, où l'on ne rencontre ni battements d'ailes ni froissements de feuilles, un lieu neutre“ (TRN 1217). Der zyklische Rhythmus der Naturwelt wird der rational-linearen Logik des Kommerzlebens unterworfen, der Frühling durch die zum Verkauf bereitstehenden Blumenkörbchen angekündigt, „un printemps qu'on vend sur les marchés“ (Ibid.). Die Oranais, deren zentrales Anliegen der Gelderwerb ist, schenken der ihrem Leben zugrunde liegenden Zeit kaum noch Beachtung und suchen sie anhand banaler Gewohnheiten totzuschlagen.

Dieses routinemäßige Dasein wird umgeworfen, als Oran einem gefährlichen Naturereignis, einer Pestepidemie, zum Opfer fällt, die der Stadt für eine unabsehbare Frist jeden Kontakt zur Außenwelt versperrt. Der Willkür der Krankheit ausgeliefert, gewöhnen sich die Oranais den geordneten Verlauf ihres Lebens ab. Im Hinblick auf diesen zusammengeschrumpften Zeithorizont, der Werturteile unmöglich macht, müssen sie jede Zukunftshoffnung aufgeben und der von der Pest diktierten konkreten Gegenwart ihre volle Aufmerksamkeit widmen (TRN 1366).

Sans mémoire et sans espoir, ils s'installaient dans le présent. A la vérité, tout devenait leur présent. Il faut bien le dire, la peste avait enlevé à tous le pouvoir de l'amour et même de l'amitié. Car l'amour demande un peu d'avenir, et il n'y avait plus pour nous que des instants. (TRN 1365)

Susan Tarrow schreibt über diese Erfahrung: „(...) in this stifling atmosphere time stands still, each day resembles the next“.<sup>135</sup> Dies zu behaupten, kommt aber einem schwerwiegenden Mißverständnis der Absicht Camus' gleich, der die Zeit in diesem Roman niemals zum Stillstand kommen läßt. In der Tat werden sich die klügeren Oranais der Notwendigkeit bewußt, sich auf ihren unaufhörlichen Rhythmus einzustellen: „Nous savions que notre séparation était destinée de durer et que nous devions essayer de nous arranger avec le temps“ (TRN 1275).

Doch hat Camus hierbei eine andere Zeit als jene rational-lineare Zeit im Sinne, die die Todeserwartung Ippolits prägt. *La peste* bringt wie so viele der Werke Camus' die Überzeugung dieses Autors zum Ausdruck, daß, im Angesicht jener Krise der Subjektivität, die Dostoevskij anhand eines Ippolit veranschaulicht, der europäische Mensch nicht länger seine einzige temporale Orientierung in dem abstrakten, sinnentleerten Begriff der Uhrzeit zu suchen hat. Um diese Krise zu überwinden, muß er auch jener konkreten Zeiterfahrung fähig sein, die mit den zyklischen Rhythmen der Naturwelt verbunden ist, die nun durch die Pestepidemie an der naturfeindlichen Bevölkerung Orans ihre Rache nimmt.

Freilich ist sich Camus durchaus dessen bewußt, daß diese temporale Umorientierung auch ihre problematischen Aspekte hat. *La peste* entspricht Camus' ambivalentestem Kommentar zu jener geradezu kultischen Aufwertung der Natur, die man so häufig in seinen Werken findet. Wenn Germaine Brée zur Symbolik dieses Romans festhält: „[the plague – P. T.] symbolises any force which systematically cuts human beings off from the living breadth of the

---

<sup>135</sup> TARROW, S., *Exile from the Kingdom: A Political Rereading of Albert Camus*, Alabama: University of Alabama Press, 1985, 124. KRAPP, a.a.O., 662 vermeidet diesen Fehler, behauptet jedoch ebenso irrtümlich, daß in Oran vor der Pestepidemie die Zeit zum Stillstand gekommen sei: „Day to day, nothing changes in Oran. (...) There is no time where there is no measure of change. There is no need for ethics where there is no time.“ Beide Interpretationen mißverstehen das Wesen der Zeit bei Camus, die vom menschlichen Tun vollkommen unabhängig ist, ja diesem mit Gleichgültigkeit begegnet.

earth: the physical joy of moving freely on this earth (...)“<sup>136</sup>, so vergißt sie, daß der pestverursachende Bazillus gerade im „living breadth of the earth“ seinen Ursprung hat.

Die Beziehung zwischen Mensch und Welt ist also eine ambivalente: Sich der Naturzeit zu öffnen, heißt nicht, sich ihr vollends zu ergeben. Man denke an die späte Szene, in der Rieux und Tarrou die gegen die Pest verhängte Verordnung verletzen und einen illegalen Plansch im Meer genießen, um sich von der Stadt und der Pest kurzfristig zu befreien und an der sinnlichen Verflechtung von Mensch und Natur zu ergötzen, die bei Camus so positiv bewertet wird. In einem frühen Entwurf des Romans spürt Rieux die Versuchung, ins Meer unterzutauchen: „Il en sentait l’attirance et l’oubli. Il lui semblait que sa longue fatigue trouverait enfin un repos dans le cœur d’eau et de sel d’une vie encore explorée.“ Stephan, eine frühe Version der Figur Tarrou, flüstert ihm zu: „La mer est bonne“, woraufhin Rieux entgegnet, „Oui (...) on a presque envie de se laisser couler.“ Stephan aber warnt ihn: „C’est vrai, mais ça empêcherait de recommencer...“ (TRN 1993). Die Endfassung von *La peste* bekräftigt eben diese Entschlossenheit, den Kampf gegen den negativen Aspekt der Natur, von ihrem positiven Aspekt erfrischt, neu aufzunehmen (TRN 1427). Rieux und Tarrou verlassen das Meer wieder, und Camus leugnet somit ausdrücklich jene Sehnsucht nach Selbstvergessenheit, die etwa bei Gottfried Benn, jenem anderen Dichter des Mittelmeers, zum Ausdruck kommt:

Oh, dass wir unsere Ur-ur-ahnen wären.  
Ein Klümpchen Schleim in einem warmen Moor.  
Leben und Tod, Befruchten und Gebären  
Glitte aus unseren stummen Säften vor.

Ein Algenblatt oder ein Dünenhügel:  
Vom Wind geformtes und nach unten schwer.  
Schon ein Libellenkopf, ein Möwenflügel  
Wäre zu weit und litte schon zu sehr. –

(...)

---

<sup>136</sup> BREE, G., *Camus*, New Brunswick/New Jersey: Rutgers University Press, 1959, 125.

Die weiche Bucht. Die dunklen Wälderträume.  
 Die Sterne, schneeballblütengross und schwer.  
 Die Panther springen lautlos durch die Bäume.  
 Alles ist Ufer. Ewig ruft das Meer.<sup>137</sup>

Der Verwirklichung der Benn'schen Vision kommt in *La peste* der alte asthmatische Patient Rieux' am nächsten. Er hat all seine Uhren weggeworfen und bemißt die Zeit, indem er Erbsen zwischen zwei Töpfen hin- und herbewegt. Den Obliegenheiten der Biologie gänzlich unterworfen, orientiert er sich nur noch nach jener Stunde, zu der er sein Essen einnimmt. Dieser Rentner ist es auch, der die Möglichkeit historischen Wandels in Abrede stellt. Als die Epidemie ihren Lauf genommen hat und wieder abgeklungen ist und er mit Rieux das Vorhaben bespricht, ein Denkmal für die Toten zu errichten, stellt er zu den dafür geplanten Reden mit zynischem Humor fest: „Je les entends d'ici : « Nos morts... » et ils iront casser la croûte“ (TRN 1471).

Beschränkt sich dieser Rentner während der Pestseuche auf eine zynische Passivität, so finden sich durchaus auch Figuren, die ähnlich wie Ippolit auf die Drohung des Todes mit einem erhöhtem Egoismus reagieren; man denke an Cottard, der die pestbedingte Freiheit ausnutzt, um sich an dubiosen Schwarzmarktgeschäften zu bereichern.

Camus will aber aufzeigen, daß die Menschen im Angesicht des Todes auch zu einer anderen Reaktion fähig sind: Wegen eines Gefühls der Solidarität seinen Mitbürgern gegenüber gründet der Arzt Rieux Sanitätstruppen, um möglichst viele Menschenleben vor der Epidemie zu retten. John Krapp hat aufgezeigt, daß der Skeptiker Rieux dabei keineswegs im Namen irgendeines absoluten moralischen Wertes handele; dem Druck der Zeit gegenüber empfindsam, wisse er im Gegenteil um den kontingenten Charakter aller ethischen Wahrheitsansprüche. Während aber jene Figuren der Pest erlügen, die sich über die Zeit stellen wollten und einen absoluten ethischen Standard anstrebten – man denke an den Pfarrer Paneloux oder aber an Tarrou, der ein „Heiliger ohne Gott“ sein möchte –, sich von der Pest anstecken ließen und ihr erlügen, überlebe Rieux und stelle sich als die positivste Figur des Romans heraus, weil der

---

<sup>137</sup> BENN, G., „Gesänge“, in DERS., *Gedichte in der Fassung der Erstdrucke*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982, 47.

Kampf, den er gegen die Pest aufnehme, in der jeweiligen konkreten Gegenwart der Epidemie die bestmögliche kontingente Handlung darstelle.<sup>138</sup>

Diese Idee von menschlicher Solidarität als Reaktion auf die Erfahrung des Absurden ist aber ein Produkt der „mittleren“ Schaffensperiode Camus'. Er versucht sie in seinem langen Essay *L'homme révolté* (1951) historisch, politisch und philosophisch zu fundieren; ihre Wurzeln im mythisch-zyklischen Zeitverständnis Camus' sollen im folgenden Kapitel hinterfragt werden.

Wie sieht es aber für die absurden Figuren des früheren Schaffens Camus' aus, die die Möglichkeit dieser Solidarität noch nicht entdeckt haben? Mit Blick auf Camus' ersten Roman *L'étranger* wird der folgende Abschnitt zunächst die extreme Passivität veranschaulichen, die mit „absurder“ Zeiterfahrung einhergehen kann. Anschließend soll eine Analyse Dostoevskijs megalomaner Figur Kirillov das Kapitel abrunden. Obwohl Kirillov für Camus in *Le mythe de Sisyphe* eine der herausragenden Gestalten der europäischen Literatur ist, die seine Philosophie des Absurden antizipiert hätten, wird unsere Analyse herausstellen, daß Camus' Interpretation dieser Figur auf einem Mißverständnis beruht. In diesem Zusammenhang wird der folgende Abschnitt die durchaus unterschiedlichen Zeitauffassungen Kirillovs und Meursaults durchleuchten.

---

## 2.2. EXOGENE UND ENDOGENE WENDEN

---

### 2.2.1. MEURSAULT

In *Le mythe de Sisyphe* macht Camus die Bemerkung, daß Menschen, die sich der Freiheit bewußt geworden sind, die mit der Erfahrung des Absurden einhergeht, inselhafte Gegenwarten bewohnen: „[c]es hommes savent d'abord, et puis tout leur effort est de parcourir, d'agrandir et d'enrichir l'île sans avenir qu'ils viennent d'aborder“ (E 174). Diese Inseln zu vergrößern und zu bereichern heißt, so intensiv wie möglich in diesen Gegenwarten zu leben. Die Dinge werden damit im Verzicht auf die Zukunft und im Verzicht auf ihre finale oder kausale Betrachtung gegenwärtig, wodurch deterministisches Den-

---

<sup>138</sup> KRAPP, a.a.O., 672-76.



ken umgangen wird, das für den absurden Menschen „etwas Lächerliches“ (E 131) hat.<sup>139</sup> Auch ethische Wertmaßstäbe entfallen, da jede Ethik sich implizit der vollen Modi der Zeit bedient und sich insbesondere auf eine mögliche Zukunft erstreckt, vor der sich der absurde Mensch abschottet.<sup>140</sup>

Die Freiheit der Selbstgegenwart mag eine tiefe sein, doch bedingt sie eine drastische Einschränkung jener Subjektivität, die dem modernen abendländischen Menschen vertraut ist. Das Bewußtsein desjenigen, der staccatoartige Gegenwarten bewohnt, ist zerrissen, denn das Absurde macht jede kontinuierliche Identität zunichte. Allerdings muß man mit dieser Zerrissenheit zu leben wissen:

Ce cœur en moi, je puis l'éprouver et je juge qu'il existe. Ce monde, je peux le toucher et je juge encore qu'il existe. Là s'arrête toute ma science, le reste est construction. Car si j'essaie de saisir ce moi dont je m'assure, si j'essaie de le définir et de le résumer, il n'est plus qu'une eau qui coule entre mes doigts. Je puis dessiner un à un tous les visages qu'il sait prendre, tous ceux aussi qu'on lui a donnés, cette éducation, cette origine, cette ardeur et ou ces silences, cette grandeur ou cette bassesse. Mais on n'additionne pas des visages. Ce cœur même qui est le mien me restera à jamais indéfinissable. Entre la certitude que j'ai de mon existence et le contenu que j'essaie de donner à cette assurance, le fossé ne sera jamais comblé. Pour toujours, je serai étranger à moi-même. (E 111)

Meursault ist eben ein solcher absurder Mensch, der die Selbstfremdheit erlebt, die von einer diskontinuierlichen Zeiterfahrung herrührt.

Bereits Sartre hat in seiner „Explication de l'étranger“ darauf hingewiesen, wie jede Phrase der Erzählung Meursaults sich in einer eigenen Gegenwart befindet. Diese sei keine unvollkommene Gegenwart, die sich in die folgende Gegenwart ein wenig hinausdehne, sondern vielmehr deutlich, ohne Gußnähte und in sich geschlossen; ein Abgrund trenne sie von der nächstfolgenden ab.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> Auch das von Camus beeinflusste Theater des Absurden verfährt nach diesem Prinzip. So hält GOETSCH, P., *Bauformen des modernen englischen und amerikanischen Dramas*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, 193 zu dessen Auseinandersetzung mit dem Zeitproblem fest: „Die diskontinuierlichen, in sich kreisenden und wiederholbaren Handlungen sind Bilder für die Mechanik eines Ablaufs, der nicht mehr als zielgerichtetes Fortschreiten faßbar ist. Tatsächliche Veränderungen, die die Zeit hervorbringt, erscheinen deshalb überraschend und unbegreiflich.“

<sup>140</sup> Vgl. ZIMMERMANN, a.a.O., 84-85.

<sup>141</sup> SARTRE, J.-P., „Explication de «L'étranger»“, in DERS., *Critiques littéraires. Situations I*, Paris: Gallimard, 1947, 120-147, hier: 142.

Diese Insularität werde unter anderem durch Meursaults durchgängige Verwendung der Zeitform des „parfait composé“ zum Ausdruck gebracht. Ist das „passé défini“ die Zeitform der Kontinuität, die mit ihrem transitiven, transzendenten Charakter über sich hinaus in die Zukunft weist, so gibt das „parfait composé“ vor allem die Zerbrochenheit des Verbs wieder: „Au lieu de se jeter comme un pont entre le passé et l’avenir, elle [= la phrase au parfait composé – P. T.] n’est plus qu’une petite substance isolée qui se suffit. (...) C’est vraiment un insécable, un instant de temps.“<sup>142</sup>

Weil er die Zeit als eine Reihenfolge abgesonderter Gegenwart erlebt, ist das Kausalitätsbewußtsein Meursaults sicherlich vermindert. Man sollte sich jedoch davor hüten zu behaupten, daß die Kausalität gänzlich aus seiner Welt getilgt worden ist.<sup>143</sup> Denn Meursault ist nicht vollkommen unfähig, in kausalen Zusammenhängen zu denken; Kausalitätsdenken behält eine gewisse Gültigkeit für ihn. So vermag er die Anwesenheit der Araber am Strand darauf zurückzuführen, daß sie ihm und seinen Freunden dahin gefolgt sind, nachdem sie sie mit einem Strandsack in den Autobus hatten einsteigen sehen. Außerdem kann er auf den Schlußseiten der Erzählung seine bevorstehende Hinrichtung als Konsequenz des gegen ihn verhängten Todesurteils sehr wohl antizipieren.

Dieses residualen Kausalitätsbewußtseins unbeschadet ist der Stellenwert der Vernunft im absurden Universum Meursaults aber jedenfalls sehr geschrumpft: Meursault ist von der naturzyklischen Zeit noch abhängiger als Rieux. Muß Rieux sich zur Bekämpfung der Pest dem kreisförmigen Rhythmus der Natur öffnen, so paßt er sich diesem Rhythmus nicht völlig an; die Führung der Sanitätstruppen bedarf doch eines gewissen Maßes an linearer Zweckhaftigkeit, wengleich diese Zweckhaftigkeit noch nicht ausreicht, um eine Rückkehr zum rational-linearen Zeitverständnis zu begründen. Meursault hingegen hat sich wie der asthmatische Rentner in *La peste* vollends der Naturzeit ergeben. Er orientiert sich ausschließlich am exogenen Pol der Zeit und ist wenig mehr als ein Empfänger für die ephemeren sinnlichen Reize der Natur, ein Spielzeug der Naturgötter. Erfüllt er nicht für diese Götter dieselbe Funktion, die, einer

---

<sup>142</sup> Ibid., 143.

<sup>143</sup> So ibid., 146 und LEE, a.a.O., 364-371, hier: 366.

Spekulation des frühen Nietzsche zufolge, ein „Künstlergott“ den Menschen allgemein zukommen läßt: In der Bedeutung eines Kunstwerkes seine höchste Würde zu haben, während freilich sein Bewußtsein über diese seine Bedeutung „kaum ein andres ist als es die auf Leinwand gemalten Krieger von der auf ihr dargestellten Schlacht haben“<sup>144</sup>

Man erinnere sich etwa an die bizarre Szene im Leichenschauhaus, wo Meursault, der Leiche seiner Mutter unmittelbar gegenüber, nicht umhinkommt, jeder ästhetischen Nuance seine volle Aufmerksamkeit zu schenken („Je les voyais comme je n’ai jamais vu personne et pas un détail de leurs visages ou de leurs habits ne m’échappait“ – TRN 1129). Diese Sinnlichkeit erstreckt sich insbesondere auf sein Genießen der Natur: Auf dem Begräbniszug etwa ist er weniger vom Andenken an seine Mutter als von den Farben, Gerüchen und Geräuschen der harschen Umwelt eingenommen:

J’étais un peu perdu entre le ciel bleu et blanc et la monotonie de ces couleurs, noir gluant du goudron ouvert, noir terne des habits, noir laqué de la voiture. Tout cela, le soleil, l’odeur de cuir et de crottin de la voiture, celle du vernis et celle de l’encens, la fatigue d’une nuit d’insomnie, me troublait le regard et les idées. (TRN 1134)

So gibt sich Meursault einer Sinnlichkeit des Jetzt hin, wobei weder die Belange der Zukunft noch die der Vergangenheit viel von seiner Aufmerksamkeit beanspruchen dürfen. Dies zeigt sich auch an seinem Verhältnis zu Marie Cardona. Marie versucht ihn zu trösten, als er nach dem zentralen Ereignis der Novelle, dem Mord am Araber, im Gefängnis sitzt:

(...) Marie m’a crié qu’il fallait espérer. J’ai dit : « Oui. » En même temps, je la regardais et j’avais envie de serrer son épaule par-dessus sa robe. J’avais envie de ce tissu fin et je ne savais pas très bien ce qu’il fallait espérer en dehors de lui. (TRN 1177)

Schließlich ist es nichts anderes als ein Übermaß an Sinneseindrücken – die hitzige Sonne, der Glanz des Messers seines Gegners, der Schweiß im Auge, die feindseligen Bewegungen und Geräusche des Himmels und des Meeres –, das ihn zum Mord bewegt hat, zu einem Mord ohne jegliche Intentionalität

---

<sup>144</sup> NIETZSCHE, F., *Die Geburt der Tragödie*, in DERS., *Werke*, Berlin: de Gruyter, 1972, 30 Bde., 3,1:43.

oder „innere“ Motivation, was weder Meursaults Ankläger noch sein Verteidiger begreifen können. Doch hat er sich durch seine Ausrichtung auf den zyklischen Rhythmus der Naturzeit von vornherein der stabilen, linearen Identität begeben, die die erste Bedingung jener Zurechnungsfähigkeit darstellen würde, die die Gesellschaft ihm fälschlich zuerkennen muß, um ihn verurteilen zu können.

Am Ende der Erzählung sieht Meursault wie Ippolit einem Todesurteil entgegen. Anders als Ippolit aber, der gemäß einer rational-linearen Zeitauffassung die damit verbundene Einschränkung der Freiheit seines maximalistischen Ichs beklagt, schließt Meursault aus der Gleichgültigkeit der naturzyklischen Welt ihm gegenüber eine gesteigerte Freiheit für seine minimalistische Subjektivität:

Pour la première fois depuis bien longtemps, j'ai pensé à maman. (...) Si près de la mort, maman devait s'y sentir libérée et prête à tout revivre. Personne, personne n'avait le droit de pleurer sur elle. Et moi aussi, je me suis senti prêt à tout revivre. Comme si cette grande colère m'avait purgé du mal, vidé d'espoir, devant cette nuit chargées de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et que je l'étais encore. (TRN 1209)

### 2.2.2. KIRILLOV

Für den heidnisch gesinnten Autor Camus ist der Mensch nicht länger das Zentrum des Universums; seine Kunst bringt die damit verbundene Neugestaltung menschlichen Bewußtseins und auch menschlichen *Zeit*bewußtseins zum Ausdruck. Für den christlichen Autor Dostoevskij hingegen muß sich alles andere im Universum – die Naturwelt, die dingliche Welt, die Umwelt des Menschen – dem menschlichen Bewußtsein unterordnen.<sup>145</sup>

Einen wichtigen Unterschied zwischen seinen Werken und denen Dostoevskijs gibt Camus selber in dieser Hinsicht zu bedenken, als er sich in „L'exil de Hélène“ (1948) über die Epoche beschwert, in der er lebe, einer Epoche der großen Städte, in der die Welt von dem getrennt worden sei, was ihre Permanenz

---

<sup>145</sup> Vgl. die Erläuterung der Anthropologie Dostoevskijs bei БЕРДЯЕВ, Н., *Мирозерцание Достоевского*, Москва: Захаров, 2001, 26-46.

ausmache: der Natur. Die wichtigsten Werke der Literatur zeugten von dieser Entwicklung: Seit Dostoevskij suche man vergeblich nach Landschaften in der großen europäischen Literatur (E 855). Tatsächlich spielen alle Werke Dostoevskijs in städtischen Milieus, sieht man einmal von seiner im sibirischen Exil geschriebenen Kurzgeschichte „Selo Stepančikovo i ego obitateli (1859)“, von den *Zapiski iz mertvogo doma* (1861-62) und von der mediterranen Traumidylle ab, die er in *Son smešného človeka* (1877) beschreibt.

Man wird also umsonst bei Dostoevskij nach den Lobeshymen auf die Natur und die Landschaft suchen, die man so häufig bei Camus findet. Es ist das städtische Leben, das das Milieu eines Dostoevskijschen Werkes abgibt, wobei auch die Dostoevskijsche Stadt eine gespenstische Erscheinung ist, die einem Vehikel für die Schilderung menschlichen Bewußtseins entspricht.<sup>146</sup>

Das urbane Milieu, in dem die Werke Dostoevskijs spielen, gibt bereits zu denken, daß die Reaktion seiner atheistischen Figuren auf die Krise des Nihilismus eine andere als jene Camus'sche „Rückkehr“ zur Natur sein wird, von der oben die Rede gewesen ist. Auch die Revolte, die manche atheistischen Figuren Dostoevskijs, die stärker sind als Ippolit, gegen die Herrschaft der rational-linearen Zeit ausführen, wird eine andere Form annehmen als jene Camus'sche Wendung nach außen, zu den zyklischen Rhythmen der Natur. Sie vollzieht sich tatsächlich eher durch eine Wende ins Innere, die in jener endogenen Zeitlichkeit, die in der menschlichen Psyche beheimatet ist, einen Schutz gegen die feindseligen Impulse der exogenen Uhrzeit sucht. Diese Wende ins Innere geht Hand in Hand mit jenem maximalistischen Dostoevskijschen Ich, dem wir bereits bei Ippolit begegnet sind; die selbstnegierende Geste eines Meursault, der sich den exogenen Rhythmen der Natur unterwirft, findet keine Entsprechung in der zutiefst anthropozentrischen Kunst Dostoevskijs.

Die Reaktion Ippolits auf die Drohung der rational-linearen Zeit bleibt auf einen verzweifelten Protest beschränkt, wobei sein geplanter Selbstmord ihm eine letzte, symbolische Behauptung seiner Selbstidentität ermöglichen soll. In ihrem Aufbegehren gegen diese deterministische Zeitform gehen andere Dostoevskijsche Atheisten weiter. So versucht Stavrogin, dem freiheitsberaubenden Einfluß der rational-linearen Temporalität zu entgehen, indem er in sei-

---

<sup>146</sup> БЕРДЯЕВ, а.а.О., 27.

nem Sozialverhalten stets die am wenigsten konventionelle Handlung vollzieht, um seine Unabhängigkeit gesellschaftlichen Normen gegenüber zu behaupten. Der „Mensch vom Kellerloch“ will durch seine Praxis des Bekennens ebenfalls die Autonomie seiner Psyche vor solchen deterministischen Kräften bewahren.<sup>147</sup> Raskol'nikov hofft durch sein Verbrechen eine neue Identität für sich zu erlangen, sich durch seine eigene Vermittlung ein neues Leben zu schenken; dabei läßt sich sein Mord an Alena Ivanovna als einen messianischen Versuch betrachten, die Zeit neu zu definieren.<sup>148</sup> Die folgenden Ausführungen werden sich aber exemplarisch auf das Beispiel Kirillovs stützen, der mit seinem Versuch einer Selbstvergottung die weitgehendste endogene Zeitrevolte von allen Figuren Dostoevskijs unternimmt.

Die Zeiterfahrung Kirillovs im Sinne einer solchen Wende ins Innere zu erklären, widerspricht freilich jener Interpretation Kirillovs als bedeutenden Vertreters der Philosophie des Absurden, die man in Camus' *Le mythe de Sisyphe* findet. Camus zufolge solle Kirillovs „suicide pédagogique“ (E 185) der Menschheit eine Wahrheit vermitteln, durch die sich „le secret absurde dans toute sa pureté“ offenbare (E 183). Kirillov habe dabei eine „indicible aventure spirituelle“ unternommen, um in den Momenten vor seinem Selbstmord einen optimistischen Schluß zu ziehen, der Camus zufolge für die absurde Weltanschauung wesentlich sei: „Tout est bien“ (E 185).

Um Camus' Identifikation Kirillovs als Gestalt des Absurden zu beurteilen, ist es zunächst notwendig, sich das dialektische Denken Kirillovs näher anzuschauen, das in Dostoevskijs Roman *Besy* zum Ausdruck kommt. Camus hat zwar durchaus recht, wenn er bemerkt, daß Kirillov mit seinem Selbstmord der Menschheit eine Wahrheit vermitteln wolle. Der Kirillov, dem man in *Besy* begegnet, glaubt, daß die Menschheit auf ihrer jetzigen Entwicklungsstufe unzufrieden sei, weil sie das Leiden und den Tod befürchte. So erzählt er dem Ich-Erzähler des Romans: „Жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчастен“ (PSS 10:93). Kirillov glaube aber, daß sich diese Furcht überwinden lasse: Sein Selbstmord soll den Sieg des Menschen über die Furcht vor dem Tod demonstrieren.

---

<sup>147</sup> Siehe hierzu Kapitel fünf dieser Arbeit.

<sup>148</sup> Siehe hierzu HOLQUIST, M., *Dostoevsky and the Novel*, Princeton: Princeton University Press, 1977, 137; JOHNSON, a.a.O., 40-48.

Dabei wurzele Kirillov zufolge in dieser Todesfurcht des Menschen seine Vorstellung Gottes, denn der Mensch habe die Idee von Gott kreiert, um seiner Angst wegen der Finalität des Todes auszuweichen: „Бог есть боль страха смерти“ (PSS 10:94). Wer also durch Selbstmord seine Todesfurcht überwinde, habe Gott nicht länger nötig, sofern er die Wurzel dessen Existenz negiere. Falls der Mensch aber die Idee Gottes aus Angst erfunden habe, so tröste er sich mit einer Lüge; Kirillovs Selbstmord soll dagegen klarmachen, daß sich auch ohne die Lüge Gottes und im vollen Bewußtsein der Fakten des Daseins leben läßt: „Кто смеет убить себя, тот тайну обмана узнал“ (Ibid.). Indem er Gott zerstöre, bekräftige der Mensch die radikale Autonomie seines Willens („Если бог есть, то вся воля его, и из воли его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие“ – PSS 10:470) und werde selbst zu einem Gott auf Erden, sofern er von keinem höheren Willen abhängig sei: „Кто убьет себя только для того, чтобы страх убить, тот тотчас бог станет“ (PSS 10:94).

Nach alledem ist aber klarzustellen, daß diese Wahrheit Kirillovs keineswegs eine „absurde“ im Sinne Camus' ist. Camus behauptet zwar mit seiner Erläuterung der Theorie Kirillovs des „Menschgottes“: „Si Dieu n'existe pas, Kirilov doit se tuer, Kirilov doit donc se tuer pour être dieu. Cette logique est absurde, mais c'est ce qu'il faut“ (E 183). Doch verkennt er, daß sich der Begriff der Freiheit, auf dem Kirillov seine Idee des Menschgottes gründet, von seinem eigenen Freiheitsbegriff, den er im Sisyphos-Text ausarbeitet, grundsätzlich unterscheidet.<sup>149</sup>

Denn Kirillov bezieht sich auf eine *metaphysische* Freiheit, soweit diese auf der Vorstellung fußt, daß, falls Gott nicht existiere, es keinen höheren Willen als den des Menschen gebe. Demnach will Kirillov mit seinem Selbstmord Gott absolut verneinen und die Freiheit des Menschen konsequent bekräftigen. Camus' „absurder Mensch“ will aber Gott nicht verneinen. Obwohl er an Gott nicht glaubt, für den die Philosophie des Absurden keine Evidenz liefert, ist die Möglichkeit seiner Existenz gleichwohl nicht ausgeschlossen. Die Freiheit des absurden Menschen, der sich auf keine metaphysischen Spekulationen einläßt, ist, wie bei Meursault, vielmehr eine *praktische*. Weil er um seine Sterblich-

---

<sup>149</sup> Vgl. DAVISON, a.a.O., 70.

keit weiß und den Tod als etwas Endgültiges betrachtet, entschließt er sich dazu, an die Zukunft gar nicht mehr zu denken und allein in und für die Gegenwart zu leben, woraus er seine absurde Handlungsfreiheit bezieht.

Diese wesentlich unterschiedlichen Freiheitsbegriffe gehen wiederum mit grundsätzlich verschiedenen Formen der Zeiterfahrung einher. Während sich ein absurder Mensch wie Meursault ausschließlich nach der naturzyklischen Zeit orientiert, zeugt das Beispiel Kirillovs von einer variierten, mehrdimensionalen Zeiterfahrung. Diese hängt ihrerseits mit der religiösen Dimension des Dostoevskijschen Textes zusammen, die Camus in seiner Analyse der Figur Kirillovs vollständig ausklammert.

In einem Gespräch mit Petr Verchovenskiј bemerkt Kirillov, Gott sei notwendig und müsse deshalb existieren; zugleich wisse er aber, daß es Gott nicht gebe und nicht geben könne. Ein Mensch, der gleichzeitig diese zwei Gedanken habe, könne nicht länger unter den Lebenden verweilen, sondern müsse sich erschießen (PSS 10:469). Es ist in der Dostoevskij-Forschung schon oftmals darauf hingewiesen worden, daß dieses Dilemma Kirillovs an jene Antinomie zwischen der moralischen Notwendigkeit der Existenz Gottes und dem empirischen Bewußtsein seiner Abwesenheit erinnert, die Kant im zweiten Buch seiner *Kritik der reinen Vernunft* bezüglich seiner „transzendentalen Dialektik“ formuliert.<sup>150</sup> Kant verweist auf einen stetigen, der menschlichen Vernunft innewohnenden Widerstreit, der von zwei heuristischen Grundsätzen, dem „Dogmatismus“ und dem „Empirismus“, ausgefochten wird. Das Prinzip des Dogmatismus unterstützt eine Reihe von transzendentalen Ideen: die Existenz Gottes, eines Wesens, von dem alles seinen Ursprung und seine Einheit erhält, die Unsterblichkeit der Seele, die unteilbar und daher unzerstörbar ist, und die Freiheit des Willens, „über den Naturzwang erhoben.“<sup>151</sup> Das opponierende Prinzip des reinen Empirismus leugnet hingegen diese Postulate, indem es Phänomene erklärt, und beraubt uns dadurch moralischer Prinzipien und Ideen, oder scheint es zumindest zu tun: „Wenn es kein von der Welt unter-

---

<sup>150</sup> Siehe KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1997, 2 Bde., 2:440-45. Dmitrij Merežkovskij hat als erster auf die Verbindung zwischen Kirillovs gedanklicher Sackgasse und dieser kantischen Antinomie aufmerksam gemacht. Siehe МЕРЕЖКОВСКИЙ, Д., *Л. Толстой и Достоевский*, Москва: Республика, 1995 [1901], 315-322.

<sup>151</sup> KANT, a.a.O., 443.



schiedenes Urwesen gibt (...) unser Wille nicht frei und die Seele von gleicher Teilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist, so verlieren auch die moralischen Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit.“<sup>152</sup>

In Anlehnung an diese Antinomie Kants setzt sich Kirillovs intuitives Wissen um die Existenz Gottes seiner logischen Überzeugung von dessen Nichtexistenz entgegen. Dabei ist es zunächst die Logik, die in seiner Psyche die Oberhand gewinnt, und der Einfluß der „Menschgottheitstheorie“ des Junghegelianers Ludwig Feuerbach macht sich bemerkbar, wenn Kirillov durch seine oben geschilderten Syllogismen die Nichtexistenz Gottes folgert und sich selber zum Gott erklärt.<sup>153</sup>

Wie wirkt sich dieses Denken auf Kirillovs Verständnis der Zeit aus? Im vorigen Kapitel ist davon die Rede gewesen, wie im Laufe der europäischen Moderne die Zeit durch einen allmählichen, jahrhundertelangen Prozeß auf die Erde herabgeholt, dem Zugriff des einzelnen menschlichen Geistes unterworfen und auf ein bloßes Schema der menschlichen Vernunft reduziert wurde.

---

<sup>152</sup> Ibid., 444-45.

<sup>153</sup> Feuerbachs Menschgottheitslehre erfreute sich unter der radikalen russischen Intelligenz vor allem der 1840er Jahre großer Beliebtheit, die sich auch auf den verschwörerischen Kreis erstreckte, der sich im Laufe dieses Jahrzehnts um M. V. Butaševič-Petraševskij versammelte und zu dessen Mitgliedern auch Dostoevskij von 1847 bis zu seiner Auflösung im April 1849 zählte. Nikolaj Spešnev, ein führendes Mitglied dieser Gruppe, fungierte als russischer Interpret Feuerbachs und entwickelte dessen Theorie weiter. Er spitzte sie dahingehend zu, daß er in ihr eine Rechtfertigung dafür fand, jedwede höhere Autorität abzulehnen und Eigenwillen als das einzige Gesetz zu verstehen. In einem Brief verleiht er diesem Anspruch folgendermaßen Ausdruck:

„(...) теперь я понял, что все это обозначает лишь: для человека не существует никакого авторитета, никакого творца, никакого бога; что же касается философского бога, то человечество – само высшее и истиннейшее воплощение этого бога, поэтому для него не может существовать другого бога, кроме него самого: как всякий бог, оно ни от кого не получает приказов, его собственная добровольная детерминация, его собственная воля, его собственное стремление – это и есть его единственный закон. Я избегаю здесь...“ (zit. nach СПЕШНЕВ, Н., „Письмо к К. Е. Хоетскому“ in ЕВГРАФОВА, В. (Hg.), *Философские и Общественно-политические Произведения Петрашевцев*, Москва: Гос. Изд. Пол. Лит., 1953, 502).

Zu den Figuren im Petraševskij-Kreis, die sich um die Fortentwicklung der Idee der Menschgottheit bemüht haben, gehörte auch ein A. K. Malikov. Der Einfluß, den Spešnev und die anderen Vertreter des Petraševskij-Kreises auf die Konzeption der Figur Kirillovs ausüben konnten, zeigt sich in einem Eintrag in Dostoevskijs Notizbuch aus den Jahren 1875-76. Dostoevskij äußert sich hier zu den kritischen Stimmen, die das Bild Kirillovs als unplausibel abgelehnt hatten; er bezieht sich mit großer Wahrscheinlichkeit auf Malikov, wenn er schreibt: „Мне говорили, что Кириллов не ясен. Я бы вам рассказал про Малькова“ (zit. nach PSS 12:223).

In dem Roman *Безы* lobt Liputin die Originalität des Denkens Kirillovs (PSS 10:77), doch kommt Stavrogin der Wahrheit weitaus näher, wenn er dieses als klischeehaft abtut: „Старые философские места, одни и те же с начала времени“ (PSS 10:188).

Mit seiner Theorie der Menschgottheit führt Kirillov diese Entwicklung bis zu ihrem konsequenten Endpunkt: Stellt er die Präsenz des christlichen Gottes im Universum in Abrede, so leugnet er dabei auch die Realität der diesem Gott zugesprochenen Zeit. Erklärt sich Kirillov selber zum neuen Gott, so stellt er sich selbst das göttliche Attribut der Ewigkeit und damit der Herrschaft über die Zeit aus. So gerät Kirillov sogar zum Schluß, daß es keine Zeit mehr geben werde, sobald die ganze Menschheit glücklich geworden sei. Denn sie werde die Zeit dann einfach nicht mehr nötig haben (PSS 10:188).

Vor diesem Hintergrund läßt sich Kirillovs vollkommene Gleichgültigkeit im Hinblick auf die Frage verstehen, wann sein bevorstehendes Suizid stattfinden soll (PSS 10:187); er ist deshalb bereit, den Termin für seinen Freitod der Willkür Petr Verchovenskijs zu überlassen, weil seine Theorie der bestehenden Zeitordnung keine Bedeutung mehr zugesteht.

Es ist dabei bemerkenswert, daß es Kirillov anhand eines dialektischen Denkens gelingt, die säkulare Zeit, die in ihrer rational-linearen Form als eine gravierende exogene Bürde auf den Psychen so vieler Dostoevskijschen Figuren lastet, derart zu verinnerlichen, daß sein Menschgott sie nur noch in ihrer endogenen Dimension betrachten wird, wobei er durch die Tätigkeit seines Geistes sogar ihre Abschaffung bewirken wird. Als Stavrogin Kirillov fragt, wo man die Zeit „verstecken“ werde, antwortet dieser, man werde sie nirgendwo verstecken, denn „Время не предмет, а идея. Погаснет в уме“ (PSS 10:188).

Der Unterschied zwischen den Zeitauffassungen Kirillovs und Meursaults ist also denkbar groß. Stellt man sich die möglichen Formen des Zeitverständnisses graphisch als Linie vor, wobei man Zeit an dem einen Ende dieser Linie als ausschließlich endogene „Idee“ und an dem anderen Ende als ausschließlich exogenes „Ding“ (*предмет*) auffaßt und zwischen den beiden Enden ihre duale, endogene *und* exogene Natur mehr oder weniger anerkennt, so stehen Ippolit und Rieux irgendwo in der Mitte dieser Linie; Kirillov und Meursault aber stehen an ihren beiden Enden einander diametral gegenüber.

Dostoevskij gibt aber dem Leser zu denken, daß Kirillov es schwieriger haben wird, als er selber meint, über die jetzige Zeitordnung hinauszugelangen. Falls die Zeit kein Ding, sondern lediglich eine Idee sein soll, so fragt sich, warum Kirillov es für notwendig erachtet hat, seine Wohnungsuhr um dreiundzwanzig Minuten vor drei anzuhalten. Äußert Stavrogin die Vermutung, dies sei als

Symbol dafür, daß die Zeit, die der Ankunft des Menschgottes vorausgeht, zum Stillstand kommen müsse, so bezieht sich diese Uhr gleichwohl auf eine bekanntermaßen exogene Vorstellung der Zeit, mit der sich Kirillov seiner eigenen Logik zufolge gar nicht mehr beschäftigen dürfte.

Kirillov zeigt sich aber nicht nur im Sinne dieser Wohnungsuhr von der rational-linearen Zeitkultur weiterhin geprägt. Er hat mehrere Jahre in Westeuropa und Amerika verbracht, die ihn um seine Wurzeln in der Kultur seines eigenen Landes gebracht haben, so daß er die russische Sprache nur mangelhaft beherrscht. Es ist bemerkenswert, wie dieser gelernte Brückeningenieur, der als Pontifex der Menschheit eine Brücke zu einem höheren Evolutionsstadium hin bauen will, sich auch in seiner Diktion jener zäsurenreichen kartesischen Temporalität angepaßt hat, die für die moderne rational-lineare Zeitkultur Westeuropas überaus typisch ist und von Augenblick zu Augenblick eine enorme, nur schwer überbrückbare Kluft entstehen läßt; man bedenke seinen fragmentarischen Sprachduktus<sup>154</sup> und die zehnmalige „Jetzt“-Reihenfolge, mit der er sich auf seinen Selbstmord einstimmt (PSS 10:476).

Es ist jedoch nicht allein dieser Anzeichen einer residualen rational-linearen Zeiterfahrung wegen schwerlich denkbar, daß Kirillov über die bestehende Zeitordnung hinauszugelangen vermöchte. Man denke vor allem auch an jene markanten Anhaltspunkte für eine *christliche* Zeiterfahrung, die in seinen Äußerungen zum Ausdruck kommen. An mehreren Stellen des Romans wird erwähnt, daß Kirillov sich mit der Lektüre der Offenbarung des Johannes beschäftigt. Im Laufe eines Gesprächs mit Stavrogin bemerkt er, es gebe Minuten, an denen die Zeit plötzlich zum Stillstand komme und ewig werde. Er hoffe, eine solche Minute zu erreichen. Stavrogin entgegnet, dies werde in unserer Zeit kaum möglich sei; es sei der Engel in der Apokalypse, der schwöre, daß keine Zeit mehr sein werde. Kirillov bemerkt als Antwort, er wisse dies, es sei ein sehr wahrer, klarer und präziser Gedanke (PSS 10:188). Daraufhin macht er seine bereits zitierte Behauptung, daß es keine Zeit mehr geben werde, nachdem die Menschen glücklich geworden seien.

---

<sup>154</sup> „Говорил отрывисто и как-то не грамматически, как-то странно переставляя слова и путался, если приходилось составить фразу подлиннее.“ (PSS 10:75)

Kirillov verrät also einen gewissen Einfluß des Christentums und dessen Zeitprinzips auf seine Menschgottheorie. Er stellt sogar einen bewußten Vergleich zwischen der heilsgeschichtlichen Mission Christi und dem Auftrag an, dem er sich unterworfen hat:

Был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: «Будешь сегодня с мною в раю». Кончился день, оба померли, пошли и не нашли рая, ни воскресения. Не оправдывалось сказанное. (...) всё спасение для всех – всем доказать эту мысль. Кто докажет? Я! (...) Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу. Только это одно спасет всех людей и в следующем же поколении переродит физически. (PSS 10:471-72)

Die vermittelnde Funktion, die er seinem individuellen Bewußtsein bei seiner individuellen Inkarnation in den Menschgott beimißt, ist ein weiterer Hinweis auf seine Abhängigkeit vom Christentum, beruht diese Funktion doch auf der christlichen Doktrin des inkarnierten Logos, des fleischgewordenen Wortes.<sup>155</sup>

Bemerkenswert ist außerdem, daß Kirillov in einem Gespräch mit Šatov den eschatologischen Augenblick vorausgeahnt haben will, der die Ära des Menschgottes ankündigen wird. Denn Šatov führt diese Empfindung auf die Aura zurück, die einem epileptischen Anfall vorausgeht, und man weiß, daß auch der Fürst Myškin im *Idiot* dieses Gefühl kennt. Doch während bei Myškin die epileptische Aura dessen mystisches Christentum untermauert und bereichert, will Kirillov sie als Stütze für seine vorgeblich rationalistisch fundierte Menschgottheit verstanden wissen, die gerade eine Abkehr von religiöser Irrationalität einleiten soll. Konstantin Močul'skij schreibt hierzu: „Парадоксальность идеи Кирилова в том, что он с железной логикой делает из мистической предпосылки атеистический вывод“.<sup>156</sup>

Kirillovs Feuerbachscher Versuch, die Krise der rational-linearen Zeit zu überwinden, scheidet also letztendlich, weil sein christliches Bewußtsein, wie das eines jeden Dostoevskijschen Atheisten, niemals vollständig erloschen ist. Die rational-lineare Zeit verbleibt für Kirillov, seinen gegensätzlichen Beteue-

<sup>155</sup> KOSTALEVSKY, M., *Dostoevsky and Soloviev. The Art of Integral Vision*, New Haven: Yale University Press, 1997, 19.

<sup>156</sup> МОЧУЛЬСКИЙ, К., *Достоевский*, in DERS., *Гоголь. Соловьев. Достоевский*, Москва: Республика, 1995, 444.

rungen zum Trotz, etwas durchaus Reales; doch faßt er sie im Rahmen einer christlichen temporalen Perspektive, deren apokalyptische Ausrichtung ihn in einem mystischen Augenblick das nahende Ende aller Zeiten ahnen läßt.

### 3. REVOLTEN GEGEN DIE CHRISTLICHE ZEIT

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der gleichen Problematik des zeitempirischen Nihilismus, die der Diskussion des vorigen Kapitels zugrunde lag. Im Unterschied zu Kapitel zwei, das vor allem die „persönliche“ Bedeutung der erlebten Zeit für die gottlosen Figuren Camus' und Dostoevskijs klären sollte, interessiert hier jedoch die Beziehung zwischen der temporalen Erfahrung des glaubenslosen Individuums und der breiteren sozial-historischen Bedeutung der Zeitvorstellungen der Autoren. Wir bedienen uns hierzu eines Vergleiches von Dostoevskijs *Brat'ja Karamazovy* (1879-80) und Camus' *L'homme révolté* (1951); ein zentrales Thema beider Werke stellt die Revolte gegen Gott und seine Zeitordnung im Namen der überindividuellen irdischen Gerechtigkeit dar.

Camus unterscheidet zwischen zwei verschiedenen Formen dieser Revolte, die zwei verschiedene Zeitauffassungen involvieren: eine mythisch-zyklische und eine rational-lineare. Dabei kommt für Camus die Empörung von Dostoevskijs Ivan Karamazov einem entscheidenden Moment in der Entwicklung der Revolte gleich, dem beide temporalen Impulse innewohnen. Der Einfluß Dostoevskijs auf Camus' Konzeption von Revolte ist also offenkundig; Ivan ist für Camus' Theorie der Revolte mindestens so bedeutsam wie es Kirillov für die Philosophie des Absurden war, der er in *Le mythe de Sisyphe* Ausdruck verlieh.<sup>157</sup>

Es wird aber aufzuzeigen sein, daß Camus' Interpretation Ivans, ähnlich wie seine Interpretation Kirillovs, auf einem Mißverständnis der Intention Dostoevskijs beruht. Denn eine Analyse der Figur Ivans, die dem Gesamtkontext seiner Revolte Rechnung trägt, bringt andere Beweggründe für diese Revolte und auch andere zeitempirische Folgen derselben als die von Camus angenommenen zum Vorschein.

---

<sup>157</sup> Vgl. DAVISON, a.a.O., 116-17.

Zunächst wird versucht, den Camus'schen Begriff der Revolte darzulegen. Sodann wird auf seine Unterscheidung zwischen „metaphysischer“ und „historischer“ Revolte und auf die Bedeutung hinsichtlich temporaler Erfahrung eingegangen, die Camus Ivan Karamazov im Hinblick auf diese beiden empörenderen Tendenzen zuerkennt. Nachdem wir die wahre, „metaphysische“ Revolte Camus' im Sinne ihrer mythisch-zyklischen Bedeutung einer kritischen Betrachtung unterzogen haben, soll im zweiten Abschnitt des Kapitels eine Lektüre von *Brat'ja Karamazovy* die eigentliche zeitempirische Signifikanz der Revolte Ivans herausstellen.

---

### 3.1. CAMUS: *L'HOMME REVOLTE*

---

#### 3.1.1. BEGRIFF DER REVOLTE BEI CAMUS

Zu den problematischsten Aspekten der Erfahrung des Absurden, der Camus durch die Figur des Meursault literarischen Ausdruck verleiht, gehört die Tatsache, daß nach dieser Erfahrung jede Art von Wertvorstellung unmöglich erscheint. Wenn man im Zeichen des Absurden an nichts glauben kann und nichts mehr Sinn hat, begibt man sich jedes ethischen Kriteriums, anhand dessen menschliche Taten sich beurteilen ließen: „On peut tisonner les crématoires comme on peut aussi se dévouer à soigner les lépreux. Malice et vertu sont hasard ou caprice“ (E 415).

Mit dem Begriff der „Revolte“, den er im Essay *L'homme révolté* philosophisch zu fundieren sucht, will Camus die ethischen Maßstäbe neu ermöglichen, die in einer absurden Welt verloren gegangen zu sein scheinen.

Die Revolte entspricht einem Instinkt des Protestes im Angesicht der Erfahrung des Absurden, der, mit dieser Erfahrung innigst verquickt, zugleich eine Möglichkeit darstellt, über sie hinauszukommen. Nachdem die Erfahrung des Absurden uns jeglicher Sicherheit bezüglich unserer Stellung in der Welt beraubt und als existentielles Äquivalent zum systematischen Zweifel Descartes' tabula rasa gemacht hat, bietet sie uns dann doch eine gewisse Orientierung im Sinne eines Cogito: „Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais

je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation“ (E 419). Das erste und einzige Evidente, behauptet Camus, was dem Menschen im Rahmen der absurden Erfahrung gegeben wird, ist dieser Instinkt des Protestes, den er als den Impuls zur „Revolte“ gegen das Absurde bezeichnet (Ibid.).

Mit dem „Nein“, mit dem der revoltierende Mensch dem Absurden begegnet, behauptet er das Vorhandensein einer „Grenze“, über die ein anderer sein Recht hinaus ausdehnt. Der revoltierende Mensch stellt sein eigenes Recht dem des anderen entgegen und begrenzt dieses; er weist das „Eindringen“ des anderen kategorisch zurück, das er für unerträglich hält. Doch bringt er gleichzeitig ein „Ja“ zum Ausdruck, sofern er die Grenze und alles, was er jenseits ihrer vermutet, affirmiert (E 423).

Sich gegen das Absurde aufzulehnen, heißt auch, sich selbst neu zu erkennen. Denn der revoltierende Mensch wird sich eines Aspektes seiner selbst bewußt, der seiner Identität als menschlichem Wesen zugrunde liegt. Im Namen dieses Aspektes seiner selbst, der die Grenze darstellt, die nicht überschritten werden darf, revoltiert man gegen die Absurdität des Daseins.

Durch die in der Revolte gegebene Erfahrung seiner eigenen Natur wird sich der Mensch seiner kollektiven Natur bewußt. Denn als das erste Evidente fundiert die Revolte einen ersten Wert, der das Individuum von seiner Einsamkeit befreit, sofern dieser Wert einem Umstand entspricht, der allen Menschen gemeinsam ist. Indem der Mensch diesen ihm in seiner individuellen Erfahrung gegebenen Wert der ganzen Menschheit halber und ihr zugunsten verteidigt, stellt er paradoxerweise gerade den Begriff des Individuums in Frage (E 425); durch die Revolte überschreitet sich der Mensch zu dem anderen („se dépasse en autrui“) und bekräftigt eine Solidarität, die metaphysisch ist (E 426).

Trotz seiner Behauptung, daß der Mensch in der Revolte einen Wert aufrechterhält, der der ganzen Menschheit gemeinsam ist, bemerkt Camus, daß das Problem der Revolte erst im Rahmen des abendländischen Denkens einen genauen Sinn erlangt hat (E 429). Dies läßt sich daraus erklären, daß diese Kultur im Unterschied zu anderen Kulturen zum Heiligen eine Distanz gewonnen hat, die die Grundbedingung für das Absurde darstellt.

So hätte sich einem Inka-Untertan oder einem indischen Paria das Problem der Revolte gar nicht erst gestellt, weil es sich für sie durch ihre kulturellen



Traditionen erklären ließe; hätten sie überhaupt die Frage nach der Revolte aufgeworfen, so hätten sie sie mit einem Bezug zum Heiligen beantwortet. Der essentielle Unterschied zwischen der Welt, in der das Heilige noch vorherrscht, und jener, in der die Revolte ausgefochten wird, entspricht der Diskrepanz zwischen einem Denken, das alle menschlichen Taten auf die Gnade Gottes zurückführt, und einem Denken, das diese Taten in ihrer Gesamtheit vernunftgemäß zu erklären sucht (E 430).

### 3.1.2. METAPHYSISCHE REVOLTE

Die wesentliche Bedeutung der Revolte wird klarer, wenn Camus ihre ursprüngliche „metaphysische“ Form beschreibt. Diese Revolte ist metaphysisch, weil sie die Ziele des Menschen und der Schöpfung bestreitet; der Mensch in der metaphysischen Revolte protestiert gegen den Zustand, dem er durch sein Menschsein ausgeliefert ist. Dieser Mensch widersetzt sich einer zertrümmerten Welt und verlangt die Rückkehr zu ihrer glücklichen Einheit. Er stellt das Prinzip der Gerechtigkeit, das in ihm ist, dem Prinzip der Ungerechtigkeit gegenüber, das er in der Welt vorfindet (E 435).<sup>158</sup>

Bereits die antike griechische Welt ist mit der Urform dieser Revolte vertraut; Camus führt hierzu als Beispiel die Rebellion des Prometheus an. Doch handelt es sich hier noch nicht um die metaphysische Revolte in ihrem eigentlichen Sinne. Dies erklärt sich aus der Subtilität der griechischen Weltanschauung, die noch keine absolute Differenzierung zwischen Götter- und Menschenwelt voraussetzt, sondern vielmehr von Rangstufen spricht, die von den Menschen zu den Göttern führen. Prometheus ist selber Halbgott und erhebt sich nicht gegen die ganze Schöpfung, sondern allein gegen Zeus, der nur einer der vielen Götter ist. Eine Abrechnung findet lediglich zwischen Prometheus

---

<sup>158</sup> KRINGS, H., „Albert Camus oder die Philosophie der Revolte“, in *Philosophisches Jahrbuch* 62, 1953, 347-58, hier: 354, bringt hierzu den triftigen Einwand vor, daß diese Art von Revolte nicht wahrlich „metaphysisch“ genannt werden könne, komme sie doch im Sinne des Absurden einer Verneinung aller Metaphysiken gleich: „Es soll nicht bestritten werden, daß die Revolte von einer Sehnsucht nach dem Metaphysischen durchdrungen ist. Aber Protest, Sehnsucht, und dergleichen sind nur emotionale Akte, auch wenn sie sich auf die Metaphysik oder auf metaphysische Wahrheiten richten; so auch die Revolte als Ganzes, die nicht im strengen, sondern nur in einem analogen Sinn „metaphysisch“ genannt werden kann. Die aus ihr hervorgehende Philosophie ist nach Camus’ eigenen Worten eine Philosophie der Grenzen und keine Metaphysik.“

und Zeus statt, die über das Gute streiten; von einem weltweiten, geschichtserfüllenden Kampf zwischen Gut und Böse kann hier noch gar nicht die Rede sein. Auch wenn die Griechen an das Schicksal glauben, so glauben sie zunächst einmal an die Natur, an der sie teilhaben; eine Auflehnung gegen die Natur liefe auf eine Ablehnung des Menschen selbst hinaus (E 439).

Die Revolte erlangt ihre eigentliche metaphysische Tiefe erst vor dem Hintergrund der christlichen Weltanschauung. Denn das Christentum schafft eine absolute Trennung zwischen Götter- und Menschenwelt, wobei es auf dem Begriff eines einzelnen, persönlichen Gottes fußt, der der Schöpfer aller Dinge ist und folglich alles zu verantworten hat. Sollte Christus das Antlitz des alttestamentarischen Gottes, der die erste christliche Revolte – die Revolte Kains – hervorgerufen hatte, durch seine Wirkung als Vermittler zwischen ihm und dem Menschen mildern, so wird am Ende des 18. Jahrhunderts, als die wahre metaphysische Revolte einsetzt, die Kluft zwischen beiden aufs neue auffällig. Als die Aufklärung das Christentum einer rationalistischen Kritik unterwirft, macht man aus Christus insoweit einen Schuldlosen, indem man ihn vermenschlicht. Soweit die Denker und die freidenkerischen Künstler die Gottheit Christi verleugnen, macht die spätabendländische Kultur die schmerzvolle Erfahrung jenes Abgrunds zwischen Gott und Mensch, der der Revolte Bedingung ist.

Camus beschreibt eine Tradition von metaphysisch Revoltierenden, die ihren ersten Vertreter im Marquis de Sade findet und über die romantischen Dandys, Dostoevskijs Ivan Karamazov, Stirner und Nietzsche bis hin zu Lautréamont und den Surrealisten reicht. Diese Empörer sind nicht unbedingt Gottesleugner, jedenfalls aber Gotteslästerer, sofern sie Gott den Vater für die skandalöse Ungerechtigkeit der Welt denunzieren. Für ihre Revolte ist aber wesentlich, daß Gott mehr herausgefordert als geleugnet wird; man will sich eher als Gleichberechtigter mit ihm unterhalten als ihn abschaffen. Die metaphysische Revolte ist also nicht mit dem Atheismus zu verwechseln (E 436).

Der Dynamik der Revolte entspringen entscheidende Implikationen im Hinblick auf die menschliche Erfahrung der Zeit. Camus suggeriert dies, wenn er anmerkt, wie der metaphysisch Revoltierende in seinem Streit mit Gott diesen in die Sphäre des Menschen herunterziehe: „[II] le tire enfin de son refuge intemporel pour l'engager dans l'histoire, très loin d'une stabilité éternelle (...)“

(Ibid.). Im folgenden soll die Bedeutung dieses Wandels in unserer temporalen Erfahrung mit Blick auf das Beispiel Ivan Karamazovs hinterfragt werden, dessen Empörung für Camus einem höchst bedeutenden Moment in der Entwicklung der Revolte entspricht.

### 3.1.3. DOSTOEVSKIJS IVAN KARAMAZOV ALS VERTRETER DER CAMUS'SCHEN REVOLTE

Camus widmet ein ganzes Kapitel von *L'homme révolté* dem Fall Ivan Karamazovs. Obwohl Ivan für Camus in der Tradition der romantischen Empörer steht, unterscheidet sich seine Revolte von ihrer, sofern er Gott aus Liebe und Solidarität seinen Mitmenschen gegenüber anklagt, während die Revolte der Romantiker eine individualistische war. Ivan Karamazov will ähnlich wie die Romantiker die Existenz Gottes nicht verneinen, doch geht seine Ablehnung Gottes über ihre hinaus, soweit sie im Namen des hohen moralischen Wertes der Gerechtigkeit erfolgt. Falls die Schöpfung Gottes menschliches Leid benötigt, kann Ivan sie nicht akzeptieren; er will transparente irdische Gerechtigkeit statt der mysteriösen Gerechtigkeit Gottes (E 465-66).

Soweit Ivan der Gerechtigkeit den Vorzug gegenüber Gott oder dessen Gnade einräumt, beginnt er mit „l'entreprise essentielle de la révolte qui est de substituer au royaume de la grâce celui de la justice“ (E 465). Dabei entspricht sein „auch wenn“ „le moment capital de la révolte métaphysique“, denn es kommt einem entscheidenden Wendepunkt in der europäischen Kultur gleich: Die anhaltende Empfindung der von Ivan angeklagten Ungerechtigkeit läßt das „même si tu existes“ in „tu ne mérites pas d'exister“ und schließlich in „tu n'existes pas“ übergehen (E 510); Ivan, der seinerseits die Existenz Gottes nicht verneint, übt für Camus einen maßgeblichen Einfluß auf die Entwicklung des europäischen Atheismus aus, der sie sehr wohl verneint.

Camus bemerkt ferner, daß es für Ivan keine Tugend ohne die Unsterblichkeit gebe, die dieser abgelehnt habe. Wenn es keine Tugend gibt, ist alles erlaubt. Diese Schlußfolgerung markiert für Camus den Anfang des Nihilismus, der die abendländische Kultur des 20. Jahrhunderts prägt (E 467). Sie leitet eine wesentlich neue Phase der Revolte ein, mit der sich Camus im langen zweiten Abschnitt des Essays beschäftigt. Die Revolte ist nun keine metaphysische

mehr, sondern eine „historische“ – oder eine „Revolution“. Denn, nachdem man Gott abgelehnt hat, bleiben nur noch die Menschen, das heißt: die Geschichte, die begriffen und gemacht werden muß (E 511). Die historische Revolution wird die Idee vertreten, daß der Mensch keine ihm ein für allemal verliehene ihm eigene Natur besitze, daß er kein fertiges Geschöpf sei, sondern ein Abenteuer, das er vielleicht zum Teil selbst hervorrufen kann (E 542). Doch wird sie auf diese Weise einen gründlichen Verrat an ihrem eigenen Ursprung begehen, soweit sie die Grenze einreißen wird, die das Ja der metaphysischen Revolte stets bekräftigte.

#### 3.1.4. IVANS EMPÖRUNG UND DIE HISTORISCHE REVOLTE

Damit bringt dieser Übergang von der metaphysischen in die historische Revolte einen fundamentalen Wandel in dem Charakter der europäischen Zeiterfahrung mit sich. Camus bemerkt, daß bis Napoléon, der für ihn einer der führenden Exponenten der historischen Revolution ist, die Menschen den Weltraum entdeckt hätten. Seit ihm entdeckten sie aber die Weltenzeit und die Zukunft, was den Geist der Revolte tiefgehend umgewandelt habe (Ibid.).

Camus' Bemerkung deckt sich mit der These Reinhart Kosellecks, wonach diese allgemeine Orientierung auf die historische Zukunft hin einem Kennzeichen der europäischen „Modernität“, besonders in der Epoche seit 1789, entspricht.<sup>159</sup> Dabei interessiert im Sinne der vorliegenden Untersuchung vor allem, daß die neue Form der Revolte auch eine neue Zeitauffassung involviert. Hatte die ursprüngliche Revolte einem „instinktiven“ Protest entsprochen, der sich kraft rationalen Denkens immer wieder von Gott distanzierte, so wußte diese Revolte noch um die Grenzen ihrer selbst und auch der Vernunft. Der neuen Revolte hingegen, die sich von Gott gänzlich abgekehrt hat, bleibt nur noch die Vernunft, deren Bedeutung sie maßlos übersteigert, um sich der geschichtlichen Zeit zu bemächtigen.

Diese Neuorientierung auf die Zukunft hin leitet für Camus eine neue Epoche der „Wirksamkeit“ ein, die mit der hegelianischen Weltauffassung einhergeht,

---

<sup>159</sup> KOSELLECK, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

die es allein der Geschichte überläßt, die Werte und die Wahrheit hervorzu-  
bringen. Weil das hegelianische Denken den Wert an das Ende der Geschichte  
verlegt, gibt es bis dahin kein Kriterium, durch das ein Werturteil begründet  
werden könnte (Ibid.). „Damit gewinnt in der Dialektik von Ja und Nein, wel-  
che die Revolte kennzeichnet, das Nein einen unendlichen Spielraum, während  
das Ja „vertagt“ wird auf das Ende aller Zeiten.“<sup>160</sup>

Demnach endet die Moral als etwas Provisorisches, also praktisch gesehen, als  
etwas Willkürliches. Denn das Wirksamkeitsprinzip, nach dem der Sieger im-  
mer recht hat, legitimiert jede Handlung, die im Dienst einer verabsolutierten  
Zukunft vorgenommen wird:

Quand le mal et le bien sont réintégrés dans le temps, confondus avec les événements,  
rien n'est plus bon ou mauvais, mais seulement prématuré ou périmé. Qui décidera de  
l'opportunité, sinon l'opportuniste ? Plus tard, disent les disciples, vous jugerez. Mais les  
victimes ne seront plus là pour juger. (E 614)

Ivan Karamazovs „Großinquisitor“, der die Herrschaft des christlichen Gottes  
über die Menschheit usurpiert, verkörpert für Camus eine prophetische Vor-  
aussage der totalitären politischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, die auf  
diese Weise bereit sind, die jetzige Menschheit einer abstrakten Zukunft wegen  
hinzuopfern. So schreibt er über die Konfrontation zwischen dem Großinqui-  
sitor und Christus in Ivans „Legende“ (Rozanov), bei der Christus der Heraus-  
forderung des Großinquisitors mit einem resoluten Schweigen begegnet:

Il le presse de parler, de reconnaître ses torts et de légitimer, en un sens, l'entreprise des  
Inquisiteurs et des Césars. Mais le prisonnier se tait. L'entreprise se poursuivra donc sans  
lui ; on le tuera. La légitimité viendra à la fin des temps quand le royaume des hommes  
sera assuré. (E 470)

---

<sup>160</sup> KRINGS, a.a.O., 56.

### 3.1.5. IVANS EMPÖRUNG UND DIE METAPHYSISCHE REVOLTE

Obwohl Ivan Karamazov eine geistesgeschichtliche Tendenz ermöglicht, die in die pervertierte historische Revolution münden wird, findet Camus in seiner Empörung etwas durchaus Positives, das dem Kernimpuls der authentischen metaphysischen Revolte entspricht. Ivans Solidarität mit seinen Mitmenschen, die Ablehnung seines eigenen, zum Ausschluß anderer führenden Heils und seine hartnäckige Priorisierung transparenter Vorstellungen menschlicher Liebe gegenüber geheimnisvollen Ideen göttlicher Liebe entsprechen für Camus „le mouvement le plus pur de révolte“ (E 702). Dabei kommt Ivans Zurückweisung eines möglichen künftigen Glücks im Namen seiner unmittelbaren Liebe zu seinen Mitmenschen für Camus einem wesentlichen Aspekt der authentischen Revolte gleich, die im Sinne ihrer Hingabe an die Sache der konkreten Gegenwart im diametralen Gegensatz zur historischen Revolution mit ihrer abstrakten Zukunftsorientierung steht. Ivans Revolte rührt für Camus von „une généreuse complicité“ her (E 707) und ist mitnichten durch Motive des Eigennutzes zu erklären (E 428).

Dabei führt dieser authentische revoltierende Impuls für Camus keinesfalls zwangsläufig zur historischen Revolte. Die *wahre* Logik der Revolte Ivans biete keine Rechtfertigung für Nihilismus und Mord; vielmehr fördere sie die Gründung des gerechten Reiches der Menschheit, das sich dem ungerechten Reich Gottes entgegensetze.<sup>161</sup> Dieses im Sinne der authentischen metaphysischen Revolte gegründete Reich der Menschheit widerstrebe aber auch jenen totalitären Regierungssystemen, die der Logik der historischen Revolution folgten.

Dennoch stelle der „schlechte“ Ivan, der Smerdjakovs Mord an seinem Vater stattfinden lasse, der sich die historische Revolution des Großinquisitors vorstellt und am Ende des Romans im Wahnsinn endet, eine erhebliche Herausforderung an die metaphysische Revolte des „guten“ Ivan dar. Camus formuliert diese Herausforderung folgendermaßen:

---

<sup>161</sup> DAVISON, a.a.O., 124.

La question que se pose enfin Ivan, celle qui constitue le vrai progrès que Dostoïevski fait accomplir à l'esprit de révolte est la seule qui nous intéresse ici : peut-on vivre et se maintenir dans la révolte ? (E 468)

### 3.1.6. ZEITEMPIRISCHE BEDEUTUNG VON CAMUS' „PENSEE DU SOLEIL“

Im dritten Teil seines Essays will Camus aufzeigen, daß es durchaus möglich ist, diese Herausforderung zu bestehen und auf der metaphysischen Revolte zu beharren, ohne in den Nihilismus abzugleiten. Diese Revolte sucht weder im absoluten Wirken Gottes noch am absoluten Ende der Geschichte eine Orientierung; sie richtet sich nach menschlichen Werten, die im konkreten Hier und Jetzt erlebbar sind:

[La révolte] définissait, contre le nihilisme, une règle de conduite qui n'a pas besoin d'attendre la fin d'histoire pour éclairer l'action et qui, pourtant, n'est pas formelle. Elle faisait, au contraire de la morale jacobine, la part de ce qui échappe à la règle et à la loi. Elle ouvrait les chemins d'une morale qui, loin d'obéir à des principes abstraits, ne les découvre qu'à la chaleur de l'insurrection, dans le mouvement incessant de la contestation. Rien n'autorise à dire que ces principes ont été éternellement, rien ne sert à déclarer qu'ils seront. Mais ils sont, dans le temps même où nous sommes. Ils nient avec nous, et tout au long de l'histoire, la servitude, le mensonge et la terreur. (E 686-87)

So widersteht das Sein, dem Camus den Namen „menschliche Natur“ verleiht, seiner Auflösung ins Geschichtliche. Doch ist Camus entsprechend den Prinzipien des Absurden außerstande, es zu definieren; er vermag es zwar anzuerkennen, nicht aber zu erkennen.<sup>162</sup> Versucht er von diesem Sein zu sprechen, so greift er auf mythische Bilder zurück. Camus begnügt sich mit Metaphern des Lichts, der Erde, des Himmels, der Natur und der Schönheit, um dem Leser seine Vorstellung der „menschlichen Natur“ nahezulegen; jede begriffliche Bestimmung derselben bleibt vollständig aus. So setzt er sie folgendermaßen jenem „historischen Absolutismus“ entgegen, dem für Camus das Christentum und die „deutsche Ideologie“ gleichkommen: „(...) l'absolutisme historique n'a jamais cessé de se heurter à une exigence invincible de la nature humaine dont

---

<sup>162</sup> KRINGS, a.a.O., 353.

la Méditerranée, où l'intelligence est sœur de la dure lumière, garde le secret“ (E 702-03). Ferner liest man: „Jetés dans l'ignoble Europe où meurt, privée de beauté et d'amitié, la plus orgueilleuse des races, nous autres méditerranéens vivons toujours de la même lumière. Au cœur de la nuit européenne, la pensée solaire, la civilisation au double visage, attend son aurore“ (E 703). Einige Seiten später heißt es: „Nous choisirons Ithaque, la terre fidèle, la pensée audacieuse et frugale, l'action lucide, la générosité de l'homme qui sait. Dans la lumière, le monde reste notre premier et notre dernier amour. Nos frères respirent sous le même ciel que nous, la justice est vivante“ (E 708).

Im Hinblick auf das offenkundige Spannungsverhältnis zwischen diesem essentialistischen Denken und der in der Epoche Camus' dominierenden Philosophie der Existenz erinnert man sich an den zwischen Camus und Jean-Paul Sartre ausgefochtenen Streit, der von der Veröffentlichung von *L'homme révolté* ausging. Camus' Essay versteht sich, unter anderem, als kaum verhohlener Angriff auf die Vertreter des Existentialismus, die sich seines Erachtens in einen quasi marxistischen Historismus eingelassen hatten; es hat eine harsche Rezension von Francis Jeanson in Sartres Zeitschrift *Les temps modernes* erhalten. Dem Beschwerdebrief, den Camus wegen Jeansons Rezension an die Zeitschrift richtete, folgte eine nicht minder abwertende Replik von Sartre.<sup>163</sup> Will Camus in *L'homme révolté* nachweisen, daß die Existentialisten ihre Absicht, eine Moral zu schaffen, unmöglich verwirklichen können, ohne einen der Geschichte fremden Wert in die geschichtliche Existenz einzuführen (E 651), so wirft Sartre Camus mangelnde philosophische Kompetenz vor und erlaubt sich unter anderen abfälligen Bemerkungen die starke Behauptung, Camus habe in seiner Theorie der Revolte „une amère sagesse qui s'efforce à nier le temps“ gefunden.<sup>164</sup>

Tatsächlich läuft Camus' Versuch, Werte nachzuweisen, die geschichtlichem Werden präexistieren, und so die Vorstellung einer „menschlichen Natur“ zu ermöglichen, dem Sartreschen Existentialismus schroff entgegen, der darauf besteht, daß die Existenz des Menschen seiner Essenz vorausgeht, so daß das

---

<sup>163</sup> Siehe JEANSON, F., „Albert Camus ou l'âme révoltée“, in *Les temps modernes* 79 (1952), 2077-90; CAMUS, A., „Lettre au directeur des « temps modernes »“, in a.a.O. 82 (1952), 317-333; SARTRE, J.-P., „Réponse à Albert Camus“, in a.a.O., 334-53.

<sup>164</sup> SARTRE, a.a.O., 347.



Individuum frei ist, sein eigenes Dasein und seine Identität zu bestimmen, und für diese auch Verantwortung trägt. Darf man daraus jedoch schließen, daß Camus mit seiner Philosophie der Revolte die Realität der Zeit verleugnen will? Die Frage gewinnt an Prägnanz, berücksichtigt man Sartres eigenes Zeitdenken mit. Im zweiten Kapitel von Teil zwei seiner philosophischen Abhandlung *L'être et le néant* (1943), die sich mit dem Problem des menschlichen Bewußtseins („l'être-pour-soi“) auseinandersetzt, arbeitet Sartre den endogenen Begriff der „temporalité originelle“ heraus. Dieser bewußtseinsstrukturierende Zeitbegriff gehe jeder Reflexion voraus; Sartre unterscheidet ihn von der intersubjektiven „temporalité psychique“ der wissenschaftlichen Psychologie und des sozialen Lebens, deren Funktionieren von unserer Reflexion abhängt und die die endogene und die exogene Sphäre der Zeit überbrücke, und von der exogenen „temporalité universelle“ der Naturwelt. Später, als sich Sartre im Anschluß an den Zweiten Weltkrieg verstärkt Fragen der Geschichte und der Politik widmet, beschäftigt er sich mit der Zeit eher im Sinne ihrer historisch-dialektischen Bedeutung.<sup>165</sup>

Mit der Definition des Menschen als „la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est“ (E 22), die Camus zu Beginn seines Textes bietet, läßt er zunächst die Vermutung aufkommen, die Revolte hänge von einer endogenen Zeitlichkeit ab, kraft deren der Mensch – im Sinne des Existentialismus – durch seine Selbstverwirklichung Autonomie gegenüber der Natur und deren exogenen Zeit anzustreben vermöchte. Sofern der revoltierende Mensch wegen der inneren Dynamik der Revolte die Grenze jedoch stets bejahren muß, die ihm die Natur mit ihrer Temporalität setzt, wird dieser endogene Zeitimpuls immer wieder im Keim erstickt. Diese Grenze vereitelt auch die Entwicklung jenes inneren Freiheitsbewußtseins, das für das endogene Zeiterleben eines Sartre oder auch eines Dostoevskij so maßgeblich ist. Mit seiner axiologischen Präferenz für die Sache der Gegenwart nimmt Camus dabei ungenügend Rücksicht auf den Stellenwert der Zukunft in der menschlichen Zeiterfahrung, einer Zukunft, die, sei sie auch noch so abstrakt, vom menschliche Bewußtsein sehr wohl *erwartet* wird, wie Augustinus und auch Sartre wissen.

---

<sup>165</sup> Siehe etwa seine *Critique de la raison dialectique* (1960).

Auch der geschichtlichen Zeit trägt Camus nur kärglich Rechnung, jener Dimension der Zeit, die Sartre historisch-dialektisch nennt. Geißelt Camus die unglückselige Rolle, die diese Zeitvorstellung in der nihilistischen „Revolution“ spiele, so scheint sein Begriff der „Revolte“ ihr keinerlei Bedeutung mehr zuzugestehen. Er stellt zwar die Behauptung auf, daß der „vermittelnde Wert“, den die Revolte zum Ausdruck bringt, einen Kurs zwischen der Skylla eines von der Geschichte völlig getrennten Gottes und der Charybdis einer von jeder Transzendenz gereinigten Geschichte ermöglicht (E 691). Doch unterläßt er in seinem Text neben dieser charakteristischen poetischen Metapher jede nähere Erklärung, wie die Revolte mit geschichtlichem Werden in Einklang gebracht werden kann; wie sie, die ein rein geschichtliches Denken ablehnt, überhaupt ein geschichtliches Denken zu bejahen imstande ist. Es bleibt unklar, wie die Revolte, die die jeweiligen Werte verteidigt, die in einer jeden diskreten Gegenwart, in der sie ausgetragen wird, bestehen, die prozessuale Realität der Geschichte überhaupt wahrnehmen kann.

Damit soll freilich nicht der Eindruck erweckt werden, Camus habe kein Interesse an der Geschichte oder wolle gar ihre Realität in Abrede stellen. Doch unterwirft er sie einer entscheidenden Relativierung, sofern er sie stets im größeren Zusammenhang der mythisch-zyklischen Zeit betrachtet, die für ihn der obersten temporalen Wirklichkeit entspricht.

Diese Tendenz läßt sich auch in anderen Werken Camus erkennen. In „Noces à Tipasa“ (1938) blickt Camus auf die Ruinen der einstigen römischen Zivilisation und folgert: „Le monde finit toujours par vaincre l'histoire“ (E 65), und in seinem Tagebuch für 1945 notiert er: „L'homme doit vivre dans le cercle de la chair“ (CII 135). Doch will Camus in einer Vorrede zu einer Neuausgabe von *L'envers et l'endroit*, die 1958, zwei Jahre vor seinem Tod, erscheint, Geschichte und Natur miteinander aussöhnen: „Pour corriger une indifférence naturelle, je fus placé à mi-distance de la misère et du soleil. La misère m'empêcha de croire que tout est bien sous le soleil et dans l'histoire ; le soleil m'apprit que l'histoire n'est pas tout. Changer la vie, oui, mais non le monde dont je faisais ma divinité“ (E 6).

Falls Camus die Realität menschengemachter Geschichte aber nicht gänzlich leugnet, so läßt er letztendlich keine Zweifel an der sekundären Signifikanz dieser linearen Entwicklung dem tieferen Rhythmus der Natur gegenüber. In

einem Tagebucheintrag von 1947 sagt er den Tag voraus, an dem die technologische Schöpfung des Menschen die stille Schöpfung der Natur vollkommen ersetzt haben werde. Die scheußliche, glänzende Menschenschöpfung, das Geschrei von Revolution und Krieg, das Gedröhne von Fabriken und Eisenbahn, werde sich als definitiv und siegreich im Laufe der Geschichte erweisen. Sie werde ihre Aufgabe auf Erden erfüllt haben, die vielleicht darin bestanden habe aufzuzeigen, daß alle ihre über Jahrtausende erzielten grandiosen und atemberaubenden Errungenschaften dem flüchtigen Parfum der wilden Rose, einem Tal Olivenhaine, einem Lieblingshund nicht gleichwertig seien (CII 193-94).

Konnte die Revolte erst in der linearen Zeitkultur des Christentums gedeihen, so verrät sie die atavistische Sehnsucht nach einer Rückkehr in die zyklische Zeitkultur des alten Griechenlands. *L'homme révolté* enthält eine Fülle von Hinweisen auf die hellenische Kultur, in der sie den Ursprung der Revolte findet. Die Analyse der Revolte, bemerkt Camus, lasse zumindest die Vermutung zu, daß es, wie die Griechen entgegen den Postulaten des zeitgenössischen Denkens meinten, eine menschliche Natur gibt (E 425). Wir haben bereits gesehen, wie Camus, wenn er diese menschliche Natur zu beschreiben sucht, auf mythische Bilder des Mittelmeerraumes zurückgreift. Er schreibt ferner von einem „Sonnengedanken“ beziehungsweise einem „mittelmeerischen Geist“, der seit den Griechen Natur und Werden im Gleichgewicht zu halten verstanden habe, dem entgegen aber zunächst das Christentum und dann dessen Erbin, die „deutsche Ideologie“, die Geschichte zum Nachteil der Natur favorisiert hätten (E 701). Die grundsätzlich zyklische Zeitperspektive, die der hellenophile Camus einnimmt, zeigt sich auch an einem Tagebucheintrag von 1947: „Si, pour dépasser le nihilisme, il faut revenir au christianisme, on peut bien suivre alors le mouvement et dépasser le christianisme dans le hellénisme“ (CII 233). Im nächsten Kapitel wird auf diese mythisch-zyklische Zeitauffassung Camus' im Sinne ihrer Ursprünge und ihrer Aussichten als Ersatz für die rational-lineare Zeitvorstellung des modernen Westens näher einzugehen sein. In den folgenden beiden Abschnitten des vorliegenden Kapitels soll zunächst jedoch Dostoevskijs eigene Darstellung der Figur Ivan Karamazovs analysiert werden. Es wird dabei aufzuzeigen sein, daß Dostoevskij im Hinblick sowohl auf die „metaphysische Revolte“, die Ivans Empörung für Camus hervorragend ex-

emplifiziert, als auch auf die „historische Revolution“, die Camus zufolge eine weitere, negative Konsequenz dieser Empörung ist, zu Ergebnissen kommt, die sich von denen Camus' grundsätzlich unterscheiden.

---

### 3.2. DOSTOEVSKIJ: IVAN KARAMAZOV

---

#### 3.2.1. IVANS „EUKLIDISCHES“ ZEITBEWUßTSEIN

In Dostoevskijs Roman *Brat'ja Karamazovy* heißt es von Ivan in einem Gespräch mit seinem Bruder Aleša, er wolle nicht die Existenz Gottes verneinen, sondern lediglich die Unmöglichkeit einer Beziehung zwischen Mensch und Gott aufzeigen (PSS 14:214). Er bringt Gott mit gewissen überirdischen, räumlich-zeitlichen Dimensionen in Verbindung, zu denen die Menschen (oder zumindest ein Großteil von ihnen) aufgrund der Schranken ihres irdischen, „euklidischen“ Verstandes keinen Zugang haben können. Anhand eines rationalen Argumentes schließt er seinerseits mit jenen „anderen Welten“, die, wie wir in Kapitel fünf dieser Arbeit sehen werden, im Zeitdenken Alešas und Zosimas eine überragende Bedeutung gewinnen, jeglichen Kontakt aus: Dieser Welt allein gilt sein Interesse, und infolge der rationalen Konstitution seines Verstandes streitet er auch die Möglichkeit ab, seinen Blick über die Erde hinaus auf fernere Teile des Kosmos richten zu können – würden diese doch die Grenzen seines rational-irdischen Verstandes sprengen; dabei stellt er implizit in Abrede, daß er seinen Schöpfer zu kennen vermöchte:

(...) если Бог есть и если он действительно создал землю, то, как нам совершенно известно, создал он ее по эвклидовой геометрии, и ум человеческий с понятием лишь о трех измерениях пространства. Между тем находились и находятся даже и теперь геометры и философы, и даже из замечательнейших, которые сомневаются в том, чтобы вся вселенная или, еще обширнее, - всё бытие было создано лишь по эвклидовой геометрии, осмеливаются даже мечтать, что две параллельные линии, которые, по Эвклиду, ни за что не могут сойтись на земле, может быть, и сошлись бы где-нибудь в бесконечности. Я, голубчик, решил так, что если я даже этого не могу понять, то где ж мне про Бога понять. Я смиренно сознаюсь, что у меня нет

никаких способностей разрешать такие вопросы, у меня ум эвклидовский, земной, и потому где нам решать о том, что нет от мира сего. (Ibid.)

Das erkenntnistheoretische Problem, welches Ivan an einer Beziehung zu Gott hindert, geht mit einem moralischen einher: Ivan sieht sich zur Ablehnung der christlichen Heilsgeschichte gezwungen, weil in ihrem Namen der irdischen Menschheit zu viel Leid zugefügt worden sei. Er weist das Versprechen Gottes von jenseitiger Wiedergutmachung zurück, weil das Christentum im Diesseits, im jetzigen Leben zu viel vom Menschen verlange.

Sein Zorn gilt vor allem dem Schicksal kleiner Kinder: Obwohl diese noch kein Wissen von Gut und Böse haben, wird ihnen im göttlichen Universum eine schwere und – Ivan zufolge – unzumutbare Verantwortung auferlegt, eine Verantwortung, die sowohl rückwärts- als auch vorwärtsgewandt ist. Das gegenwärtige Leiden der Kinder, für welches die Handlungen anderer Menschen in der lapsarischen Vergangenheit den Grund gelegt haben, gilt als der ultimative Preis für jene von Gott verheißene Gerechtigkeit, die in der Zukunft anlässlich des Weltendes zustande kommen soll.

Они [взрослые – П. Т.] съели яблоко и познали добро и зло и стали «яко бози». Продолжают и теперь есть его. Но деточки ничего не съели и пока еще ни в чем не виновны. (...) Если они на земле тоже ужасно страдают, то уж конечно за отцов своих, наказаны за отцов своих, съевших яблоко, — но ведь это рассуждение из другого мира, сердцу же человеческому здесь на земле непонятное. Нельзя страдать неповинному за другого, да еще такому неповинному! (PSS 14:216)

In Anbetracht der inakzeptablen Höhe dieses Preises erklärt Ivan, er wolle seine Eintrittskarte zur „ewigen Harmonie“ Gottes zurückgeben. Wegen seiner Liebe zur Menschheit wolle er lieber rachelos bei seinem ungerächten Leid und in seinem unstillbaren Zorn verbleiben, auch wenn er nicht im Recht wäre (PSS 14:223).

Ivan versucht anhand einer Sammlung von Greuelthaten aufzuzeigen, daß sich die Geschichte der Menschheit lediglich als eine Folge sinnloser Leiden betrachten läßt, die somit einen unleugbaren Beweis für die Natur des Menschen als „ДИКО[е] и ЗЛО[е] ЖИВОТНО[е]“ (PSS 14:214) liefert, eine Natur, die immer schon vorhanden war und sich in aller noch kommenden Zeit nicht wird ab-

ändern lassen. Somit schließt Ivan jeglichen Versuch einer Theodizee und auch einer ethischen Rechtfertigung der christlichen Zeitordnung aus.

Entsprechend dieser Erkenntnis, die keine Milderung durch die „nichteuclidischen“ Dimensionen des Universums erfährt, die ihm ja vorgeblich verschlossen sind, legt Ivan das in seiner „Großinquisitorlegende“ enthaltene politische Programm als einzig vertretbaren Weg für die künftige Menschheit vor.

### 3.2.2. ZEITERFAHRUNG IN DER „GROßINQUISITORLEGENDE“

Der Großinquisitor von Sevilla, dem Christus in Ivans Poem begegnet, als er im 16. Jahrhundert, in der Epoche, in der die römisch-katholische Ketzerverfolgung ihren Höhepunkt gefunden hat, in die Welt zurückkehrt, negiert die christliche Interpretation der Weltgeschichte und entzieht der christologischen Zeit ihren strukturierenden Grund: Die Erscheinung Christi auf Erden wird ihrer übergeschichtlichen Bedeutung beraubt, zu einem lediglich historischen Ereignis herabgesetzt, das zwar einzigartig und wundersam war, nun indes, wie alle Ereignisse, der Vergangenheit angehört. Der Inquisitor glaubt nicht an die Bibel und hält deren Prophezeiungen für falsch; die Inkarnation und die Auferstehung Christi seien vergeblich gewesen, denn das daran geknüpfte Versprechen an die Menschheit werde nicht in Erfüllung gehen.

Der Inquisitor weist auf die biblische Erzählung der vom Teufel erprobten Versuchung Jesu während dessen vierzig Tagen in der Wüste hin und findet darin die Zukunft der Menschheit vorweggenommen („в этих трех вопросах как бы совокуплена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человечества“ – PSS 14:230). Obgleich es Christus gelungen sei, die Versuchungen abzulehnen, zeigten sich die normalen Sterblichen fast ausnahmslos als zu schwach, um ihnen zu widerstehen. Der Inquisitor will darum die Arbeit Christi, der mit der Gabe der Freiheit dem Menschen eine zu schwere Bürde auferlegt habe, verbessern, indem er die Menschen um diese schreckliche Last erleichtert. Demgemäß sieht er einer Ordnung entgegen, die anstelle der Erlösung in Christus das universelle Glück der Menschen dadurch gewährleisten soll, daß ihnen die drei Verlockungen zur Verfügung gestellt werden – vom Inquisitor zusammengefaßt als „чуд[о], тайн[а] и авторитет“ (PSS 14:234).

Angesichts der Bereitschaft der Menschheit, diese unangenehme Freiheit gegen „Brot“ einzutauschen, also die innere Freiheit des Gewissens gegen etwas einzuwechseln, was sich anbeten läßt, sagt der Großinquisitor seinem Besucher voraus, daß das Christentum zunächst einem säkularen Volksglauben weichen wird. Dostoevskij spielt hier mittels der vom Großinquisitor verwendeten Terminologie deutlich auf den Sozialismus an.

In seinem *Dnevnik Pisatelja* hatte Dostoevskij seine Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß Westeuropa ein katastrophaler Untergang bevorsteht, der durch die Vereinigung der Kräfte der römisch-katholischen Kirche und der Sozialisten zustande kommen würde, die sich alle beide der ersten Versuchung Christi ergeben hatten, indem sie seine Botschaft – die Freiheit des Gewissens – diesseitigen Zielen und Zwecken untergeordnet hatten.<sup>166</sup> Ivans Gedicht schildert sie hingegen in einer etwas plausibleren Konkurrenz miteinander.<sup>167</sup>

So wird sich laut der Prophezeiung des Großinquisitors der Sozialismus (der „Geist der Erde“) einer tausendjährigen Herrschaft erfreuen, während der er die Katholiken verfolgen und quälen wird. Doch wird dieser chiliastische Sieg eben nur provisorisch sein, da die vom Sozialismus angebotene Ernährung der Menschheit nicht genügen und diese sich erneut an die katholische Kirche wenden wird.

Es ist, als annulliere die „historische“ Phase der Revolte Camus' sich selbst, weil gottlose Geschichte keinen Sinn habe. Es kann also bei Dostoevskij immer nur „metaphysische“ Revolte geben; keine Dostoevskijsche Figur kommt auf Dauer ohne den metaphysischen Bezug zum Leben aus, der im Ursinne der Camus'schen Revolte auf dem Spiel steht.

Никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажу нам: „лучше поработите нас, но накормите нас“. Поймут наконец сами, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немислмы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою! (PSS 14:231)

---

<sup>166</sup> Siehe hierzu die in der Ausgabe vom März 1876 erschienenen Artikel „Mečty o Evrope“ und „Sila mertvaja i sily grjaduščie“.

<sup>167</sup> FRANK, J., *Dostoevsky: the mantle of the prophet, 1871-1881*, Princeton: Princeton University Press, 2002, 611.

Der „rationalistische“ Sozialismus läßt sich nicht anbeten, sofern die Freiheit des Gewissens fortbesteht. Der menschlichen Begierde, etwas *gemeinsam* anzubeten, steht diese innere Freiheit entgegen. Das moralische Prinzip des Teilens hat keinen anderen Ursprung als im wahren Christus, zu dem die Menschheit als einzigem Quell der Moralität zurückkehren wird. Doch wird sie sich diesmal einem falschen Christus zuwenden, dem Christus, dessen Evangelium der römisch-katholische Großinquisitor verkündet, der die Menschheit ihrer Freiheit entledigen will, denn „ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы!“ (PSS 14:230), und der ferner glaubt, daß die Menschheit niemals frei sein könne, weil sie schwach, verdorben, wertlos und widerspenstig ist (PSS 14:233).

Die Millionen von Menschen sind zu schwach, um des versprochenen himmlischen Brotes willen auf das im Hier und Jetzt bereitstehende irdische Brot zu verzichten. (Hat sich nicht Ivan selber in der seinem Gedicht vorausgehenden „Revolve“ zu gerade dieser Schwäche bekannt?) Sie werden sich den hunderttausend Individuen unterwerfen, die hierzu stark genug sind und die Freiheit ertragen können, die die breiten Massen als so fürchterlich empfunden haben. Diese Schicht von Vormündern wird das Massenvolk in seinem eigenen Interesse betrügen, die Botschaft Christi verdrehen, sich als dessen Diener ausgebend, indem sie das Massenvolk von der Bürde der Gewissensfreiheit befreit. Statt Liebe für alle im Geiste des Christentums werden alle „wie Kinder“ ihre Liebe allein den Vormündern erweisen (PSS 14:236).

Das wichtigste Versprechen der christlichen Religion, die „Erneuerung für alle“ durch das ewige Leben, das im Zeitdenken Zosimas und Alešas eine bedeutsame Rolle spielt, wird gänzlich verleugnet. Während die Massen zwar weiterhin an den christlichen Gott glauben und ein ewiges Leben für sich erhoffen werden, werden ihre Vormünder über das heimliche Wissen verfügen, daß jenseitige Unsterblichkeit – zumindest für sie, die Massen – nun ausgeschlossen ist. Nach einem kurzen Aufenthalt auf der Erde erwartet die kleinen, schwachen Menschen nur noch Todesvergessenheit:

Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною. (Ibid.)



Durch die globale Herrschaft der Vormünderklasse wird alle weitere Weltgeschichte zum Abschluß gebracht worden sein („И так будет до скончания мира“, „Стадо вновь соберется и вновь покорится, и уже раз навсегда“ – PSS 14:231). Das rationalistische Denken des Großinquisitors, das den Massen die schwer erträgliche Wartezeit bis zum Ende des christlichen Heilsschemas ersparen will, erküht sich somit, nicht nur die Geschichte abzuschaffen, sondern gleichsam auch die Zeit zu beherrschen, soweit es die Zeitwahrnehmung der Massen beeinflusst.

Werden die Massen dem Großinquisitor zufolge sich noch an die Wirrheit und Angst zurückerinnern können, die mit ihrem freien Zustand vor der Machtübernahme der Vormünder einherging (PSS 14:235), und sich auf die Löhne des Himmels und der Ewigkeit freuen, mit denen das pervertierte Christentum der Vormünder sie verlocken wird (PSS 14:236), so wird zumindest ihre alltägliche Zeitwahrnehmung *kinderähnlich* sein.<sup>168</sup> Die Vormünder werden für alles eine Antwort parat haben, die Massen keine angstvollen freien Entscheidungen mehr treffen müssen. Durch ihre psychologische Regression wird ihre Aufmerksamkeitsspanne sehr kurz sein, ihre zeitliche Orientierung sich auf die unmittelbare Gegenwart beschränken: „(...) глаза их станут слезоточивы, как у детей и женщин, но столь же легко будут переходить они по нашему мановению к веселью и к смеху, светлой радости и счастливой детской песенке.“ (Ibid.).

Diese Gegenwartsbezogenheit der Massen geht bezeichnenderweise mit ihrer Verantwortungslosigkeit einher. Denn jeder denkbare Verantwortungsbegriff muß auf die temporalen Modi der Vergangenheit und der Zukunft Bezug nehmen, sich einer temporalen Aufschiebung bedienen: Ist man für jemanden oder für etwas verantwortlich, dann bringt diese Verantwortung die Implikation mit sich, daß sie noch in der Zukunft in der Form einer Leistung Ausdruck finden soll (oder auch nicht). Hat man es in der Vergangenheit wiederum verfehlt, einer Verpflichtung nachzukommen, mag man vielleicht an dem leiden, was sich „schlechtes Gewissen“ nennt. Die Massen unter dem Großinquisitor sind indes von solcherlei Sorgen frei, sie befinden sich in einem Zustand der

---

<sup>168</sup> Zur Zeitwahrnehmung des Kindes siehe PIAGET, J., *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, Paris: Presses universitaires, 1946.

glückseligen Unwissenheit, mehr noch: In Ermangelung des von einem Verantwortungsbewußtsein erforderten zeitlichen Horizonts können sie nur so sein.

### 3.2.3. IVANS EIGENE ZEITERFAHRUNG UND DIE BEDEUTUNG DER LEGENDE

Wie ist die Haltung Ivans gegenüber seinem Gedicht einzuschätzen? Er selber nennt es „eine absurde Geschichte“, der Aleša nur zuhören solle, falls er noch zehn Minuten mit ihm verlieren könne (PSS 14:224). Am Ende seines Vortrags lacht Ivan auf und bezeichnet sein Poem als Unsinn, als die unverständliche Dichtung eines stumpfsinnigen Studenten, dessen Inhalt ihn nichts angehe (PSS 14:239). Ist sein Verhältnis zum Gedicht aber wirklich so distanziert? Vielmehr erscheint es in Wahrheit zumindest ambivalent, seine Bemerkung „О ГОСПОДИ, КАКОЕ МНЕ ДЕЛО!“ (Ibid.) dagegen geradezu unaufrichtig. Daß er sich während seiner Rezitation erregt und in Eifer gerät (PSS 14:237), ist nicht verwunderlich, handelt sein Gedicht doch von jener tragischen Dichotomie der menschlichen Seele, die Dostoevskij im weiteren Verlauf des Romans gerade am Beispiel Ivans aufzeigen wird. Vor diesem Hintergrund läßt sich in der an Aleša gerichteten Erklärung „Я ВЕДЬ ТЕБЕ СКАЗАЛ: МНЕ БЫ ТОЛЬКО ДО ТРИДЦАТИ ЛЕТ ДОТЯНУТЬ, А ТАМ, — КУБОК ОБ ПОЛ!“ (PSS 14:239), die Ivan mit der Karamazov'schen Kraft der Niedertracht beziehungsweise der zentripetalen Liebe der krausen, klebrigen Frühlingsblätter in Verbindung setzt (PSS 14:240), eine bemerkenswerte Affinität zwischen dem psychischen Zustand Ivans und jenem des Massenvolks des Gedichts erkennen, was die gegenwartsbezogene Zeitorientierung beider anbelangt. Ivans künstlerische Erfindung bietet dem Leser demnach tiefsinnige Schlüsse über den wahren motivischen Ursprung seiner „präsentistischen“ Revolte gegen Gott, die nunmehr einer Erläuterung bedürftig sind.

Hatte Ivan seine Ablehnung der aufgeschobenen, jenseitig-ewigen Gerechtigkeit Gottes auf das Leiden zurückgeführt, dem die Menschen kraft der Heilsgeschichte im Diesseits ausgeliefert sind, fordert er anstelle dessen – an einer der am häufigsten zitierten Stellen des Romans, die seinem Vortrag der Großinquisitorlegende unmittelbar vorausgeht – eine konkrete, unmittelbare, im Jetzt eintreffende Wiedergutmachung:

(...) мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя. И возмездие не в бесконечности где-нибудь и когда-нибудь, а здесь, уже на земле, и чтоб я его сам увидал.. Я веровал, я сам хочу и видеть, а если к тому часу буду уже мертв, то пусть воскресят меня, ибо если всё без меня произойдет, то будет слишком обидно. Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавозить кому-то будущую гармонию. Я хочу видеть своими глазами, как лань ляжет подле льва и как зарезанный встанет и обнимется с убившим его. Я хочу быть тут, когда все вдруг узнают, для чего всё так было. На этом желании зиждутся все религии на земле, а я верую. (PSS 14:222)

Nachdem er den christlichen Gott wegen des Leids, welches andere Menschen in der Gegenwart im Namen einer künftigen Harmonie zu ertragen haben, verurteilt und auf die Mangelhaftigkeit einer solchen Gerechtigkeit hingewiesen hat, spricht Ivan hier bezeichnenderweise lediglich von einer Entschädigung für sich selber und entsetzt sich über den Gedanken, sein eigenes, jetziges Leiden könnte einem anderen, künftigen Menschen den Weg in die Harmonie bahnen. Er plädiert für einen Ausgleich, der möglichst sofort und hier auf der Erde oder, falls dessen Zustandekommen doch etwas länger auf sich warten lasse, dann im Himmel erst nach seiner Wiederauferstehung stattzufinden habe. In beiden Fällen sei aber *seine* Anwesenheit unerlässlich – das ist sein Hauptgedanke.

Das Geheimnis der Religion entlarvt sich in seinen Augen als *Eigeninteresse* („На этом желании зиждутся все религии на земле“), die Erwartung eines jeden Gläubigen des Moments der Harmonie als Erwartung einer persönlichen Belohnung. Statt von einer Gerechtigkeit für alle zu reden, spricht Ivan hier von einer Vergeltung („vozmezdje“) für sich selber, die dem christlichen Verständnis der Heilsgeschichte zufolge wohl unverdient wäre; denn er beharrt auf unmittelbarer Zahlung der von Gott versprochenen Entschädigung, ohne die damit einhergehende, dem Menschen zufallende Verpflichtung der Verantwortung zu akzeptieren.

In seiner Analyse des Traumes in Dostoevskijs Roman *Prestuplenie i nakazanie* (1866), in welchem Raskol'nikov die Dorfszene erträumt, in der ein Esel von dessen Besitzer brutal geschlagen wird, hat der schottische Psychologe R. D. Laing im Laufe einer Untersuchung der inneren Dynamik der Schizophrenie

gezeigt, wie sich Raskol'nikov zugleich mit dem Esel, dem Besitzer und dem zuschauenden siebenjährigen Jungen identifiziert.<sup>169</sup> Es wäre unseres Erachtens nicht überspannt, eine ähnliche Motivationszwiespältigkeit hinsichtlich Ivans Autorschaft seines Gedichts zu erkennen: Ivan identifiziert sich in der Großinquisitorlegende sowohl mit den Vormündern als auch mit den Massen. Findet sich sein ungeduldiger Gegenwartsblick im kindlichen Massenvolk wieder, das sich schuldlos am Augenblick ergötzt, so projiziert er sich auch in die Psyche der allmächtigen Vormünder hinein. Denn als typischer Vertreter des gespaltenen beziehungsweise – im Bachtinschen Sinne – „dialogischen“ Dostoevskijschen Bewußtseinsmodells begehrt Ivan zugleich die Freiheit der Vormünder und die Verantwortungslosigkeit der Massen, er will sowohl eigene Autorität als auch etwas, dem sich unterwerfen läßt. Die Legende faßt somit die wesentliche Problematik zusammen, die die Psyche Ivans plagt.

Ivans Rhetorik der Menschheitsliebe steht einem Verhaltensmuster gegenüber, das einen anderen Aspekt seiner Person verrät. Halten wir uns manche seiner Taten im Roman vor Auge: in der Klosterszene zu Anfang des Romans drückt Ivan brutal gegen Maksimov, der die Kutsche Fedors zu besteigen versucht; er verspricht zweimal, seinen Vater zu schützen, verläßt aber am Vorabend dessen Ermordung die Stadt, die bevorstehende Tat zumindest halb ahnend; er kommt seinem Versprechen an Fedor Karamazov, nach Čermašnja zu fahren, nicht nach und fährt statt dessen nach Moskau; er ruiniert seinen Bruder Dmitrij, indem er wichtige Fakten, die Smerdjakov mit dem Mord Fedors belasten, zurückhält; er wirft einen ihm im Wege stehenden Bauern um und läßt ihn reglos am kalten Boden zu Tode erfrieren.

Nehmen wir die Taten Ivans als Maßstab für den Wert seiner philanthropischen Ideologie, so zeigt sich, daß dieser vorgebliche Menschenfreund eher die Menschheit als einzelne Menschen liebt. Er selber gesteht dies, indem er Aleša erzählt:

(...) я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то по-моему и невозможно любить, а разве лишь дальних. (...) Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет лицо свое – пропала любовь. (PSS 14:215)

---

<sup>169</sup> LAING, R., *Self and Others*, London: Penguin, 1990, 65-67.

Bedient sich Ivan in seinem Plädoyer für die kleinen Kinder „euklidischer“ Argumente gegen die Gerechtigkeit Gottes, um die Priorität der Gegenwart einzuklagen, so erweist sich im weiteren Verlauf des Romans anhand seiner Taten, daß diese temporale Präferenz eher daher rührt, daß er sich die *unmittelbare* Befriedigung seines eigenen Willens wünscht, die Verantwortung aber scheut, die normalerweise mit einer Machtausübung einhergeht und die auf eine *längere temporale Frist* angewiesen wäre. Vor allem zeigt sich sein Wunsch nach Verantwortungslosigkeit darin, daß er jede Schuld, die sich ihm in Verbindung mit der Tötung seines Vaters zuschreiben ließe, bis zuletzt von sich weist: zum einen wegen seiner ideologischen Beeinflussung Smerdjakovs, zum anderen aber auch allein schon aufgrund des Todeswunsches, den er seinem Vater gegenüber hegt.

So kompromittiert Dostoevskij die Autorität der Botschaft Ivans.<sup>170</sup> Beharrt Camus darauf, den ursprünglichen Impuls der Empörung Ivans, der ein rein philanthropischer sei, und dessen Endergebnis, das totalitäre Regime des Großinquisitors, voneinander getrennt zu betrachten, so besteht Dostoevskij auf einem gemeinsamen psychischen Ursprung des metaphysischen und des historischen Stranges von Ivans Revolte. Dieser Ursprung ist keineswegs mit philanthropischen Motiven gleichzusetzen; vielmehr entspricht er dem blinden, irrationalen Machtstreben des Dostoevskijschen Menschen, der sich von Gott abgekehrt hat. Dieser Mensch ist gänzlich außerstande, sich im Namen der überindividuellen Gerechtigkeit aufzulehnen; sein Augenmerk richtet sich allein auf seine eigene Zeit und keinesfalls auf jene soziale Zeit, an die ihn seine menschliche „Natur“ im Sinne Camus' erinnern könnte.

#### 3.2.4. IVANS „NICHTEUKLIDISCHES“ ZEITBEWUßTSEIN

Stellt Dostoevskij's Text die Eignung Ivans als Vertreter des positiven Impulses der Camus'schen Revolte grundsätzlich in Frage, so rüttelt er darüber hinaus an der Plausibilität des „Sonnengedankens“ Camus', wonach sich die abendländische Kultur von der historischen Revolution abwenden kann, um sich

---

<sup>170</sup> Vgl. ВЕТЛОВСКАЯ, В., *Поэтика романа 'Братья Карамазовы'*, Ленинград: Наука, 1977, 68-142.

erneut auf eine metaphysische Revolte einzulassen, bei der sie sich mit einer mythisch-zyklischen Zeiterfahrung zufrieden geben wird. Wir haben hier jene halluzinatorische Szene spät im Roman im Sinn, in der der erkrankte Ivan vom Teufel einen Besuch erhält, der die Fadenscheinigkeit seines euklidischen, rational-linearen Zeitverständnisses aufzeigt.

Es ist bemerkenswert, wie der Teufel hier in der Form eines etwas vulgären russischen Grundbesitzers erscheint, dem Dostoevskij eine außerordentlich ausführliche Beschreibung widmet:

Это был какой-то господин нан, лучше сказать, известного сорта русский джентльмен, лет уже не молодых, «qui frisait la cinquantaine», как говорят французы. (...) Одет он был в какой-то коричневый пиджак, очевидно от лучшего портного, но уже поношенный, сшитый примерно еще третьего года и совершенно уже вышедший из моды, так что из светских достаточных людей таких уже два года никто не носил. Белье, длинный галстук в виде шарфа, всё было так, как и у всех шикаватых джентльменов, но белье, если взглядеться ближе, было грязновато, а широкий шарф очень потерт (...) Словом, был вид порядочности при весьма слабых карманных средствах. Похоже было на то, что джентльмен принадлежит к разряду бывших белоручек-помещиков, процветавших еще при крепостном праве. (PSS 15:70)

Das unzeitgemäße Aussehen des Teufels vermittelt den Eindruck einer temporalen Desorientiertheit und eines bedenkenswerten Verhältnisses zur Zeit im allgemeinen. Der Hinweis, daß er sich nicht im Besitz einer Uhr befindet (PSS 15:71), obwohl auf dem mittleren Finger seiner rechten Hand ein großer Goldring sitzt, erscheint besonders interessant. Warum macht sich Dostoevskij hier die Mühe, den Leser darauf aufmerksam zu machen, daß der Teufel keine Uhr trägt? Hat uns dieser Umstand nicht etwas über Ivan, seinen „Schöpfer“, zu sagen?<sup>171</sup>

Der Teufel durchfliegt den Raum in einem Augenblick, obwohl nach rational-linearer Zeitrechnung ganze acht Minuten nötig sind, bis ein Lichtstrahl von der Sonne die Erde erreicht (PSS 15:75). Ivans Teufel scheint mit dem bibli-

---

<sup>171</sup> Vgl. KNAPP, L., *The Annihilation of Inertia. Dostoevsky and Metaphysics*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, 190-91.

schen Teufel, der Christi versucht, etwas gemeinsam zu haben;<sup>172</sup> denn beide bewegen sich mit übernatürlichen Geschwindigkeiten durch den Kosmos, die mit der Ivan vertrauten Zeitrechnung, die auf dem kulturellen Artefakt der Uhr beruht, kaum zu vereinbaren wären. Hierin dürfte der Grund für die Uhrlosigkeit des beunruhigenden Besuchers liegen, der die „euklidischen“ Kategorien von Raum und Zeit nach Belieben zu übersteigen weiß.

Man erfährt hier durch die Vermittlung des Teufels – den man ja als Produkt der Psyche Ivans zu betrachten hat – von einem anderen Aspekt des Zeitbewußtseins Ivans. Im halluzinatorischen Alptraum bricht Ivan aus den Schranken seines rationalistischen Verstandes und seines rationalistischen Zeitbegriffes.

Der Teufel erzählt Ivan eine Parabel, die dieser selber noch als Gymnasiast verfaßt hatte. Sie behandelt das Verhältnis des Menschen zur Zeit, genauer gesagt, das Unvermögen des Menschen, die göttliche Ewigkeit, die als gestaltendes Urbild für die *tempora christiana* dient, begrifflich zu erfassen – es handelt sich also um ein Problem, das der gleichen epistemologischen Schwierigkeit entspricht, auf die sich Ivan zu Beginn seiner Revolte gegen Gott bezogen hatte.

(...) Легенда-то эта об рае. Был, дескать, здесь у вас на земле один такой мыслитель и философ, «всё отвергал, законы, совесть, веру», а главное – будущую жизнь. Изумился и вознегодовал: «Это, говорит, противоречит моим убеждениям». Вот его за это и присудили.... то есть, видишь, ты меня извини, я ведь передаю сам, что слышал, это только легенда... присудили, видишь, его, чтобы прошел во мраке квадриллион километров (у нас ведь теперь на километры), и когда кончит этот квадриллион, то тогда ему отворят райские двери и всё простят (...) Ну, так вот этот осужденный идти на квадриллион постоял, посмотрел и лег поперек дороги (...)

– Ну что ж, и теперь лежит?

– То-то и есть, что нет. Он пролежал почти тысячу лет, а потом встал и пошел.

– Вот осел-то! – воскликнул Иван, нервно захохотав, всё как бы что-то усиленно соображая. Не всё ли равно, лежать ли вечно или идти квадриллион верст? Ведь это биллион лет ходу?

---

<sup>172</sup> Vgl. Lukas 4:5: „Und der Teufel führte ihn hoch hinauf und zeigte ihm alle Reiche der Welt in einem Augenblick.“

– Даже гораздо больше, вот только нет карандашика и бумажки, а то рассчитать можно. Да ведь он давно уже дошел, и тут-то и начинается анекдот (...)

– Ну-ну, что же вышло, когда дошел?

– А только что ему отворили в рай, и он вступил, то, не пробыв еще двух секунд – и это по часам, по часам (хотя часы его, по-моему, давно должны были разложиться на составные элементы у него в кармане дорогой), – не пробыв двух секунд, воскликнул, что за эти две секунды не только квадриллион, но квадриллион квадриллионов пройти можно, да еще возвысив в квадриллионную степень! (PSS 15:78-79)

Der rationalistische Atheist der Legende weigert sich zunächst, dem künftigen jenseitigen Leben Glauben zu schenken, das mit der göttlichen Ewigkeit verbunden ist. Dafür wird er, als er sich nach seinem Tod in einem doch existenten Jenseits befindet, dazu verdammt, eine Quadrillion Kilometer zu laufen. Dies erscheint nach unserem gewohnten Verständnis von Zeit und Raum als eine schreckliche Strafe, um die zu verbüßen man eine sehr, sehr lange Zeit bräuchte – gleichsam eine „Ewigkeit“ in dem fahlen Sinne, auf den sich das Wort gemäß unserem modernen Denken immer mehr reduziert. Doch als der Atheist nach anfänglichem Zögern seine Strafe antritt und nach unvorstellbar langer Zeit im Paradies ankommt, erfährt er, daß ebensoviel Zeit übrigbleibt, um Gott zu loben, als ihm am Ausgangspunkt seiner Strafe zur Verfügung stand.

Der Teufel jagt seinem Gastgeber durch sein Rezitieren dieser Anekdote wahrlich einen Schrecken ein, erinnert er doch an ein längst verdrängtes, aber nie erloschenes Zeitbewußtsein Ivans, in dem die Herrschaft Gottes über die Zeit noch vorausgesetzt wird und die Grenzen einer euklidischen Sicht des Universums klar abgesteckt sind.

Der Teufel berührt einen weiteren Aspekt des Zeitbewußtseins Ivans, als er inmitten seines Vortrages plötzlich die unbewußte Annahme Ivans von der einmaligen Existenz unserer Erde enthüllt und somit auch die *lineare* Zeitauffassung bloßlegt, die Ivans Zeitverständnis zugrunde liegt:

Да ведь ты думаешь всё про нашу теперешнюю землю! Да ведь теперешняя земля, может, сама-то биллион раз повторялась; ну, отживала, леденела, трескалась, рассыпалась, разлагалась на составные начала, опять вода, яже бе над твердию, потом опять комета, опять солнце, опять из солнца земля – ведь это развитие, может, уже



бесконечно раз повторяется, и всё в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая... (PSS 15:79)

Es handelt sich um die Idee eines im zyklischen Zeitverlauf sich selbst perpetuierenden, von den Naturgesetzen regierten Universums, das jenem ähnelt, das Ippolit im Roman *Idiot* so sehr in Angst und Schrecken versetzt, im Grunde aber auch jenem gottlosen naturzyklischen Universum gleichkommt, von dem Albert Camus die Möglichkeit glücklichen menschlichen Daseins behaupten will.

Diese Textstelle macht auf den Leser den Eindruck der absoluten Abwesenheit alles Göttlichen. Mit seinen Worten „ВОДА, ЯЖЕ БѢ НАД ТВЕРДИЮ“ zitiert der Teufel ein Bruchstück des biblischen Textes der Schöpfungsgeschichte (vgl. Genesis 1:7: „Da machte Gott die Feste und schied das Wasser unter der Feste von dem Wasser über der Feste. Und es geschah so.“), läßt jedoch bezeichnenderweise das Subjekt des biblischen Satzes und die transitiven Verben, die seine schöpferischen Taten beschreiben, wegfallen und evoziert dadurch das unbehagliche Gefühl eines Deus absconditus.<sup>173</sup> Der schöpferische Gott des Christentums weicht einer völlig autonomen, sich selbst wiederholenden Kosmogonie, die den Gedanken einer ewigen Wiederkunft des Gleichen in sich trägt, welche ohne die mildernde Kraft der Liebe, Erlösung und Gnade Gottes ein unaufhörliches Leiden zur Folge hätte, würde sich doch alles „В ОДНОМ И ТОМ ЖЕ ВИДЕ, ДО ЧЕРТОЧКИ“ (PSS 15:79) wiederholen, einschließlich der schrecklichen Fälle der mißbrauchten Kinder, die Ivan in seiner Revolte gegen Gott angeführt hatte.

Dabei hatte Ivan sich mit derlei Gedankengut in früheren Tagen eines ausgesprochen optimistischen Zukunftsbildes erfreut. Der Teufel lenkt Ivans Aufmerksamkeit auf ein weiteres Werk aus dessen Jugendzeit: die „geologische Umwälzung“ („geologičeskij perevorot“). Leitgedanke dieses Gedichtchens ist die Notwendigkeit der Tilgung der Idee Gottes aus dem menschlichen Gedächtnis als Bedingung für die Verwirklichung einer atheistischen Utopie, deren Vision eines in die Zukunft verlegten goldenen Zeitalters, in dem der technologische und naturwissenschaftliche Fortschritt den Verlust eines Schöpfers

---

<sup>173</sup> THOMPSON, D., *The Brothers Karamazov and the Poetics of Memory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 257.

kompensiert, eines Černyševskijs würdig wäre. Die Utopisten, die sich selber als Götter verkünden, finden sich mit dem damit einhergehenden Verlust der Ewigkeitsperspektive frohen Gemüts ab, bejahen, bar jeglicher Trugbilder, die daraus folgende Augenblicklichkeit des Daseins:

Ежечасно побеждая уже без границ природу, волею своею и наукой, человек тем самым ежечасно будет ощущать наслаждение столь высокое, что оно заменит ему все прежние упования наслаждений небесных. Всякий узнает, что он смертен весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как и бог. Он из гордости поймет, что ему нечего роптать за то, что жизнь есть мгновение, и возлюбит брата своего уже безо всякой мзды. Любовь будет удовлетворять лишь мгновенно жизни, но одно уже сознание ее мгновенности усилит огонь ее настолько, насколько прежде расплывалась она в упованиях на любовь загробную и бесконечную. (PSS 15:83)

Von besonderem Interesse ist die uneingeschränkte Kapazität dieser neuen Menschen für brüderliche Liebe im vollen Bewußtsein der Begrenztheit ihres Daseins. Dieses Traumbild Ivans ist im Sinne des temporalen und anthropologischen Verständnisses, das darin zum Ausdruck kommt, jener Weltanschauung nicht unähnlich, die der Camus'schen Philosophie der Revolte entspricht. Ivans Utopie der Menschenliebe aber steht im denkbar größten Widerspruch zur kantischen These, die einen Glauben an ein ewiges Leben als Bedingung für ethisches Verhalten voraussetzt,<sup>174</sup> jener These, die in Dostoevskijs *Dnevnik Pisatelja* und, ex negativo, auch in der Erfahrung Ippolits Bekräftigung gefunden hat. Noch läßt sich diese utopische Gesellschaft mit der weitergehenden These in Einklang bringen, die Mjusov zufolge Ivan selber neulich in gesellschaftlicher Versammlung vertreten hat: „(...) уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь“ (PSS 14:64-65). So ist es wohl nicht verwunderlich, daß sich diese atheistische Utopie als unhaltbar herausstellt. Der Teufel bezieht die Weltanschauung Ivans auf die größere Perspektive eines gottlosen Universums und weist auf die Belanglosigkeit

---

<sup>174</sup> Vgl. KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt: Suhrkamp, 1997, 252: „[Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt – P. T.] ist (...) nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fort dauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich“.

und Ohnmacht der Menschheit angesichts eines sinnlosen Universums hin. In Ermangelung eines von einem vorseherischen göttlichen Bewußtsein gelenkten kosmischen Planes würde der Mensch nur noch den dumpfen Zyklen der Natur eine zeitgestaltende Instanz abgewinnen können. Dostoevskijs Roman läßt eine derartige Angewiesenheit des Menschen auf eine entmythologisierte kosmologische Zeit wenig verlockend, ja unerträglich erscheinen.

Ivans Bewußtwerdung ob der Unhaltbarkeit der Utopie geht mit seinem totalen geistigen Zusammenbruch einher. Im Laufe des Besuchs, den er vom Teufel erhalten hat, hat sich herausgestellt, daß die gottlose Zeit, die der modern-säkulare Zeitbegriff zu erfassen sucht, jedenfalls nicht linear verfließt: Die Erkenntnis der Kreisförmigkeit der naturgebundenen Zeit, auf die sich allenfalls noch zurückziehen läßt, rüttelt an der linear-zweckhaften Rationalität, die dem anthropozentrischen Weltverständnis des modernen Menschen innewohnt. Mag ein Rieux mit dieser Feststellung zurechtkommen, so wirkt sie als maßgeblicher Faktor im Untergang Ivans in den Wahnsinn.

Im Unterschied zu Camus kann Dostoevskij es einfach nicht akzeptieren, daß der Mensch in einer Welt zurecht käme, deren alleinige Herrin die entgötterte Natur wäre, zumal er selber um die Intimität der Beziehung zwischen Mensch und Natur weiß und daraus Schlüsse zieht, die sich von denen des französischen Autors sehr deutlich unterscheiden. Man erinnert sich an die grauenerregenden Worte George Steiners: „(...) since the *Letters from the Underworld* [Steiner meint hier die *Zapiski iz pod'polja* – P. T.] we know that the insect is gaining on the part of man. Ancient mythology dealt with men who were half-gods; post-Dostoevskyan mythology depicts roaches who are half-man.“<sup>175</sup>

In diesem und im vorigen Kapitel ist es darum gegangen, die unterschiedlichen zeitempirischen Konsequenzen jener Abkehr vom christlichen Gott aufzuzeigen, die von dem atheistischen Menschen Dostoevskijs und dem absurden Menschen Camus' vollzogen wird; diese Konsequenzen sind im Hinblick sowohl auf die individuelle Zeiterfahrung dieser Menschen als auch auf ihr überindividuelles, sozial-historisches Zeitverständnis betrachtet worden.

---

<sup>175</sup> STEINER, G., *Tolstoy or Dostoevsky. An Essay in Contrast*, London: Faber & Faber, 1960, 226.

In Anbetracht der unglücklichen seelischen Folgen dieser Abkehr, die bei Dostoevskij zum Ausdruck kommen, ist der einzige plausible Kurs bei diesem Autor eine Rückkehr zum Christentum und dessen Zeitverständnis. Die Zeiterfahrung der „christlichen“ Figuren Dostoevskijs soll in Kapitel fünf dieser Arbeit untersucht werden.

Unsere Analyse der Camus'schen Zeiterfahrung hingegen hat bisher keinerlei Bedenken hinsichtlich der mythisch-zyklischen Zeitauffassung zum Ausdruck gebracht. In Kapitel vier wird sich also die Frage nach den Ursprüngen dieses heidnischen Zeitverständnisses Camus' und nach seinen Aussichten als Ersatz für die christliche und rational-lineare Zeitvorstellung des westlichen Menschen um so dringlicher stellen.

## 4. MYTHISCH-ZYKLISCHE ZEIT

Im Sinne der Weltanschauung, die Camus in Werken wie *L'étranger*, *La peste*, *Le mythe de Sisyphe* und *L'homme révolté* zum Ausdruck bringt, reiht sich dieser Autor in eine Tradition moderner abendländischer Geistesgeschichte ein, die sich seit Jean-Jacques Rousseau durch den Angriff auf die vermeintlich exzessive Rationalität der Gesellschaft auszeichnet, welche sich auch auf das Zeitverständnis übertragen habe. Diese Tradition setzt die menschliche Vernunft sowie die darauf basierende Gesellschaft einem originären, prärationalen und außertemporalen Naturzustand entgegen. Sie beklagt sich über den „Fall“ in die Zeit, der mit der Aneignung der Vernunft einhergegangen sei, und sehnt sich nach der „reinen natürlichen Gegenwart“, die ihr durch die Entwicklung eines starken temporalen Bewußtseins entschlüpft sei. Auf der Suche nach diesem Naturzustand, der in ihrer eigenen Kultur verloren gegangen sei, wendet sie sich an die exotischen Kulturen der Antike oder der Fremde.

Für Camus sind dies Algerien und die anderen mediterranen Länder, die in der zeitgenössischen Welt diesem Kulturideal am ehesten entsprechen. Mit Blick auf das essayistische Frühwerk der 1930er Jahre, in dem Camus seinem persönlichen Mittelmeermythos erstmals literarischen Ausdruck verleiht, wird dieses Kapitel zunächst den Kontext erläutern, in dem die Camus'sche Revolte gegen die rational-lineare Zeitauffassung stattfindet, die in den beiden vorigen Kapiteln dieser Arbeit betrachtet worden ist. In einem zweiten Abschnitt soll der durchaus problematische Charakter Camus' diesbezüglicher Idealisierung seiner algerischen Heimat verdeutlicht werden, dem seine eigenen Werke der 1950er Jahre vor dem turbulenten Hintergrund der damaligen kolonialpolitischen Entwicklungen Rechnung tragen.

Die Bedenken Dostoevskijs gegen die mythisch-zyklische Zeit sind bereits am Ende des vorigen Kapitels mit Blick auf den Alptraum Ivan Karamazovs angedeutet worden. Der dritte Abschnitt dieses Kapitels gilt einer Analyse seiner im *Dnevnik Pisatelja* in der Ausgabe vom April 1877 erschienenen Kurzgeschichte *Son smešnogo človeka*, in der diese kulturelle Problematik eine ausführlichere Behandlung erfährt, die die Gründe für das Mißtrauen des christlichen

Autors Dostoevskij den mythisch-zyklischen Zeitkulturen gegenüber offenlegt, aber auch die erhebliche Faszination aufdeckt, die ihm ihr Mythos des „goldenen Zeitalters“ dennoch immer wieder abnötigte. In dieser Kurzgeschichte wird zugleich stärker als in jedem anderen Werk Dostoevskijs über die Begegnung zwischen der christlichen Kultur und den fremden und antiken Kulturen reflektiert.

---

#### 4.1. EXKURS: MYTHISCH-ZYKLISCHE ZEITERFAHRUNG

---

Zunächst erscheint es sinnvoll, eine kurze Übersicht der Hauptcharakteristika der mythisch-zyklischen Zeiterfahrung darzubieten.<sup>176</sup> Sind die konkreten Bezugspunkte der zyklischen Zeitauffassung in den jeweiligen Kulturen, in denen sie vertreten ist, auch etwas variabel, so lassen sich dennoch einige allgemeine Merkmale zusammenfassen:

Erstens richtet sich diese Zeitauffassung nach der Vergangenheit. Die Menschen dieser Zeitkulturen orientieren sich nach Urmythen, nach archetypischen Ereignissen, bei denen die Welt erschaffen wurde oder heroische Vorfahren musterhafte Taten vollzogen haben. Entsprechend dieser Orientierung auf eine mythische Vergangenheit gilt es, diese Archetypen möglichst nachzuahmen beziehungsweise zu wiederholen.

Zweitens orientiert sich diese Zeitauffassung an den Rhythmen der Natur. Der kreisförmigen Welterfahrung des Menschen entsprechen die zirkulären Takte der Naturgewalten. In das Nacheinander von Tag und Nacht, der Jahreszeiten, der Mondzyklen, der Solstitien usw. paßt sich rhythmisch der unaufhörliche Übergang des Menschen von profaner in mythische, von mythischer in profane Zeit ein.

Drittens erfährt die Zeit hierdurch eine gewisse Entwertung. Denn die profane Zeit, die „Dauer“ beziehungsweise die „Geschichte“, die sich in der gewöhnlichen Zeiterfahrung ausprägt, ist unreal; einzig der mythischen Zeit, die der Weltordnung zugrunde liegt, kommt Realität zu. Der primitive Mensch glaubt

---

<sup>176</sup> Für eine allgemeine Untersuchung der mythisch-zyklischen Zeitkulturen siehe ELIADE, M., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris: Gallimard, 1949.

anhand der Wiederholung ritueller Handlungen sich in diese mythische Zeit, in der das Urereignis stattfindet, hineinzuprojizieren, in sie zurückzuschlüpfen und dadurch auch die profane Zeit außer Kraft zu setzen. Dies aber kommt nur in essentiellen Momenten zustande, in denen der Mensch wirklich er selbst ist; den Rest seines Lebens verbringt er in der sinnlosen profanen Dauer, in die er durch Sündentaten hineinfällt, die daraus resultieren, daß er sich von den Archetypen distanziert.

Das Zeitbewußtsein der Menschen dieser Kulturen ist also nur schwach ausgeprägt. Sie benehmen sich, als existiere die Zeit nicht, sofern sie ihr nur keine Aufmerksamkeit schenken, und leben somit in einer kontinuierlichen Gegenwart. Dort, wo die Zeit menschlicher Sünde wegen manifest wird, läßt sie sich durch mythische Wiederholung erneut annullieren. Obwohl das Leben sich sehr wohl in der Zeit entfaltet, bleibt der archaischen Psyche die Bürde erspart, die sonst mit temporaler Erfahrung verbunden ist. Sie nimmt wegen ihrer iterativen Haltung nichts von der unwiederholbaren, linearen Qualität der Zeit wahr, die zum entscheidenden Faktor im Zeitbewußtsein des modernen Menschen wird.

Es kommt gewissermaßen nichts Neues auf der Welt zustande, weil alles nur auf eine Wiederholung der Archetypen hinausläuft, die den mythischen Augenblick aktualisieren, in dem sich die Welt an ihrem Anfang befand. Der Zeit zugunsten läßt sich allenfalls festhalten, daß sie die Erscheinung und die Existenz der Dinge ermöglicht; einen maßgeblichen Einfluß auf diese Existenz entfaltet sie jedoch schon deshalb nicht, weil die Zeit selbst sich unaufhörlich regeneriert.

Dies legt viertens nahe, daß der Raum in einer solchen Weltanschauung beträchtlich wichtiger als die Zeit erscheint. Tatsächlich beeindruckt bei fast allen heidnischen Kulturen die Funktion eines Zentrums, einer sakralen Zone – eines Berges, Tempels, Palastes oder einer Stadt –, die einer absoluten Realität entspricht. Es gilt, sich auf einen anstrengenden Weg, eine rituelle Fahrt vom Profanen hin zu diesem Heiligtum zu begeben und so vom Flüchtigen und Illusorischen zum Realen und Ewigen zu gelangen. Diese räumliche Orientierung zeigt sich noch in der jüdisch-christlichen Religion in der Vorstellung von Golgatha oder aber in der Vorstellung eines Neuen Jerusalems. Hier ist die biblische Lehre jedoch bereits insofern vom heidnischen Seinsverständnis

abgekoppelt, als sie Nachdruck auf das Zeitliche legt: Durch die Ereignisse des Schöpfungsberichtes wird eine fundamentale Unterscheidung zwischen einem absoluten Vorher (dem Garten Eden) und einem absoluten Nachher vollzogen und eine „Heilsgeschichte“ ins Werk gesetzt; beides wäre dem vor allem in räumlichen Kategorien denkenden Heiden fremd.<sup>177</sup>

Fünftens ist festzuhalten, daß das mythisch-zyklische Zeitverständnis sich mit jenem Begriff der Individualität, der der verzeitlichten christlichen Kultur vertraut ist, schwerlich in Einklang bringen läßt. Die archaische Mentalität tendiert dazu, jede Vorstellung des Individuellen abzulehnen und allein das Exemplarische gelten zu lassen. So werden Ereignisse auf Kategorien und Individuen auf Archetypen reduziert. Da die Menschen dieser Kulturen allein die Archetypen als real und alles andere als unreal ansehen, halten sie sich selber erst in dem Augenblick für real, in dem sie (aus moderner Sicht) aufhören, sie selbst zu sein, das heißt, wenn sie die Handlung eines anderen wiederholen. Das kollektive Bewußtsein der heidnischen Kulturen verweigert Ereignissen und Individuen jedes eigentümliche Charakteristikum, es macht sie unpersönlich. Die pagane Mentalität widerstrebt der Entstehung menschlicher Individualität, soweit sie die Möglichkeit einer authentischen und unwiederholbaren linearen Zeit verneint.

Abschließend sollte bemerkt werden, daß diese zyklische Zeitauffassung ein lineares Zeitbewußtsein nicht gänzlich ausschließt. Man findet in der antiken Welt durchaus Beispiele für Völker – man denke etwa an die Babylonier, die Ägypter, die Hebräer und die Iraner –, die ein Bewußtsein der linearen Realität der „profanen Zeit“ entwickelt haben. Gerade diese Völker scheinen aber den Wunsch gespürt zu haben, der Last des Linearen zu entgehen, was ihren Gesellschaften gelungen ist, indem sie dem zyklischen Zeitrhythmus treugeblieben sind und sich durch die Austreibung von Übeln und die Beichte von Sünden periodisch regeneriert haben.

---

<sup>177</sup> Vgl. YAKER, H., „Time in the Biblical and Greek Worlds“, in YAKER, H./OSMOND, H./CHEEK, F. (Hg.), *The Future of Man's Temporal Environment*, Garden City, New York: Doubleday, 1971, 15-35.



---

## 4.2. MYTHISCH-ZYKLISCHE ZEITERFAHRUNG BEI CAMUS

---

### 4.2.1. ESSAYISTISCHES FRÜHWERK

Camus' Helenophilie ist offenkundig. „[C]omme les Grecs je crois à la nature“ liest man in seinem Tagebuch für September 1945 (CII 174). In einem Interview von 1948 bemerkt er: „[J]e me sens un cœur grec“ (E 380) und in seinem Tagebuch aus dem gleichen Jahr: „Je ne suis pas moderne“ (CII 240). Äußert er sich zur altgriechischen Philosophie, hebt er vor allem die Vorsokratiker lobend hervor, die sich weniger als die späteren griechischen Denker von der Naturwelt abstrahiert hätten; so erfährt man in einem späten Interview aus dem Jahre 1957: „J'ai des préoccupations chrétiennes, mais ma nature est païenne. Le soleil (...) je me sens à l'aise chez les Grecs, et pas ceux de Platon : les présocratiques, Héraclite, Empédocle, Parménide...“ (E 1615).

Diese Begeisterung für das antike Griechenland steht in engem Zusammenhang mit Camus' Idealisierung des modernen mediterranen Kulturgebietes, dessen antike Wurzeln er bereits 1933 im Alter von 19 Jahren in einer „Poème sur la méditerranée“ würdigt. Vier Jahre später will Camus auf einer Konferenz, die in Algier stattfindet und dem Thema „La culture indigène. La nouvelle culture méditerranée“ gilt, die mittelmeerischen Länder durch dieses klassische Kulturerbe von den nordeuropäischen abheben, wobei er vor allem die Natur- und Lebenserfahrung betont, die sie mit den Griechen gemeinsam hätten: „Ce n'est pas le goût du raisonnement et de l'abstraction que nous revendiquons dans la Méditerranée, mais c'est sa vie – les cours, les cyprès, les chalets de piments (...) les paysages écrasés de soleil.“ (E 1324). Im Sinne dieses gemeinsamen Kulturideals setzt er in einem kurzen Essay, „L'été à Alger“, der in *Noctes* (1938), seinem zweiten veröffentlichten Aufsatzband, erscheint, ferner die moderne algerische und die altgriechische Liebe zur Körper- und Naturschönheit gleich:

Pour la première fois depuis deux mille ans, le corps a été mis nu sur des plages. Depuis vingt siècles, les hommes se sont attachés à rendre décentes l'insolence et la naïveté grecques, à diminuer la chair et compliquer l'habit. Aujourd'hui et par-dessus cette histoire, la

course des jeunes gens sur les plages de la Méditerranée rejoint les gestes magnifiques des athlètes de Delos. (E 69)

Das hellenische Erbe des modernen Mittelmeerraumes spiegelt sich auch in der temporalen Erfahrung des jungen Camus' wider. Die algerische Landschaft erweckt in ihm die polytheistische Phantasie heidnischer Naturgötter, die einander in Schach halten, um linearem Fortschritt Einhalt zu gebieten und jene kreisförmige Struktur der Zeit zu erhalten, die uns aus der altgriechischen Kultur vertraut ist. Im Essay „Le minotaure ou la halte d'Oran“ (1939), dessen Titel bereits auf dieses klassische Erbe anspielt, kehren die „berstenden“ Götter der algerischen Küste mit dem Sonnenuntergang vom Tage wieder zurück, um ihren täglichen Tod zu sterben; abends aber erscheinen andere, die im Antlitz der Erde geboren werden. So bewirken diese Gottheiten eine tagtägliche Vernichtung und Erneuerung der Zeit: „Sur ces plages d'Oranie, tous les matins d'été ont l'air d'être les premiers du monde. Tous les crépuscules semblent être les derniers, agonies solennelles annoncés au coucher de soleil par une dernière lumière qui fonces toutes les teintes“ (E 829).

Fernab der städtischen Zivilisation mit ihrer abstrakten Temporalität der „Uhrzeit“ gibt sich der Essayist einer mythisch-zyklischen Zeit hin, die ihn in einem kontinuierlichen Jetzt verweilen läßt. So heißt es in „Le vent à Djémila“:

Oui, je suis présent. Et ce qui me frappe à ce moment, c'est que je ne peux aller plus loin. Comme un homme emprisonné à perpétuité – et tout lui est présent. Mais aussi comme un homme qui sait que demain sera semblable et tous les autres jours. Car pour un homme, prendre conscience de son présent, c'est ne plus rien attendre. (E 62-63)

Camus läßt aber klar werden, daß man sich auf analoge Weise seiner Gegenwart auch in einer nichtländlichen Umgebung bewußt werden kann. In „Amour de vivre“ erinnert er sich an einen Aufenthalt auf Mallorca, bei dem er tagtäglich Inspiration durch einen Klosterbesuch gefunden habe: „Chaque jour, je quittais ce cloître comme enlevé à moi-même, inscrit pour un court instant dans la durée du monde“ (E 44).

Blanchet hat darauf hingewiesen, wie Camus an dieser und an anderer Stelle in *Notes* seine Erfahrungen absichtlich anhand einer christlichen Symbolik beschreibt, um aufzuzeigen, daß Momente der Ekstase, die einer Erfahrung der

Gnade Gottes ähnlich seien, auch für den Nichtgläubigen möglich seien, was die antichristliche Tendenz dieses Werkes bestätige.<sup>178</sup> Tatsächlich erweckt Camus in dem soeben zitierten Passus den Eindruck einer augenblicklichen Selbsttranszendenz, die mangels jedes religiösen Inhaltes entsteht. Er spielt mit der Symbolik der christlichen Religion, doch distanziert er sich im Sinne seines exogenen Bezuges zur „durée du monde“ deutlich von deren Zeitverständnis, das die Zeit zunächst als ein transzendent Gegebenes und endogen Erlebtes auffaßt, das erst sekundär in die exogene Sphäre der weltlichen Zeit übergeht.<sup>179</sup> Statt sich also auf den abstrakten religiösen Glauben einzulassen, der mit dieser inneren christlichen Zeit verbunden ist, vermag der junge Camus allein der konkreten exogenen Sinnlichkeit des Jetzt Glauben zu schenken, die mit seiner Erfahrung der greifbaren Naturwelt einhergeht. So gilt für ihn in „Noces à Tipasa“: „je vois équivaut à je crois, et je ne m’obstine pas à nier ce que ma main peut toucher et mes lèvres caresser“ (E 59).

Camus läßt seine Bewunderung für das alte Griechenland auch zum Ausdruck kommen, als er in „L’été à Alger“ an die Legende der Büchse der Pandora erinnert. Aus der sämtliche Übel der Welt enthaltenden Büchse hätten die Griechen die Hoffnung erst nach allen anderen entweichen lassen, weil diese das fürchterlichste von allen sei. Er kenne kein rührenderes Symbol als dieses. Denn, anders als man glaube, entspreche die Hoffnung der Resignation, während zu leben bedeute, nicht zu resignieren (E 76).

In seinen *Zapiski iz mertvogo doma* (1861-2) kommt Dostoevskij hinsichtlich des menschlichen Bedarfes an Hoffnung zu einem durchaus anderen Ergebnis, das Camus’ und Dostoevskijs unterschiedliche Auffassungen vom Menschen und seinem Verhältnis zur Zeit einmal mehr unterstreicht. In diesem Text, in dem er mittels der Aufzeichnungen eines fiktiven Gefangenen viele seiner eigenen in der sibirischen Strafkolonie gesammelten Erfahrungen wiedergibt, sinnt Dostoevskij über die Arbeit nach, die den Strafgefangenen auferlegt wird. Der Gefangene stellt Ziegelsteine her, gräbt, baut und verputzt. So uninteressant und ermüdend diese Tätigkeit auch sei, habe sie wenigstens einen gewissen rationalen Zweck, komme ihr Sinn und Bedeutung erkennbar zu; der Gefan-

---

<sup>178</sup> BLANCHET, A., „Pari d’Albert Camus“, in *Etudes* 5 (1960), 183-99, hier: 87.

<sup>179</sup> ACHTNER/KUNZ/WALTER, a.a.O., 156-58.

gene mag sich für sie manchmal sogar begeistern und versuchen, sie gewandter, schneller und besser zu erledigen. Wenn man einen Menschen aber völlig niederdrücken und zerstören möchte, so müßte man ihm eher eine Arbeit zuteilen, die vollkommen nutzlos und irrational wäre, etwa immer wieder Wasser von einem Gefäß in ein anderes und dann vom zweiten zurück ins erste umzugießen oder einen Haufen Erde von einer Stelle zu einer anderen ständig hin- und herzutransportieren. Bei einer derartigen Arbeit würde sich der Strafgefangene lieber binnen einiger Tage erhängen oder tausend Verbrechen begehen, lieber sterben als solche Erniedrigung, Schande und Qual aushalten (PSS 4:20).

Dieser Passus bietet einen erhellenden Einblick in die Psychologie der Gestalten des späteren Dostoevskij. Denn seine Romanfiguren zeigen sich allesamt außerstande, den Schritt zu wagen, zu dem Camus im *Mythe de Sisyphe* rät: die harte Weisheit des Sisyphos zur Kenntnis zu nehmen und das Leben dennoch glücklich zu bejahen. Der Dostoevskijsche Mensch kommt ohne die Hoffnung und die Zweckhaftigkeit nicht aus, die allein einem linearen Zeitverständnis gemäß möglich sind.

Man bedenke in diesem Zusammenhang auch das Bild Londons, das Dostoevskij in seinen *Zimnie zapiski o letnych vpečatlenijach* (1862) festhält:

Вы смотрите на эти сотни тысяч, на эти миллионы людей, покорно текущих сюда со всего земного шара, - людей, пришедших с одной мыслью, тихо, упорно и молча толпящихся в этом колоссальном дворце, и вы чувствуете, что тут что-то окончательное совершилось, совершилось и закончилось. Эта какая-то библейская картина, что-то о Вавилоне, какое-то пророчество из Апокалипсиса, в очию совершающееся. Вы чувствуете, что много надо вековечного духовного отпора и отрицания, чтоб не поддаться, не подчиниться впечатлению, не поклониться факту и не обоготворить Ваала, то есть не принять существующего за свой идеал... (PSS 5:70)

Anlaß zu dieser apokalyptischen Vision Dostoevskijs bildet der geistige Zerfall, dem die hart arbeitenden Massen anheimgefallen sind, die nicht mehr weiter als ihre unmittelbare Gegenwart sehen. Der Geist des Baal steht für die absolute Abwesenheit jeglichen Gedankens an innere, spirituelle Fortentwicklung, statt deren man sich nur noch an den bereits existierenden externen, materiel-

len Reizen ergötzt, die zu einem Augenblick gegeben sind, der sich für den endgültigen ausgibt.

Tatsächlich wird eine solche exogene gegenwartsbezogene Sinnlichkeit an anderer Stelle bei Dostoevskij mit der Kultur der griechisch-römischen Antike in Verbindung gebracht, während freilich seine Einstellung gegenüber deren Zeitkultur sich von der Camus' stark unterscheidet. Es handelt sich um einen 1861 erschienen Aufsatz Dostoevskijs, der eine Analyse von Puškins „Egipetskie noči“ enthält. Puškin beschreibt in diesem Gedicht, wie die ägyptische Königin Kleopatra das Angebot unterbreitet, mit jedem männlichen Mitglied ihres Gefolges eine Nacht zu verbringen, das sich im Gegenzug zu dem unübertrefflichen Privileg ihrer Gefälligkeiten darauf einlassen will, im Morgenrauen des folgenden Tages sein Leben einzubüßen. Dostoevskij zufolge will Puškin dem moralpsychischen Niedergang Ausdruck verleihen, der mit der sinnlichen Genugtuung und Sättigung und mit dem Mangel an jeglichem spirituellen Ideal zusammenhängt, das über das Vergnügen der Gegenwart hinauszudeuten vermöchte. Weil im spätantiken Ägypten jeder Glaube verlorengegangen sei, „[ж]изнь задыхается без цели. В будущем нет ничего; надо требовать всего у настоящего, надо наполнить жизнь одним насущным. Всё уходит в тело, всё бросается ж телесный разврат (...)“ (PSS 19:135). Die Psychologie dieses „Kleopatra-Typus“ läßt sich bei zahlreichen „negativen“ Figuren Dostoevskijs wiedererkennen: man denke beispielsweise an Val'kovskij, Svidrigajlov, Stavrogin und Fedor Karamazov, der sich tatsächlich mit einem Patrizier des antiken Roms in der Ära seiner Dekadenz vergleicht (PSS 14:22).

Wenngleich es zunächst gewagt anmuten mag, zwischen der Begeisterung des jungen Camus' für die sinnlichen Reize der Natur und der moralischen Ausschweifung eines Fedor Karamazov irgendeinen Vergleich anzustellen, so wäre ein solcher womöglich durchaus im Sinne der „eschatologischen“ Vision Dostoevskijs, der stets auf die extremsten Konsequenzen einer Weltanschauung schließt.<sup>180</sup> Denn die „Zwecklosigkeit“ des Daseins der atheistischen Figuren dieses Autors zwingt sie immer wieder zu dem verzweifelten Versuch, sich vor der damit verbundenen Gefahr ihrer eigenen Bedeutungslosigkeit zu behaupten.

---

<sup>180</sup> Vgl. FRANK, *Dostoevsky: the mantle of the prophet, 1871-1881*, a.a.O., 48.

ten (siehe Kapitel zwei dieser Arbeit), oder aber, wie Fedor Karamazov, sich in einer Sinnlichkeit des Jetzt zu verlieren.

Tatsächlich fragt sich, ob sich nicht eine innere Verbindung zwischen der „unschuldigen“ Naturfreude, der der junge Camus in den Essays der 1930er Jahre Ausdruck verleiht, und dem problematischeren Naturgenuß eines Meursault, den Camus im Anschluß an seine Begegnung mit dem Absurden schildert, nachweisen läßt. In den beiden vorigen Kapiteln dieser Arbeit ist es unter anderem darum gegangen aufzuzeigen, daß sich in den Werken Camus', die der Entdeckung des Absurden folgen, stets eine mehr oder minder offene Auseinandersetzung mit der rational-linearen Zeitkultur erkennen läßt. In diesen frühen Essays aber, die *Le mythe de Sisyphe* vorausgehen, wird die rational-lineare Zeitauffassung kaum thematisiert. Man findet weder den klaren philosophischen Angriff, den wir aus *Le mythe de Sisyphe* und *L'homme révolté* kennen, noch die implizite Herausforderung, die in literarischen Werken wie *L'étranger* und *La peste* im Sinne einer Konfrontation zwischen der nordafrikanischen Natur und der Kultur der europäisierten Stadt zum Ausdruck kommt. Diese binäre Problematik ist den frühen Essays fremd, die sich als ein vergleichsweise unkompliziertes Loblied auf die algerische Natur lesen, in deren Umgebung der junge Camus aufgewachsen ist.

Auch die Persönlichkeit des jungen Essayisten der 1930er Jahre ist keineswegs mit der des Meursault gleichzusetzen. Läßt sich erstere Gestalt auch auf einen gleichsam Meursaultschen Naturhedonismus ein, so begibt sie sich dabei niemals einer kohärenten erzählerischen Identität; an keiner Stelle verliert sie sich in jener bruchstückhaften temporalen Erfahrung, die uns durch Meursault vertraut ist.

Die Entdeckung der Philosophie des Absurden hingegen, der die Konzeption der Figur des Meursault zugrunde liegt, ist vor allem eine Entdeckung der Kultur des modernen Abendlandes. Sie entspricht der Erkenntnis der philosophischen Sackgasse, in die sich diese Kultur begeben hat, die nicht länger imstande ist, den Nihilismus abzuwenden, der in der Sphäre der Politik den Massenmord zur Folge hat (E 416). Diese Erkenntnis läßt die rational-linearen Denkmuster, mit denen diese Kultur die Welt zu erklären sucht, viel von ihrer Plausibilität einbüßen.

Deutet Camus in seinen im Schatten des Absurden entstandenen Werken die Möglichkeit einer Neuorientierung für die abendländische Kultur im Sinne jener „naturhaften“ Welterfahrung an, die dem Leser bereits aus den Essays seiner algerischen Jugend bekannt ist, so ist eine Unterscheidung zwischen den beiden Werkphasen also sehr wohl vonnöten. Die Naturerfahrung der frühen Essays liefert durchaus einen Kontext für das Camus'sche Absurde, doch stellt sie keinesfalls seine notwendige Ursache dar.

#### 4.2.2. *L'EXIL ET LE ROYAUME*

Ist es das Versäumnis der abendländischen Kultur, den Nihilismus nicht abgewendet zu haben, und stellt es somit die wesentliche Bedingung für die Entstehung der Philosophie des Absurden dar, so stellen die Werke Camus' der 1950er Jahre die Annahme grundsätzlich in Frage, daß sich diese Kultur, im Sinne einer Lösung für das Problem des Absurden, den mythisch-zyklischen Denkgewohnheiten der Fremde anzupassen vermöchte. Camus' letzte Erzähl-sammlung, *L'exil et le royaume* (1957), thematisiert vor dem politischen Hintergrund der Entkolonialisierung Algeriens einen unlösbaren Konflikt zwischen der Kultur des kolonialistischen Abendlandes und der einheimischen Kultur der Kolonialiserten. Sie zeugt vor allem von dem unfreiwilligen „Exil“ Camus' von seiner algerischen Heimat, dem idealisierten „Reich“ seiner früheren Werke. Man vergegenwärtige sich beispielshalber drei Kurzgeschichten, die in diesem Band enthalten sind.

„La femme adultère“ beschreibt die Erfahrungen zweier algerischer „pieds-noirs“: Marcel, ein Ladenbesitzer, und seine Ehefrau Janine. Sie verlassen die europäisierte Küstenregion Algeriens, um eine Fahrt in den Süden des Landes zu unternehmen, der noch eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber der französischen Kolonialmacht behaupten kann. Marcel, der seine Textilwaren unter der dortigen Bevölkerung verkaufen will, bringt wenig Verständnis für die Gepflogenheiten der Araber auf und begegnet ihnen mit einem an Rassismus grenzenden Mißtrauen. Janine aber zeigt sich etwas offener.

Eines Abends spazieren sie außerhalb der Stadt, in der sie sich aufhalten. Sie kommen zu einer Oasenfestung, von deren Mauern aus sich die Wüstenlandschaft rings herum betrachten läßt. Findet Marcel daran nichts Bemerkenswer-

tes und will die Festung alsbald wieder verlassen, so blickt Janine gebannt auf die Wüste hinaus. Camus ist bemüht, in dieser Schlüsselszene der Erzählung die räumliche Dimension zu betonen, die sich Janines Augen eröffnet. Sie fixiert „l’horizon immense“, „l’étendue sans limites“, und man erfährt: „[a]u-dessus du désert, le silence était vaste comme l’espace“ (TRN 1567).

In der Ferne ist eine Siedlung von Nomaden zu erkennen, die Janine als die bedürftigen, aber freien Herren eines „étrange royaume“ erscheinen. Ihre Kamele bilden auf dem Sand „les signes sombres d’une étrange écriture dont il fallait déchiffrer le sens“, und es ist, als sei die Zeit bei soviel räumlicher Ausdehnung zum Stillstand gekommen: „Il lui sembla que le cours du monde venait alors de s’arrêter et que personne, à partir de cet instant, ne viellerait plus ni ne mourrait. En tous lieux, désormais, la vie était suspendue (...)“ (TRN 1567-68).

Susan Tarrow vergleicht diese Vision mit der Szene in Dostoevskijs Roman *Prestuplenie i nakazanie*, in der Raskol’nikov die Steppennomaden jenseits der Irtyš erblickt.<sup>181</sup> Dabei übersieht sie jedoch, wie unterschiedlich die Reaktionen Janines und Raskol’nikovs ausfallen: Der Anblick der sibirischen Nomaden bereitet Raskol’nikov ein Gefühl des Unbehagens (PSS 6:421), während Janines Wüstenerlebnis den eher positiven Eindruck eines mystischen Erwachens hervorruft. In einem Erlebnis, dem die Funktion einer Anamnese zufällt, kommt in ihr das Bewußtsein einer mythischen Vergangenheit auf: „(...) à cet endroit où le ciel et la terre se rejoignaient dans une ligne pure, là-bas, lui semblait-il soudain, quelque chose l’attendait qu’elle avait ignoré jusqu’à ce jour et qui pourtant n’avait cessé de lui manquer“ (TRN 1568).

Tarrow zufolge mache die Begegnung Janines mit der Wüste sie auf die „vastness of space and time“ neu aufmerksam, in die sich die Araber hineinzuwachsen scheinen, während sie ausgeschlossen bleibe.<sup>182</sup> Dabei ist jedoch eher entscheidend, daß Janine eine Neudefinition des Wechselverhältnisses von Raum und Zeit erlebt: Inmitten der anscheinend grenzenlosen räumlichen Weite der Wüste schwindet die Bedeutung menschlichen Tuns derart, daß die Zeit wiederum einiges von der Valenz einbüßt, die ihr das autonom handelnde

---

<sup>181</sup> TARROW, a.a.O., 178.

<sup>182</sup> Ibid., 177.



europäische Individuum zuspricht. Janine blickt auf die fünfundzwanzig Jahre ihrer unglücklichen Ehe zu Marcel zurück und wird sich der Orientierungslosigkeit der zeitbezogenen Existenz abendländischen Stils bewußt, die sie so lange unglücklich geführt hat: „Après tant d’années où, fuyant devant la peur, elle avait couru follement, sans but, elle s’arrêtait enfin“ (TRN 1572). Die der Naturwelt entnommenen Metaphern, mit denen Camus ihr Gefühl der Regenerierung wiedergibt, sind bezeichnend: „il lui semblait retrouver ses racines, la sève montait de nouveau dans son corps qui ne tremblait plus“ (Ibid.).

Auch „L’hôte“ thematisiert das Verhältnis zwischen den Europäern in Algerien und den Einheimischen. Daru, der Hauptprotagonist der Erzählung, lebt in einer Epoche zunehmender Konflikte zwischen den Kolonialisten und den Arabern als französischer Algerier und Schullehrer in einem Dorf fernab der Städte. Auch er spürt die Bedeutungslosigkeit menschlicher Vorhaben gegenüber der räumlichen Perspektive der algerischen Wüstenlandschaft: „Les villes y naissaient, brillaient, puis disparaissaient ; les hommes y passaient, s’aimaient ou se mordaient à la gorge, puis mouraient“ (TRN 1615).

In „Le Pierre qui pousse“ schließlich überträgt Camus die Konfrontation zwischen Europa und der Fremde nach Südamerika. Diese Kurzgeschichte erzählt von dem Aufenthalt des Ingenieurs d’Arrast in einer brasilianischen Stadt, der aus Frankreich angereist ist, um den Bau eines Deiches zu leiten, der die periodische Überschwemmung der unteren Stadtviertel verhindern soll. Es handelt sich also um einen Versuch, durch linear-menschliche Einwirkung auf die Umwelt der zyklischen Macht der Natur zu trotzen. Von dem Ausgang des Deichprojektes erfährt man nichts, denn die Narration beschränkt sich auf die ersten Tage d’Arrasts in der Stadt. Bemerkenswert ist aber, wie d’Arrast die Entdeckung macht, daß er sich in einem „monde sans âge“ (TRN 1678) befindet, in dem er sich nicht länger bemüht, seine Armbanduhr aufzuziehen. Raum und Zeit werden wieder gegenübergestellt, wobei die räumliche Dimension unserer Erfahrung erneut den Vorzug erhält: „Cette terre était trop grande, le sang et les saisons s’y confondaient, le temps se liquéfiait“ (TRN 1676).

Eine phantastische Traumstimmung kennzeichnet die mystische Gemeinschaft, die Janine und Daru mit den fremden Arabern (und d’Arrast mit den Brasilianern) zu erleben glauben. Vor dem Hintergrund der sozialpolitischen Entwicklungen der 1950er Jahre, die in diesen Erzählungen zum Ausdruck

kommen, signalisiert diese Atmosphäre der Irrealität die wachsende Bewußtheit Camus' von der schwindenden Plausibilität der Vorstellung einer gemeinsamen mediterranen Kultur, die er so lange gehegt hatte. Der „Ehebruch“, den Janine im Sinne ihrer Annäherung an die algerische Natur begeht, ist eben nur ein momentaner, bevor sie sich der Unmöglichkeit bewußt wird, sich von ihrer europäischen kulturellen Identität zu befreien, und zu ihrem Ehemann zurückkehrt. Auch in „L'hôte“ weiß Daru, daß er Algerien nicht (länger) gehört. Am Schluß dieser Erzählung heißt es: „Daru regardait le ciel, le plateau et, au-delà, les terres invisibles qui s'étendaient jusqu'à la mer. Dans ce vaste pays qu'il avait tant aimé, il était seul“ (TRN 1621). Die Verwendung des Plusquamperfekts ist konstitutiv für die Grundstimmung der Erzählung: Daru blickt auf eine wohl mythische Vergangenheit zurück, in der er diesem Land noch zugehörig war. Es ist aber ebensowenig denkbar, daß ein d'Arrast in der ländlichen Gesellschaft Brasiliens ausharrt.

So machen die sozialpolitischen Ereignisse, die in diesen Erzählungen zum Ausdruck kommen, die Grenzen der Camus'schen Kunst kenntlich, sofern sie sich auf jenen „Mythos des Mittelmeeres“ beschränkt, der für alle bisher in dieser Arbeit besprochenen Werke Camus' prägend ist. In diesem Sinne bemerkt Camus selber in einem Tagebucheintrag vom 29. Juli 1959: „Le matin d'Algérie m'obsède. Trop tard, trop tard... Ma terre perdue, je ne vaudrais plus rien“ (CIII 237). Das Scheitern dieser westlichen Annäherung an die fremde Kultur, das in diesem letzten Erzählband thematisiert wird, stellt auch die Wahrscheinlichkeit einer westlichen Rückkehr zur Natur und zur kreisförmigen Zeit der rousseauistischen „bons sauvages“ ernsthaft in Frage. Vermag Camus mit seiner Philosophie des Absurden ein wenig an den Fundamenten zu rütteln, auf denen die säkularisierte rational-lineare Zeitauffassung des modernen Abendlandes beruht, so bleibt gleichwohl zweifelhaft, ob dem okzidentalen Menschen eine Rückkehr zur mythisch-zyklischen Zeitkultur offensteht. Camus selbst zieht diese Konsequenz offenbar in *La chute* (1956). Dieses Werk, das zunächst als Kurzgeschichte konzipiert und zur gleichen Zeit wie die Kurzgeschichten von *L'exil et le royaume* geschrieben wurde, sollte zunächst in diesen Erzählband aufgenommen werden. Es hat sich jedoch zu einer eigenständigen Novelle entwickelt, die sich mehr als jedes andere Werk Camus' mit der christlichen Religion und ihrer Zeitauffassung beschäftigt. Diese Novelle

soll im folgenden Kapitel im Sinne eines Vergleiches mit der christlichen Zeitvorstellung Dostoevskijs besprochen werden.

---

### 4.3. MYTHISCH-ZYKLISCHE ZEITERFAHRUNG BEI DOSTOEVSKIJ

---

#### 4.3.1. DER MYTHOS DES GOLDENEN ZEITALTERS

Den Mythos des „goldenen Zeitalters“, der in der abendländischen Literatur erstmals bei Hesiod auftaucht, kennt man in zahlreichen indoarischen Kulturen als vor- und außergeschichtliches Stadium, das den seligen ersten Tagen der Menschheit entspricht. Meistens geht eine glückliche Epoche, in der die Menschen noch ein intimes Verhältnis zu ihren Göttern genossen, einem Niedergang in einer von Unruhen bewegten und geschichtlich schärfer definierten Ära voraus. Diese Vorstellung ist dabei durch und durch ein Produkt der zyklischen Zeitauffassung; das „goldene Zeitalter“ befindet sich immer am Anfang eines Zeitzyklus und läßt sich neu gewinnen, da die Zeit sich wiederholt.

Seinem Wesen nach befindet sich das goldene Zeitalter außerhalb der Geschichte. Gerade aus seiner Außergeschichtlichkeit und Außerzeitlichkeit, die es dem Druck der tagtäglichen Ereignisse gegenüber immun machen, bezieht es seine Anziehungskraft. Diese Anziehungskraft beschränkt sich nicht nur auf Völker, in deren Kulturen zyklische Zeitmuster dominieren; sie erstreckt sich oftmals auch auf Völker, die ein langwieriges kulturelles Erbe, einen Sinn für Traditionsverpflichtetheit und ein Gefühl für Zeitfülle aufweisen, kurzum auf jene Völker, die ein lineares Zeitbewußtsein entwickelt haben.

#### 4.3.2. DOSTOEVSKIJS REZEPTION VON LORRAINS *ACIS UND GALATEA*

Claude Lorrains Gemälde *Acis und Galatea*, das Dostoevskij im April 1867 in der Dresdner Gemäldegalerie sehen konnte, machte auf ihn einen nachhaltigen Eindruck. Es bringt den griechischen Mythos der unglücklichen Liebe Acis' und Galateas zum Ausdruck, den Ovid im dreizehnten Buch seiner *Metamorphosen* wiedergibt. Wie sich seine Frau erinnert, nannte Dostoevskij die Szene

immer das „goldene Zeitalter“.<sup>183</sup> Er sah darin ein Urparadies, in dem die Menschen noch in Harmonie mit sich selber und ihrer Umwelt lebten. Die starke emotionale Wirkung, die Lorrains Bild auf Dostoevskij ausübte, darf man unter anderem sicherlich auf den christlichen Sozialismus zurückführen, dem sich der junge Dostoevskij verschrieben hatte und dessen Anziehungskraft er sich auch nach den Jahren in Sibirien bis zu seinem Lebensende niemals gänzlich entziehen konnte,<sup>184</sup> wie sehr er sich auch sonst in zunehmendem Maße reaktionären Gedankenströmungen hingab.<sup>185</sup>

Dostoevskij griff in seiner Dichtung dreimal im letzten Jahrzehnt seines Lebens auf Lorrains Gemälde zurück. In dem zensierten Kapitel „U Tichona“ der *Bevy* beschreibt Stavrogin eine auf diesem Bild basierende Landschaft. Dieselbe Szene wiederholt sich beinahe wortwörtlich in Versilovs Bekenntnis am Ende des *Podrostok* (1875). Und in der Kurzgeschichte *Son smešnogogo človeka*, die im April 1877 im *Dnevnik Pisatelja* erschien, fährt der Held zu einem fremden Planeten, der eine markante Ähnlichkeit zum Urparadies des französischen Malers aufweist. Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich vornehmlich auf *Son smešnogogo človeka*, wobei wir bei Gelegenheit die Utopien Versilovs und Stavrogins mit berücksichtigen werden.

#### 4.3.3. SON SMEŠNOGO ČELOVEKA

Der „lächerliche Mensch“, der für die letztgenannte Geschichte namengebend ist, identifiziert sich einfach als „современн[ый] русск[ий] прогрессист и гнусн[ый] петербурж[ец]“ (PSS 25:113); damit wird dem Leser zu erkennen

<sup>183</sup> ДОСТОЕВСКАЯ, А., *Воспоминания*, Москва: Художественная литература, 1971, 150.

<sup>184</sup> Hierzu КОМАРОВИЧ, В., „Мировая гармония‘ Достоевского“, in FANGER, D. (Hg.), *О Достоевском. Статьи*, Brown University Slavic Reprints IV, Providence, R.I.: Brown University Press, 1966, 119-149. Vgl. auch CATTEAU, J., „Du palais de cristal à l’age d’or ou les avatars de l’utopie“, in *Dostoïevski. Cahier de l’Herne* n° 24, Paris: L’Herne, 1973, 176-195.

<sup>185</sup> Selbstredend war Dostoevskij durchaus fähig, den Geist seiner christlichen Utopie mit seinem wachsenden russischen Nationalchauvinismus in Einklang zu bringen. In derselben Ausgabe des *Dnevnik Pisatelja*, in der *Son smešnogogo človeka* erscheint, liest man etwa im Hinblick auf den Krieg, den Rußland der Türkei gerade erklärt hatte: „не всегда война бич, иногда и спасение“, „война наша вовсе не «вековечный и зверский инстинкт неразумных наций», а именно первый шаг к достижению того вечного мира, в который мы имеем счастье верить, к достижению *воистину* международного единения и *воистину* человеколюбивого преуспевания!“ (PSS 25:98, 100). Siehe hierzu ausführlich: MORSON, G., *The Boundaries of Genre. Dostoevsky’s ‘Diary of a Writer’ and the Traditions of Literary Utopia*, Austin: University of Texas Press, 1981, 33-38, 181.

gegeben, daß er zu den atheistischen Figuren Dostoevskijs zählt. Doch hat sich diese Gestalt im Unterschied zu manchem anderen Dostoevskijschen Atheisten, dessen Psyche am exogenen Druck der rational-linearen Zeit leidet, von seiner Umwelt derart abstrahiert, daß er an der Realität dieser und jeder anderen Zeitform zu zweifeln beginnt:

Я стал слышать и чувствовать всем существом моим, что *ничего при мне не было*. Сначала мне всё казалось, что зато было многое прежде, но потом я догадался, что и прежде ничего тоже не было, а только почему-то казалось. Мало-помалу я убедился, что и никогда ничего не будет. (PSS 25:105)

Diesem ontologischen Zweifel folgt eine Krisis, die sein Zeitverständnis grundlegend umorientieren wird.

Eines Abends entscheidet er sich zum Selbstmord, doch bevor er die Tat vollzieht, schläft er ein. Damit beginnt sein Traum. Darin erschießt er sich, jedoch nicht durch den Kopf, sondern durch das Herz. Ein mysteriöses Wesen ruft ihn aus dem Grab heraus und schickt ihn auf eine Reise in eine andere Welt.

Bereits auf der Hinfahrt in diese andere Welt bricht die ihm gewohnte vernunftgemäße Zeitordnung auseinander: „совершалось всё так, как всегда во сне, когда перескакиваешь через пространство и время и через законы бытия и рассудка и останавливается лишь на точках, о которых грезит сердце.“ (PSS 25:110). Um in die andere Welt zu gelangen, reist er, als würde er das von der Erde vor Jahrtausenden abgeworfene Licht zurückverfolgen: „Я знал, что есть такие звезды в небесных пространствах, от которых лучи доходят на землю лишь в тысячи и миллионы лет.“ (PSS 25:111). Sieht man den Himmel an, dann wirft man in der Tat einen Blick in die Vergangenheit.

Auf diese Weise landet der „lächerliche Mensch“ auf einem mysteriösen Planeten, wobei ihn die Umgebung, in der er sich plötzlich befindet, an einen griechischen Archipel etwa tausend Jahre vor Christus erinnert. Er ist auf einer parallelen, zweiten Erde angekommen und dabei weniger den Raum als die Zeit hindurch gereist – eine Vorwegnahme der Relativitätstheorie. Man vergleiche folgende Anmerkungen Bachtins zum Abenteuerchronotop: „Авантурный хронотоп (...) характеризуется *технической абстрактной связью про-*

*странства и времени, обратимостью* моментов временного ряда и их *перемещимостью* в пространстве.“<sup>186</sup>

Der „lächerliche Mensch“ befindet sich in einer mediterranen Landschaft, die einen Camus in Entzückung brächte: sanftes, smaragdgrünes Meerwasser, wunderschöne hohe Bäume, wohlriechendes junges Gras und zahme Vögel. Die Bewohner dieser Erde existieren harmonisch mit ihrer räumlichen Umgebung, und die Szene erinnert angesichts der pantheistischen Ausrichtung dieser „Sonnenkinder“ an die Urmythen der mythisch-zyklischen Kulturen und hat, wie die griechischen Archipele in den Träumen Stavrogins und Versilovs, mit dem Paradies der biblischen Schöpfungsgeschichte wenig gemeinsam.<sup>187</sup>

Die Traummenschen, die im Kollektiv leben und noch keinen Sinn für menschliche Individualität entwickelt haben, scheinen dabei der Zeit keine große Bedeutung beizumessen. Sie kennen zwar den Tod, doch ist dies nicht das furchterregende Ereignis der rational-linearen Zeitkultur. Es scheint dem „lächerlichen Menschen“, daß diese Menschen mit ihren Toten Kontakt behalten und der Tod für ihre irdische Einigkeit kein Hindernis darstellt. Sie können den „lächerlichen Menschen“ kaum verstehen, als er sie nach dem ewigen Leben fragt. Sind sie von der Realität eines fortdauernden Lebens gleichwohl überzeugt, so rührt ihre Schwierigkeit, ihn zu verstehen, sicherlich daher, daß die scharfe begriffliche Trennung von „Zeit“ und „Ewigkeit“, die dem „lächerlichen Menschen“ aus seiner christlichen Kultur vertraut ist, ihrem heidnischen Weltverständnis gemäß keinen Sinn ergibt: Sie kennen keine Kirchen, genießen dafür eine vitale, lebendige und ununterbrochene Einigkeit mit dem ganzen Weltall.

Erst, nachdem der „lächerliche Mensch“ sie korrumpiert und ihr Paradies zunichte gemacht hat, entwickeln sie ein profanes, lineares Zeitbewußtsein. Menschheit und Natur sondern sich voneinander ab; die individuellen Identitäten, die die Traummenschen entwickeln, führen den Zerfall ihrer Gemeinschaft herbei; und der „lächerliche Mensch“ durchfliegt in seinem Traum Jahrtausende und folgt dabei einer geschichtlichen Reihenfolge fratrizider Ereignis-

---

<sup>186</sup> БАХТИН, М., *Формы времени и хронотопа в романе*, in DERS., *Вопросы литературы и эстетики*, Москва: Художественная литература, 1975, 250.

<sup>187</sup> Vgl. DE SCHLOEZER, B., „Sur trois nouvelles de Dostoïevski“, in *la Nouvelle Revue Française*, Nr. 157, 1966, 106; САГТЕАУ, а.а.О., 483; БАХТИН, а.а.О., 200.

se, mittels deren die Menschen ihre einzelnen Identitäten zu behaupten suchen.

Umsonst versucht der „lächerliche Mensch“, die sündhaft gewordenen Menschen zur Rückkehr in den Zustand der Unschuld zu überreden. Just in dem Augenblick, in dem sie drohen, ihn in ein Irrenhaus zu verbannen, kehrt er aus dem Traum ins Wachleben zurück. Doch behält er einen unerschütterlichen Glauben an die utopische Harmonie, deren Zeuge er geworden war, und bleibt sich trotz des Hohns seiner Mitbürger sicher, daß sie erneut einbräche, würde es die Menschheit nur wünschen: „А между тем так это просто: в один бы день, в один бы час – всё устроилось! (...) Если только все захотят, то сейчас всё устроится“ (PSS 25:119). Die vergangene Harmonie bleibt für ihn ein fortwährendes Ideal, das sein temporales Empfinden nunmehr maßgeblich beeinflusst; das mythische Stadium des „goldenen Zeitalters“ ließe sich jederzeit wieder herstellen. So ist die Psyche des „lächerlichen Menschen“ durch sein Traumerlebnis vom linearen zum zyklischen Zeitbewußtsein regredierte.

Der Kontrast zu den christlichen Vorstellungen vom Paradies am Weltanfang und von der Erlösung im Neuen Jerusalem am Weltende ist hier bezeichnend. Man findet dieselbe Vision in der Kurzgeschichte „Zolotoj vek v karmane“, die im Januar 1876 im *Dnevnik Pisatelja* erschienen war. Der Ich-Erzähler betrachtet einen Ballsaal voller Tänzer im Petersburger Klub der Künstler:

«Ну что, - подумал я, - если б все эти милые и почтенные гости захотели, хоть на миг один, стать искренними и простодушными, - во что бы обратилась тогда вдруг эта душная зала (...) как сейчас, сино минуту могло бы найтись между вами, в этой же бальной зале (...) Но беда ваша в том, что вы сами не знаете, как вы прекрасны! (...) И эта мощь есть в каждом из вас, но до того глубоко запрятанная, что давно уже стала казаться невероятною. (PSS 22:12)

Hatten die Traummenschen auf Sirius gerade durch ihre nichtindividualisierte Harmonie den „lächerlichen Menschen“ zu seiner Heilsbotschaft angeregt, setzt dieser auch in seinen Predigten auf der Erde auf den *kollektiven* Drang zur Utopie („Если только все захотят, то сейчас всё устроится.“). Im „Zolotoj vek v karmane“ hat sich das utopische Potential eindeutig auf das Individuum verlagert („эта мощь есть в каждом из вас“). In beiden Fällen fehlt jedoch jeglicher Bezug zur christlichen Religion als Ingredienz der Utopie.

Die thematische Bedeutung der mythisch-zyklischen Zeit wird durch die narrative Struktur von *Son smešného človeka* unterstrichen, die sich in den drei Stadien eines kreisförmigen Zeitmodells entfaltet. Der atheistische Held bereitet sich auf den Selbstmord vor, er stürzt sich ins Nichts. Er bahnt sich einen Weg durch den folgenden Kataklysmus, und das zweite Stadium, das „goldene Zeitalter“, bricht an: Der Held befindet sich im frisch geschaffenen Paradies. Doch alsbald setzt dessen Korruption ein. Eine zweite Katastrophe führt in die dritte Phase der Erzählung: Der „lächerliche Mensch“ kehrt ins Wachleben zurück, hält jedoch an der Wahrheit seiner Traumutopie fest und erstrebt deren Rückkehr.

#### 4.3.4. ETHISCHE BEDEUTUNG MYTHISCH-ZYKLISCHER ZEITERFAHRUNG BEI DOSTOEVSKIJ

Überhaupt ist es bezeichnend, daß Dostoevskij die Vision des goldenen Zeitalters immer nur in den Seelen jener Helden ins Leben ruft, die dem Atheismus so nahe stehen, wie es ein Dostoevskijscher Protagonist nur kann. Der Zynismus und die Gleichgültigkeit, mit denen zu Anfang der Erzählung der fortschrittlich gesinnte „lächerliche Menschen“ der Welt begegnet, sind die eindeutigen Anzeichen einer Abkehr vom Christentum. Stavrogin und Versilov hingegen, die jeweils ein Kruzifix und eine Ikone entzweibrechen, sind mit ihrer Revolte gegen den christlichen Gott schon etwas weiter. Doch haben alle drei Figuren den Moralprinzipien des Dostoevskijschen Christentums widersprochen. Der „lächerliche Mensch“ steht wie Stavrogin vor dem Selbstmord. Der eine hat einem Mädchen die Hilfe verweigert, der andere hat eines vergewaltigt, das dann aus Verzweiflung Selbstmord begangen hat. Versilov hat seinen Sohn Arkadij verlassen. Diese Figuren sind also allesamt des schlimmsten moralischen Defektes schuldig, den es bei Dostoevskij gibt: der Grausamkeit gegenüber Kindern.

Da ahnt man wohl den Grund, weshalb Dostoevskij ausgerechnet diesen Figuren den Traum vom goldenen Zeitalter gewährt: Es handelt sich hier um eine Revolte gegen die moralische Verantwortung, die Folge der christlich-linearen Zeit ist und im Bewußtsein eines jeden Dostoevskijschen Protagonisten restlich bleibt, sei seine vorgebliche atheistische Gesinnung auch noch so stark.



Weil die vorchristliche mythisch-kreisförmige Zeitstruktur jene mit dem linearen Zeitgefühl zustande kommende menschliche Individualität aufhebt, fühlen sich diese Figuren im Traummythos geborgen, nimmt er ihnen doch die Bürde der Verantwortlichkeit, des schlechten Gewissens ab, die ihren Leiden zugrunde liegt. In der Traumutopie des goldenen Zeitalters artikuliert sich demnach eine Wunschflucht in einen Zustand, in dem jegliche individuelle Schuld getilgt worden ist. Daher überzeugt Alain Besançons psychoanalytische Interpretation von Stavrogins Traum:

Entendue comme un rêve, la scène renvoie à la béatitude du petit enfant rassasié, le paysage marin est le paysage maternel, Arcadie narcissique (...) les images du berceau, d'union des Dieux et des hommes rappellent la bienheureuse symbiose de la relation duelle, moment heureux de la vie du héros, pour un instant retrouvé.<sup>188</sup>

Dostoevskij aber gestattet seinen Utopisten immer nur einen flüchtigen Blick auf ihre Harmonie, die alsbald erlischt, der Stimmung des imminenten Zusammenbruchs in Lorrains Gemälde getreu. Eine kleine rote Spinne, Symbol der schwerwiegenden Schuld, erscheint mitten im grellen Licht von Stavrogins Vision, die einem Bild der vergewaltigten Matreša weicht.

Versilovs Traum vollzieht einen Sprung vom Urparadies zu den letzten Tagen der Menschheit. Die Atheisten seines Traumes gründen eine Art Kirche, einen pantheistischen Naturkult als solidarische Geste nach dem Verlust der großen Idee der Unsterblichkeit. Doch läßt sich dieser Ansatz zu einer gottlosen Gemeinschaft à la Camus nicht weiterdenken. Versilov ist sich der Unglaublichkeit seiner Vision bewußt. Am Ende des Traumes erscheint Christus:

Он приходил к ним, простираал к ним руки и говорил: «Как могли вы забыть его?» И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения... (PSS 13:379)

Somit spricht Dostoevskij letzten Endes sein Urteil über das goldene Zeitalter aus. So sehr er zweifellos den Reiz einer solchen Weltharmonie stets fühlte, so sehr es auch zutrifft, daß „[и]дея «ЗОЛОТОГО ВЕКА» как одна из основных была

---

<sup>188</sup> BESANCON, A., *Le tsarévitch immolé. La symbolique de la loi dans la culture russe*, Paris: Librairie Plon, 1967, 214.

пронесена Достоевским через все его творчество<sup>189</sup>, lehnt er sie schließlich doch ab. Denn die mythisch-zyklische Zeit der fremden mediterranen Kultur, der der „lächerliche Mensch“ begegnet, ist mit dem Ideal der christlichen Freiheit des Individuums nicht zu vereinen, das Dostoevskij noch näher am Herzen liegt. Eine postlapsarische Welt, in der die Menschen kraft der Gabe ihrer noch so furchtbaren Freiheit dazu befähigt sind, die Überwindung des Bösen anzustreben, ist für Dostoevskij einem mythisch-zyklischen Zustand der Unschuld vorzuziehen, der den freien Willen ausschließt, der christlicher Heilsgeschichte Bedingung darstellt. Der onirische Kontext, in dem Dostoevskij das Thema des goldenen Zeitalters behandelt, signalisiert, ähnlich wie die traumähnliche Stimmung von Camus' *L'exil et le royaume*, die mangelnde Plausibilität des Strebens des westlichen Menschen nach jenem Schuldfähigkeitsverlust, der mit einer Rückkehr zur mythisch-zyklischen Zeitkultur einherginge.

---

<sup>189</sup> БЕЛЬЧИКОВ, Н., „Золотой век» в представлении Ф. М. Достоевского“, in САМАРИН, Р./СОКОЛОВ, А. (Hg.), *Проблемы Теории и Истории Литературы*, Москва: Издательство Московского Университета, 1977, 360-68, hier: 366.

## 5. CHRISTLICH-ENDOGENE ZEIT

Im Mittelpunkt dieses Kapitels steht jene temporale Erfahrung, die mit der endogenen Zeitvorstellung des Christentums verbunden ist. Diese Zeitvorstellung fußt auf dem seelischen Zeitbegriff, den Augustinus in seinen *Bekenntnissen* entwickelt und dessen philosophische Bedeutung eingangs des Kapitels betrachtet werden soll. Ihre Implikationen für das christliche Zeitverständnis Dostoevskijs sollen mit Blick auf Myškin (*Idiot*) sowie Zosima und Aleša Karamazov (*Brat'ja Karamazovy*) erläutert werden.

Diesem Hauptteil voraus geht ein weiterer Abschnitt, der zwei Bekenntnistexte Camus' und Dostoevskijs (*La chute* und *Zapiski iz podpol'ja*) heranzieht und darüber reflektiert, inwiefern sich der in den *Bekenntnissen* erkennbare Zusammenhang zwischen seelischer Zeit, Identitätsfindung und konfessioneller Praxis auch in diesen Werken nachweisen läßt. Diese Erzählungen, deren formale und thematische Parallelen die Forschung schon oftmals zur Kenntnis genommen hat, sollen hier im Sinne dieser bisher vernachlässigten Frage miteinander verglichen werden, die sich dem Leser um so mehr aufdrängt, als sich beide Bekennerfiguren dem Christentum verschlossen haben.

---

### 5.1. EXKURS: AUGUSTINISCHE SEELENZEIT

---

#### 5.1.1. AUGUSTINUS' ZEITPHILOSOPHIE

Die Metaphysik der Zeit, die der Kirchenvater Aurelius Augustinus (354-430) vor allem im elften Buch seiner *Bekenntnisse* (397-98) ausarbeitet, konnte einen maßgeblichen Einfluß auf die Zeitkultur des Christentums entfalten. Wenngleich es unmöglich erscheint, an dieser Stelle dem Zeitdenken Augustinus' in seinem vollständigen theologischen Zusammenhang gerecht zu werden, soll

der Versuch unternommen werden, einige seiner für die Thematik der vorliegenden Arbeit wesentlichen Merkmale kurz zu erläutern.<sup>190</sup>

Mit seinen Überlegungen zur Zeit knüpft Augustinus an eine langwährende Polemik, die von Platons *Timaios* über Aristoteles' *Physik* bis hin zu den *Enneaden* Plotinus' reicht. Analog zu Platon und Plotinus gründet Augustinus den Begriff der Zeit auf dem der Ewigkeit; die Zeit ist Zeichen erschaffenen Seins, einer abgeleiteten Realitätsordnung. Ähnlich wie diese beiden früheren Denker setzt Augustinus die Zeit mit dem Geist in Verbindung; allerdings nicht länger mit einem transzendenten Geist, sondern mit dem Geist beziehungsweise der Seele des Individuums. Analog zu Aristoteles geht Augustinus in seiner Frage nach der Zeit einer empirischen Untersuchung nach; setzt sich aber der Empirismus Aristoteles' mit der Naturwelt und den äußeren Objekten menschlicher Erfahrung auseinander, so beschäftigt sich Augustinus mit der Erfahrung des menschlichen Geistes, mit den Modi dessen Erfahrung.<sup>191</sup>

Augustinus reflektiert in seinen *Bekenntnissen* über das Mysterium der Zeit, deren Wesen der menschliche Geist zu definieren nicht groß genug ist, deren Realität er aber nichtsdestotrotz, unbeschadet der zeitleugnenden Einwände der Skeptiker, sehr greifbar verspürt:

(...) was ist Zeit? Wer könnte das kurz und leicht erklären? Wer es denkend erfassen, um es dann in Worten auszudrücken? Und doch – können wir ein Wort nennen, das uns vertrauter und bekannter wäre als die Zeit? Wir wissen genau, was wir meinen, wenn wir davon sprechen, verstehen's auch, wenn wir einen andern davon reden hören. Was ist also die Zeit? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich's, will ich's aber einem Fragenden erklären, weiß ich's nicht.<sup>192</sup>

Dem Platonismus folgend stellen die Zeit und das zeitliche Tun des Menschen für Augustinus irdische Abbilder göttlicher Urbilder dar. Die Menschen richteten sich auf Erden nach der „ewigen Wahrheit, wo der gute und alleinige Lehrer alle Schüler belehrt“,<sup>193</sup> und die Zeit habe ihren Ursprung darin,

---

<sup>190</sup> Für eine ausführlichere Betrachtung der Zeitphilosophie Augustinus' siehe RICOEUR, P., *Temps et récit. Tome 1*, Paris: Seuil, 1983, 19-55.

<sup>191</sup> SHEROVER, C., *The Human Experience of Time. The Development of its Philosophic Meaning*, New York: New York University Press, 1975, 37.

<sup>192</sup> AUGUSTINUS, a.a.O., 312.

<sup>193</sup> Ibid., 307.

(...) daß alles, was anfängt und aufhört zu sein, dann anfängt und dann aufhört, wenn die ewige Vernunft, in der nichts anfängt und aufhört, erkennt, daß es anfangen und aufhören soll, die ewige Vernunft, das ist dein Wort, das der ‚Uranfang ist und zu uns redet‘.<sup>194</sup>

Wegen ihres abgeleiteten ontologischen Status muß die Zeit aber nichts von ihrer Realität einbüßen: Indem Augustinus nach dem Charakter unserer *Erfahrung* der Zeit fragt, bewirkt er eine Bejahung und eine Vertiefung der menschlichen Temporalität, die einen entscheidenden Grundstein für die Zeitkultur des Christentums legt.

Im Unterschied zu Platon, Aristoteles und Plotinus, die alle drei die Zeit als exogene Erscheinung erklären, sie als etwas der Wahrnehmung des Individuums Externes betrachten, liefert Augustinus eine psychologisierende Erklärung für die Zeit, indem er ihr Vergehen mit der Aktivität der *menschlichen Seele* in Verbindung setzt.<sup>195</sup>

Dabei ist Augustinus insbesondere bemüht, die aristotelische Vorstellung von Zeit als Aspekt der Bewegung der Himmelskörper zu widerlegen. Er führt hierzu den Einwand an, daß, wenn die Himmelskörper stillstünden, aber eine Töpferscheibe sich noch bewege, es trotzdem noch Zeit gäbe, um ihre Drehungen zu messen. Die Bewegung eines Körpers werde zwar mit der Zeit gemessen, doch sei die Zeit nicht mit dieser Bewegung gleichzusetzen: Die Bewegungen der Himmelskörper könnten also Zeichen für die Zeit sein, nicht aber die Zeit selbst.<sup>196</sup>

Um dem dynamischen Charakter der Zeit Rechnung zu tragen, kommt Augustinus allerdings ohne verräumlichende Metapher nicht aus, wodurch er letztendlich dem Beispiel seiner Vorgänger doch folgt und die Zeit dem Raum ontologisch unterordnet. Denn sein Zeitbegriff hängt von der eindeutig räumlichen Vorstellung ab, daß die Seele sich ausdehnt, um von der Gegenwart aus die Zukunft zu antizipieren und die Vergangenheit in Erinnerung zu rufen:

---

<sup>194</sup> Ibid.

<sup>195</sup> Augustinus orientiert sich dabei gewissermaßen an Plotinus, der diesen Effekt mit einer „Weltseele“ assoziiert.

<sup>196</sup> Ibid., 320-23.

So scheint es mir denn klar, daß die Zeit nichts anderes ist als eine Art Ausdehnung, aber wessen, das weiß ich nicht. Doch sollte es mich wundern, wenn es nicht der Geist selber wäre.<sup>197</sup>

Durch diese Ausdehnung, die in einer *dreifachen Gegenwart* zustande kommt, gelingt es der Seele, die diskreten Momente der Zeit zu überbrücken:

(..) es gibt drei Zeiten, Gegenwart des Vergangenen, Gegenwart des Gegenwärtigen und Gegenwart des Zukünftigen. Denn diese drei sind in der Seele, in anderswo sehe ich sie nicht. Gegenwart des Vergangenen ist die Erinnerung, Gegenwart des Gegenwärtigen die Anschauung, Gegenwart des Zukünftigen die Erwartung.<sup>198</sup>

Ist die Zeit Abbild der Ewigkeit, wie der Mensch Abbild Gottes ist, so läßt sich im Hinblick auf diese Zeiterfahrung festhalten, daß die Zeit beziehungsweise die Zeit der Seele nur existiert, sofern die Seele sie kreiert. Während Gott in der Ewigkeit erschafft, der alle Zeit gegenwärtig ist, erschafft die Menschenseele in der verlängerten Gegenwart, der die Vergangenheit und die Zukunft durch Erinnerung respektive Erwartung gegenwärtig sind.

#### 5.1.2. EINFLUß VON AUGUSTINUS' ZEITPHILOSOPHIE

Diese augustinische Wendung ins Innere liefert den Grundstock für die Forschungen über das Wesen der Zeit, die im frühmittelalterlichen Westeuropa betrieben werden. Im westeuropäischen kulturellen Kontext büßt diese endogene Vorstellung einer christlichen Seelenzeit erst im 13. Jahrhundert an Einfluß ein, als im Zeichen eines wiederauflebenden Aristotelismus die Scholastiker den rational-linearen, exogenen Uhrzeitbegriff ausarbeiten, der die Zeit lediglich als „Maßzahl“ der Bewegung betrachtet und hinsichtlich ihres Vergehens der menschlichen Psyche jedes Agens abspricht. Der Einfluß Augustinus' zeigt sich aber erneut in manchen Aspekten der aufkommenden modernen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts und, besonders deutlich, im 20.

---

<sup>197</sup> Ibid., 324.

<sup>198</sup> Ibid., 318.

Jahrhundert in der Philosophie des Existentialismus, die das kulturelle Milieu mitprägt, in dem Albert Camus seine literarischen Werke verfaßt.

### 5.1.3. ANMERKUNGEN ZUR REZEPTION AUGUSTINUS' IN RUBLAND

Im Hinblick auf die Relevanz der Zeitanalyse Augustinus' für jenen spezifischen kulturellen Kontext, in dem die Werke Dostoevskijs entstanden sind, sollte zunächst angemerkt werden, daß sich der Einfluß, den die augustinische Theologie im großen und ganzen auf die Entwicklung der Ostkirche ausüben konnte, sehr wohl in Grenzen hält: Anders als im westlichen Christentum, dessen Entwicklung Augustinus so maßgeblich geprägt hat, ist die augustinische Theologie der Erbsünde, der Gnade sowie der Menschheitsnatur für die theologische Anthropologie des östlichen Christentums unbedeutend.

Im mittelalterlichen Rußland war Augustinus noch gar nicht bekannt; kein einziges seiner Werke lag in griechischer, geschweige denn in russischer Übersetzung vor.<sup>199</sup> Als die russisch-orthodoxe Kirche im 19. Jahrhundert im Zuge eines Wiederauflebens ihre jahrhundertlange Isolation vom westlichen Christentum zu überwinden beginnt und sich auf einen bewußten Dialog mit diesem einläßt, beschäftigt sie sich mit Augustinus als lateinisch-römischen Kirchenvater, wobei sein Beitrag zu einer vermeintlich universellen christlichen Tradition zunächst etwas unkritisch gewürdigt wird.<sup>200</sup>

In einem berühmten, im Jahre 1852 verfaßten Brief an den Grafen E. Komarovskij tadelt jedoch der slavophile Denker Ivan Kireevskij die Vorliebe Augustinus' für eine logische Verkettung von Wahrheiten. Augustinus habe zusammen mit Aristoteles die metaphysischen und vernunftgemäßen Grundlagen der Scholastik gelegt, die jenes abstrakte Denken der westeuropäischen Neuzeit ermöglicht habe, das aus slavophiler Sicht einem Verrat am wahren Christentum gleichkomme.<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> FEDOTOV, G., *The Russian Religious Mind. Vol. I: Kievan Christianity. The Tenth to the Thirteenth Centuries*, Cambridge: Harvard University Press, 1946, 222-223.

<sup>200</sup> TATARYN, M., *Augustine and Russian Orthodoxy. Russian Orthodox Theologians and Augustine of Hippo: A Twentieth-Century Dialogue*, Lanham: International Scholars Publications, 2000, 24.

<sup>201</sup> KIREJEWSKI, I., *Russland und Europa*, aus dem Russischen von Nicolai von Bubnoff, Stuttgart: Ernst Klett, 1948, 18ff.

Der Vorwurf einer unglückseligen Nähe Augustinus' zur Scholastik sowie zum rationalistischen Denken hält sich auch bei manchen der russisch-orthodoxen Denker, die im Anschluß an die russische Revolution von 1917 das Pariser Institut St. Serge gründeten, das eine entscheidende Rolle in der Erneuerung und der Weiterentwicklung der russisch-orthodoxen Theologie spielen sollte. So galten für Georgij P. Fedotov das westliche Christentum, die Scholastik und das Denken Augustinus' als fremde Entwicklungen, die für die Ausarbeitung einer authentisch russisch-orthodoxen Theologie nicht sonderlich hilfreich erschienen.<sup>202</sup> Georges V. Florovskij wiederum kritisierte Augustinus vor allem wegen seines Rationalismus, der seines Erachtens wahrer christlicher Freiheit im Wege stünde.<sup>203</sup>

Bei allen russisch-orthodoxen Bedenken gegenüber dem Denken Augustinus' im allgemeinen ist jedoch festzuhalten, daß sich seine mystisch-seelische Zeitphilosophie im besonderen aber sehr wohl mit der ostkirchlichen Theologie in Einklang bringen läßt. So findet man in einem Artikel zur liturgischen Zeit der russisch-orthodoxen Kirche die berühmten, eingangs dieses Kapitels angeführten Worte Augustinus' zum Änigma der Zeit zitiert, denen die Bemerkung folgt, daß sich diesen Worten, die vor mehr als anderthalb Tausend Jahren zum Ausdruck gebracht worden seien, kaum etwas hinzufügen lasse. Denn die Zeit, bemerkt der Autor dieses Artikels, russischer Mathematiker und Astronom, sei für das menschliche Bewußtsein damals ein Rätsel gewesen, und sie bleibe es weiterhin; alle Versuche, sie rational zu verstehen, seien mißlungen.<sup>204</sup> In einer Erläuterung der Zeitauffassungen der russisch-orthodoxen Kirche, die im Katalog zu einer kürzlich stattgefundenen deutsch-russischen Ausstellung zur Problematik der Zeit erscheint, zitiert die Verfasserin ebenfalls eingangs ihres Textes diese Worte Augustinus', um anschließend in diesem Zusammenhang eine Reihe von ostkirchlichen Theologen zu Wort kommen zu lassen.<sup>205</sup> Und der bedeutende russisch-orthodoxe Denker Sergej N. Bulgakov, ein wei-

---

<sup>202</sup> TARTARYN, a.a.O., 56.

<sup>203</sup> Ibid., 150.

<sup>204</sup> ЗЕЛИНСКИЙ, А., „Освященное время“ in *Вестник русского западноевропейского патриаршего экзархата* 31, 113 (1983), 209-50, hier: 212.

<sup>205</sup> CHOTEJENKOWA, I., „Zeitvorstellungen der orthodoxen Kirche“, in OTTOMEYER, H./LÜKEN, S./RÖHRING, M. (Hg.), *Geburt der Zeit. Eine Geschichte der Bilder und Begriffe*, Kassel: Staatliche Museen Kassel, 1999, 130-35, hier: 130.



terer Mitarbeiter am Institut St. Serge, der sich wie kein anderes dessen Mitglieder mit Augustinus beschäftigte,<sup>206</sup> bezeichnet dessen Analyse der Zeit als „bisher unübertroffen“.<sup>207</sup>

#### 5.1.4. ZEIT, IDENTITÄTSFINDUNG UND KONFESSIONELLE PRAXIS IN AUGUSTINUS' BEKENNTNISSEN

Die letzten drei „philosophischen“ Bücher der *Bekenntnisse* des Augustinus, zu denen die Meditationen zum Wesen der Zeit gehören, scheinen für manche Leser in schroffem stilistischem und thematischem Widerspruch zu den vorigen zehn „biographischen“ zu stehen.<sup>208</sup> Dabei ist die inhaltliche Stimmigkeit der dreizehn Bücher unverkennbar: Bereits im „biographischen“ Teil finden sich philosophische Spekulationen, während die Erörterung des Zeitproblems im elften Buch bereits an mehreren Stellen im ersten Teil antizipiert wird und einer Theorie des Gedächtnisses folgt, die Augustinus im zehnten Buch, am Ende dieses ersten Teiles, entwickelt.<sup>209</sup>

Augustinus' biographische und philosophische Überlegungen gehören aber auch aus einem fundamentaleren Grund zusammen: Seine Selbstreflexion und -erzählung steht mit der endogenen Zeitauffassung, die er im elften Buch ausarbeitet, in unmittelbarer Verbindung. Augustinus bemerkt, er sei „zerflossen in den Zeiten“, deren Ordnung ihm unbekannt sei, und das innerste Leben seiner Seele werde „vom wirren Wechsel zerrissen“.<sup>210</sup> Obwohl lediglich die Ewigkeit die Zeit zu einer Einheit prägen kann, ebenso, wie allein Gott das Menschenleben stillen und befriedigen kann, stellen die *Bekenntnisse* des Augustinus dennoch den Versuch dar, mit Hilfe eines noch so unzuverlässigen Gedächtnisses etwas von der Integrität eines von der Zeit angefeindeten Ichs zu retten: „So sammle ich mich aus der Zerstreung, in der ich mich nutzlos zer-

---

<sup>206</sup> TARTARYN, a.a.O., 154.

<sup>207</sup> БУЛГАКОВ, С., *Свет не вечерний. Созерцания и умозрения*, Москва: Республика, 1994, 178.

<sup>208</sup> So werden die letzten drei Bücher auch heute in manche Populärausgaben gar nicht erst aufgenommen.

<sup>209</sup> HESSE, G., „Aurelius Augustinus: *Confessiones*“ in JENS, W. (Hg.), *Kindlers Neues Literaturlexikon*, München: Kindler, 1989-92, 20 Bde., 1:862-64, hier: 863.

<sup>210</sup> AUGUSTINUS, a.a.O., 329-30.

splitterte, da ich von dir, dem Einen, abgewandt mich an eitles Vielerlei verlor.“<sup>211</sup>

Angesichts dieses inneren Zusammenhangs nimmt es nicht wunder, daß die *Bekenntnisse* nicht nur eine innovative Theorie der Zeit, sondern darüber hinaus auch das erste hervorragende Beispiel der abendländischen literarischen Tradition der Autobiographie liefern. Man findet freilich bereits in der Antike Menschen, die über ihr eigenes Ich nachgedacht haben. Doch ist vom alten Griechenland so gut wie keine und vom alten Rom nur wenig autobiographische Literatur erhalten geblieben; in ihrer uns bekannten Form läßt sich die Autobiographie als Produkt der christlich-augustinischen Zeitkultur bezeichnen.

---

## 5.2. ZEIT, IDENTITÄTSFINDUNG UND KONFESSIONELLE PRAXIS IN *LA CHUTE* UND *ZAPISKI IZ PODPOL'JA*

---

### 5.2.1. CAMUS' VERHÄLTNIS ZUM CHRISTENTUM

Von der Unvereinbarkeit des Christentums und der Philosophie des Absurden ist im obigen Exkurs zu *Le Mythe de Sisyphe* bereits die Rede gewesen. Diese Weltanschauung läßt sich kaum mit einem Glauben an Gott und Ewigkeit vereinen, für die sie keine Evidenz liefert. Wenn sie deren Existenz auch nicht ausschließt, ist der Camus des *Mythe de Sisyphe* dennoch von einer apophatischen Theologie weit entfernt, würde eine solche Theologie doch das Gleichgewicht der absurden Situation sprengen, die weder eine rationale noch eine irrationale Welt zuläßt, und den „Sprung“ ermöglichen, den die Existentialisten zu Gott hin nähmen (E 134-35). Statt sich mit einer abstrakten Zukunftshoffnung im Zeichen des Christentums zufrieden zu geben, setzt Camus daher auf eine hellenistische Sinnlichkeit, die sich nach dem ausrichtet, was schon im Hier und Jetzt evident ist.

Camus bringt dem Christentum sogar aktive Opposition entgegen, indem er den Einwand Ivan Karamazovs anführt: Es sei eine Religion der Ungerechtig-

---

<sup>211</sup> Ibid., 56.

keit. Dabei nimmt Camus den augustinischen Beitrag zum Christentum direkt ins Visier;<sup>212</sup> die Anspielung auf klassisch augustinische Themen ist manifest, als Camus in einer 1948 vor den dominikanischen Mönchen von Latour-Maubourg gehaltenen Rede auf den Vorwurf des „Pessimismus“ reagiert, den ihm die Christen und Marxisten unterstellt hätten:

De quel droit d'ailleurs un chrétien ou un marxiste m'accuserait-il de pessimisme ? Ce n'est pas moi qui ai inventé la misère de la créature, ni les terribles formules de la malédiction divine. Ce n'est pas moi qui ai crié ce *Nemo bonus*, ni la damnation des enfants sans baptême. Ce n'est pas moi qui ait dit que l'homme était incapable de se sauver tout seul et que du fond de son abaissement il n'avait d'espérance que dans la grâce de Dieu. (E 373-74)

Im Roman *La peste*, in dem Camus selbst sein am ausgeprägtesten antichristliches Werk erblickte,<sup>213</sup> bietet der asketische Pfarrer Paneloux eine christliche Antwort auf die Pest, die Oran befällt. Er muß von Arbeiten zu Augustinus und der afrikanischen Kirche abbrechen, um eine Predigt vorzubereiten.<sup>214</sup> Die Botschaft, die er darin verkündet, steht ganz im Zeichen der moralischen Strenge, die Camus in der soeben zitierten Rede Augustinus zuschreibt: Die Oranais seien im Unglück und hätten es verdient; sie hätten gesündigt und sich auf das Böse eingelassen; Gott erweise ihnen seine Gnade, da die Pest Leid bedeute, zugleich aber eine Möglichkeit, zu dem Weg zurückzufinden, der zu Gott führe (TRN 1294-97).

Einige Tage nach seiner Predigt aber wird Paneloux Zeuge des pestbedingten Todes eines kleinen Kindes, der an seinem Glauben rüttelt und ihn eine große persönliche Krise durchmachen läßt. Obwohl er seinen christlichen Glauben bewahrt, ist er merklich verändert, als er vor seiner Kirche eine zweite Predigt hält. Der Ton dieser zweiten Predigt hat sich der ersten gegenüber deutlich gewandelt (TRN 1397). Paneloux glaubt weiterhin an die Existenz einer trans-

---

<sup>212</sup> Zum Verhältnis Camus' zum Hl. Augustinus siehe ausführlich ARCHAMBAULT, P., „Augustin et Camus“ in *Recherches augustiniennes* 6, 1969, 195-221.

<sup>213</sup> LEBESQUE, M., *Albert Camus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, aus dem Französischen von Guido G. Meister, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1960, 83.

<sup>214</sup> In einem früheren Entwurf des Romans ist der Bezug zu Augustinus noch stärker: „Il avait publié d'autre part des commentaires à saint Augustin qui le montreraient entièrement acquis à la doctrine de son maître“ (TRN 1979).

zendenten Realität, doch leugnet er das menschliche Vermögen, diese Wahrheit zu erlangen.

Diese antichristliche Einstellung ist für die literarischen und publizistischen Werke Camus' durchaus typisch. Doch haben manche der ersten Leser seines späten Romans *La chute* (1956) Anzeichen seiner bevorstehenden Bekehrung zum Christentum finden wollen.<sup>215</sup> Freilich hat Camus selber diese Deutung des Romans stets strikt abgelehnt; als er im August 1956 in einem Interview um eine Reaktion auf die Interpretation dieser Leser gebeten wird, bemerkt er:

Rien ne les y autorise. Mon juge-pénitent ne dit-il pas clairement qu'il est Sicilien et Javanais ? Pas chrétien pour un sou. Comme lui j'ai beaucoup d'amitié pour le premier entre eux. J'admire la façon dont il a vécu, dont il est mort. Mon manque d'imagination m'interdit de le suivre plus loin.“ (TRN 2002).

Dieser Kommentar ist eher mit der Botschaft des Romans kompatibel als die Deutung jener, die in Camus einen baldigen Konvertiten zum Christentum sehen wollten. Mit dieser skeptischen auktorialen Erklärung geht denn auch das Urteil der seitherigen Forschung konform. Doch ist das irrtümliche Textverständnis der ersten Leser vielleicht halbwegs verständlich, trägt man dem Umstand Rechnung, daß sich dieser Roman mehr als jedes andere Werk Camus' mit der christlichen Religion beschäftigt. Dies deutet sich bereits in seinem Titel an und schlägt sich sowohl in seiner Symbolik als auch in seiner Thematik nieder. Der Leser trifft auf zahlreiche Anspielungen und direkte Hinweise sowohl auf das Alte Testament („pratiquer les Ecritures“; „Rachel gémissant sur ses petits“; „Elie sans Messie“; „le char du feu“ usw.) als auch auf das Neue Testament: Der Vorname des Helden des Romans ist eine offene, sein Nachname eine nur wenig verschlüsselte Anspielung auf Johannes den Täufer; darüber hinaus finden im Laufe der Erzählung das Leben und der Tod Jesu, die unschuldigen Heiligen, die Verleugnung des Heiligen Peter, die ehebrecherische Frau, die Sadduzier, das mystische Lamm und das Jüngste Gericht unter vielen anderen biblischen Personen, Ereignissen und Symbolen

---

<sup>215</sup> Siehe hierzu die zusammenfassende Darstellung der frühen Forschung zum Roman bei ABBOU, A., „La Chute et ses lecteurs [Jusqu'en 1962]“, in FITCH, B. (Hg.), *Sur La Chute*, in *Revue des Lettres Modernes* 4 (1970) [Nº 238-244], 9-20, hier: 11-12.

Erwähnung. Das Christentum ist also keineswegs irrelevant für Camus' letzten Roman.

Überhaupt aber ist *La chute* voller Anspielungen, die nicht nur der christlichen Religion entstammen; so hat die Forschung eine Vielzahl an intertextuellen Bezügen zu den literarischen Werken anderer Autoren aufgedeckt.<sup>216</sup> Diese Bezüge erstrecken sich unter anderem auf die Werke Dostoevskijs, wobei *La chute* als das am stärksten von Dostoevskij geprägte Werk Camus' schlechthin gilt.<sup>217</sup> Man hat in der Person Jean-Baptiste Clamences, des Helden von *La chute*, Anspielungen auf solche Dostoevskijschen Figuren wie Goljadkin, Marmeladov, Raskol'nikov, Ivan Karamazov und den „lächerlichen Menschen“ gefunden.

#### 5.2.2. EINLEITENDE ANMERKUNGEN ZU CAMUS' *LA CHUTE* UND DOSTOEVSKIJS *ZAPISKI IZ PODPOL'JA*

Vor allem jedoch sind die Affinitäten zwischen Clamence und dem Helden von Dostoevskijs *Zapiski iz podpol'ja* bemerkt worden.<sup>218</sup> Beide Figuren sind psychologisch hoch komplexe Gestalten, die in scheinbaren Dialogen sich einem unbekanntem Zuhörer beziehungsweise Leser offenbaren, wobei diese Dialoge sich bei näherer Betrachtung als Monologe erweisen, deren fein ironischer Charakter den Zuhörer beziehungsweise Leser hinsichtlich des Wahrheitsgehaltes der jeweiligen Offenbarung immer wieder im unklaren läßt.

Für die vorliegende Arbeit ist dabei vor allem die prononcierte Selbstbewußtheit von Interesse, die sich bei Clamence und dem „Menschen vom Kellerloch“ im Sinne einer Selbstbefangenheit bemerkbar macht. Letztere Figur bringt diese Problematik mit folgenden Worten zum Ausdruck:

---

<sup>216</sup> Die Forschung hat unter anderen Autoren intertextuelle Bezüge zu Dante, Rousseau, Lermontov und Rimbaud gefunden.

<sup>217</sup> DAVISON, a.a.O., 161.

<sup>218</sup> Siehe TRAHAN, E., „Clamence vs. Dostoevsky: An Approach to *La chute*“, in *Comparative Literature* 18:4, 1966, 337-350; STURM, a.a.O.; ROBERTS, C., „Camus et Dostoïevski: Comparaison structurale et thématique de *La chute* de Camus et du *Sous-sol* de Dostoïevski“, in *Revue des Lettres Modernes* 6 (1971) [№ 264-70], 51-70; KIRK, a.a.O.; DUNWOODIE, a.a.O., 117-55; DAVISON, a.a.O., 161-81.

Клянусь вам, господа, что слишком сознавать — это болезнь, настоящая, полная болезнь. Для человеческого обихода слишком было бы достаточно обыкновенного человеческого сознания, то есть в половину, в четверть меньше той порции, которая достается на долю развитого человека нашего несчастного девятнадцатого столетия (...) (PSS 5:101)

Diese übermäßige Selbstbefangenheit geht in beiden Texten mit einem Impuls zum Bekenntnis Hand in Hand; im folgenden sollen, des augustinischen Vorbildes eingedenk, die Implikationen für Zeiterfahrung hinterfragt werden, die in beiden Texten daraus entspringen.

Freilich hat Irina Kirk zweifellos recht, wenn sie bemerkt, daß die Bekenntnisse dieser beiden Figuren sich nicht auf die traditionelle augustinische Vorstellung von Bekenntnis beschränken, die sie als die konfessionelle Tat eines Bewußtseins definiert, das an einem existentiellen Dilemma leidet und durch Bekenntnis und Buße Ruhe und Absolution sucht, wobei es eine metaphysische Macht anspricht, um die Bürde seiner Schuld abzulegen.<sup>219</sup>

Falls aber das konfessionelle Verhalten Clamences und des „Menschen vom Kellerloch“ dieser theologischen Bekenntnisdefinition nicht entspricht, so lassen sich die Bekenntnisse beider Figuren dennoch ähnlich wie das Bekenntnis des Augustinus als Versuche betrachten, sich gegen den Einfluß der Zeit zu stemmen, der die Integrität des Ichs bedroht.

Dabei soll im folgenden aufgezeigt werden, daß sich diese Zeitproblematik in Ermangelung der metaphysischen Macht, an die sich Augustinus noch wenden konnte, um so akuter stellt. Denn in diesen Texten sind Dostoevskij und Camus beide auf ihre je eigene Weise mit der Frage beschäftigt, was aus dem abendländischen Ich mangels jener augustinisch-christlichen Zeit wird, die zu dessen Definition maßgeblich beitragen konnte.

### 5.2.3. *LA CHUTE*

*La chute* ist der lange Monolog eines französischen Juristen, der sich unter dem mutmaßlichen Pseudonym Jean-Baptiste Clamence vorstellt und nach einer persönlichen Krise sein Pariser Anwaltsleben aufgegeben hat, um sich nach

---

<sup>219</sup> KIRK, a.a.O., 81.

Amsterdam zurückzuziehen, wo er sich der Kundschaft eines anrühigen Matrosenlokals offenbart.

Clamence genoß in Paris eine glänzende Anwaltskarriere und führte ein in jeder Hinsicht erfolgreiches Leben. Er kümmerte sich in seiner juristischen Arbeit am liebsten um sozial benachteiligte Gruppen, die seine Hilfe verdienten, und freute sich über die Hochachtung und die Bewunderung, die ihm die Öffentlichkeit seiner gemeinnützigen Wohltaten halber entgegenbrachte. Eines Tages aber tritt ein Ereignis ein, das eine große Krise in seinem persönlichen Leben auslöst: Als er spät abends die Seine überquerte, beging eine junge Frau Selbstmord, indem sie sich von einer Brücke in den Fluß warf. Obwohl Clamence ihren letzten Schrei der Verzweiflung und das Geräusch hörte, als ihr Körper im Wasser landete, versäumte er es, umzukehren und der Suizidantin Hilfe zu leisten.

Dieses Erlebnis rüttelt an dem „statischen“ philanthropischen Selbstbildnis Clamences. Er gelangt nach und nach zu der Erkenntnis, daß seine früheren öffentlichen Taten nur scheinbar gute waren, denn sie dienten dazu, Beifall der Öffentlichkeit zu erhalten und eine schmeichelhafte Selbstvorstellung aufrechtzuerhalten. Daraufhin wendet sich Clamence nach und nach von seinem bürgerlichen Leben ab, das ihm aus der Perspektive seines Amsterdamer Exils gleichsam paradiesisch-atemporal gewesen zu sein scheint, sofern er sich ausschließlich auf die Belange der Gegenwart ausgerichtet hatte: „N’était-ce pas cela, en effet, L’Eden, cher monsieur : la vie en prise directe?“ (TRN 1487). Er „fällt“ in den Bereich des Zeitlichen und des Kontingenten, der ihn die innere Entdeckung der moralisch-psychischen Leere machen läßt, die seiner Person anhaftet. Er spielt zwar eine Weile noch die seinem Bekanntenkreis vertraute Rolle des gesellschaftlich erfolgreichen Anwalts weiter. Doch lenkt ihn die Erkenntnis der Absurdität seiner Stellung, der Unsicherheit seiner Identität, immer mehr davon ab.

Clamence versucht zunächst diese zerrüttende Wirkung der Zeit zu beseitigen, indem er mehreren Formen der Ausschweifung frönt: „la vraie débauche est une jungle, sans avenir ni passé, sans promesse surtout, ni sanction immédiate“ (TRN 1526). Sein Leben entgleitet ihm jedoch allmählich, bis er seine Stellung als Anwalt aufgibt und Frankreich verläßt, um sich in ein Amsterdamer Zwielichtsmilieu zurückzuziehen, in dem er den Beruf eines „Bußrichters“ („juge-

pénitent“) übernimmt. Dieser ermöglicht es ihm, sich vor jedem interessierten Kunden der Spelunke „Mexico-City“ wegen seiner Vergangenheit zu bekennen, an die er sich nun, da er in die Zeit gefallen ist, auch erinnern kann:

Mon utile profession (...) consiste d'abord (...) à pratiquer la confession publique aussi souvent que possible. Je m'accuse, en long et en large. Ce n'est pas difficile, j'ai maintenant de la mémoire. (TRN 1545)

Es wäre aber irrig, aus diesem konfessionellen Impuls auf eine Bekehrung Clamences zum Christentum zu schließen. Denn er ist vielmehr nach eigenem Bekunden „pas chrétien pour un sou“ (TRN 1543), und er travestiert das christliche Bekenntnisprinzip, sofern es ihm in seiner Bekenntnispraxis nur darum geht, sich selbst anzuklagen und „Buße“ zu tun, auf daß er das Recht erwerbe, andere wiederum anzuklagen und zu beurteilen (TRN 1546).

Tatsächlich degradiert Clamence das Bekennen zu einer rein formal-ästhetischen Übung, denn er bekennt sich weniger seiner eigenen Charakteristika als derjenigen der allgemeinen Menschheit halber, er bezieht sich auf Erfahrungen, die jeder schon gemacht hat, und endet so mit einem maskenhaften Porträt, das sich auf jeden und keinen bezieht (TRN 1545). Auf diese Weise gelingt es Clamence, kraft der maskenhaften Identität, die er in der exogenen Zeit seiner performativen konfessionellen Praxis übernimmt, der zersetzenden Wirkung auszuweichen, die die endogene Zeit auf seine Psyche entfaltet.

Das Bekenntnisprinzip Clamences fußt dabei auf einer parodistischen säkularen Abwandlung des augustinischen „nemo bonus“; er schenkt jenem Begriff der Erbsünde keinen Glauben, die nach christlicher Vorstellung dem Fall des Menschen in die Zeit zugrunde liegt. Man brauche keinen Gott, um Schuldfähigkeit zu erschaffen oder um zu strafen – dafür genügten unseresgleichen: „nous ne pouvons affirmer l'innocence de personne, tandis que nous pouvons affirmer à coup sûr la culpabilité de tous“ (TRN 1529-30).

Clamence leitet daraus eine moralische Ordnung ab, die in gewisser Hinsicht einer säkularisierten Version der Ethik Zosimas entspricht („nous sommes tous coupables les uns devant les autres, tous chrétiens à notre vilaine manière, un à un crucifiés, et toujours sans savoir“ – TRN 1533). Seines privilegierten Wissens um diese Ordnung wegen beansprucht er für sich das Recht, als erster



der Bußrichter aufzutreten, die der totalitären Vormünderschicht ähneln, die Ivan Karamazov seinem Bruder Aleša als Antwort auf die Probleme der Religion vorschlägt, wobei Clamence die Rolle des Großinquisitors übernimmt:

Heureusement, je suis la fin et le commencement, j'annonce la loi. Bref, je suis juge-pénitent. (TRN 1533)

L'essentiel est que tout devienne simple, comme pour l'enfant, que chaque acte soit commandé, que le bien et le mal soient désignés de façon arbitraire, donc évidente (...) sur les ponts de Paris, j'ai appris moi aussi que j'avais peur de la liberté. Vive donc le maître, quel qu'il soit, pour remplacer la loi du ciel. (...) l'essentiel est de n'être plus libre et d'obéir, dans le repentir, à plus coquin que soi. Quand nous serons tous coupables, ce sera la démocratie. (TRN 1543)

Freilich ist Amsterdam ein unerwarteter Schauplatz für Camus, dessen andere Werke, wie wir wissen, stets im Mittelmeerraum spielen. *La chute* enthält eine Reihe von Anspielungen auf Indonesien, Griechenland und Sizilien sowie auf das Meer, die Sonne, die Inseln, die Strände und die Winde des mediterranen Südens.<sup>220</sup> Elizabeth Trahan vergleicht Clamence mit Dostoevskijs „lächerlichem Menschen“, soweit beide Figuren sich nach einem verlorenen Land der Unschuld sehnen, das sie übereinstimmend im Sinne eines griechischen Archipels beschreiben.<sup>221</sup>

Geht solch eine wiedergewonnene Unschuld nicht mit einer Rückkehr zur naturzyklischen Zeitauffassung einher, die eine Entledigung der linearen Verantwortungslast mit sich brächte? *La chute* ist etwa zur gleichen Zeit wie die Kurzgeschichten von *L'exil et le royaume* entstanden und war zunächst als Bestandteil dieses Erzählbands konzipiert: Liefert Clamences Monolog nicht eine weitere Bestätigung dafür, daß nicht nur Dostoevskij, sondern nun auch der späte Camus die Unmöglichkeit einer solchen Regression ins naturzyklische „Königreich“ für den modernen Abendländer anerkennt? Denn jenseits solcher hellenophilen Träumerei richtet sich der Bekenner Clamence nach einer Zeitauffassung, die unerbittlich linear ist. Wenngleich der Urgrund dieser Li-

---

<sup>220</sup> O'BRIEN, C, *Camus*, London: Fontana, 1970, 82 versteigt sich zu der Behauptung, daß *La chute* – der einzige Roman Camus', der nicht in Algerien spielt – der Roman Camus' sei, in dem Algerien am schmerzvollsten präsent sei.

<sup>221</sup> TRAHAN, a.a.O., 343.

nearität in Ermangelung Gottes schließlich unklar bleibt, ist sich Clamence sicher, daß ihm – zum Glück – kein zweites Mal die Gelegenheit geboten werde, das Mädchen auf der Brücke zu retten:

« O jeune fille, jette-toi encore dans l'eau pour que j'aie une seconde fois la chance de nous sauver tous les deux ! » Une seconde fois, hein, quelle imprudence ! Supposez, cher maître, qu'on nous prenne au mot ? Il faudrait s'exécuter. Brr... ! L'eau est si froide ! Mais rassurons-nous ! Il est trop tard, maintenant, il sera toujours trop tard. Heureusement ! (TRN 1549)

#### 5.2.4. *ZAPISKI IZ PODPOL'JA*

Im auffälligen Unterschied zum Bekenntnis Clamences enthält das Bekenntnis von Dostoevskijs „Menschen vom Kellerloch“ so gut wie gar keine Anspielungen auf das Christentum. Während der selbsterklärte Heide Camus die christliche Religion zu einem zentralen Motiv seines Bekenntnistextes macht, wird sie vom christlichen Autor Dostoevskij, der sie in seinen sonstigen Werken stets vordergründig thematisiert, in diesem Text kaum behandelt.

Dem konfessionellen Impuls Dostoevskijs Bekennerfigur liegt auch eine andere Zeitauffassung als die christliche zugrunde, mit der sich Clamence – wenn gleich auf ironische Weise – beschäftigt. Auch der „Mensch vom Kellerloch“ bekennt sich, weil er nicht weiß, wer er ist; doch ist dieses sein Unwissen mit einer anderweitigen Zeitproblematik verbunden.

Dostoevskijs namenloser „Mensch vom Kellerloch“ ist ein in den Ruhestand getretener Staatsbeamter der 1860er Jahre, dessen Denken ganz im Banne der „nihilistischen“ Lehre jener Epoche steht, die von den Petersburger Linksintellektuellen um Nikolaj Černyševskij vertreten wird. Hat sich der „Mensch vom Kellerloch“ diese Weltanschauung konsequent zu eigen gemacht, so verfolgt er sie mit strenger Logik bis zu einem Punkt, an dem er sie ihrer deterministischen Implikationen wegen unerträglich findet.

Dieser Determinismus wirkt sich auch auf seine Erfahrung der Zeit aus, der er sich, anders als Clamence, immer schon bewußt gewesen ist. Macht sich Augustinus Sorgen über die korrosive Wirkung der Zeit auf das Selbst, versucht Clamence durch eine maskenhafte Identität dieser Wirkung zu entgehen, so

kommt beim „Menschen vom Kellerloch“ die arge Befürchtung auf, sein Zeitbewußtsein mache ihn bereits jetzt, im Petersburg des 19. Jahrhunderts, zu einem Mann ohne Eigenschaften. Konnte Augustinus bei dem Versuch, die Einheit seiner zeitbedrohten Identität wiederherzustellen, noch auf die Gnade Gottes hoffen, so befürchtet der atheistische „Mensch vom Kellerloch“ wegen der rational-linearen Zeitauffassung, die vom Nihilismus so stark aufgewertet wird, daß jede authentische Identität unmöglich sein könnte.

So zeichnet sich für den „Menschen vom Kellerloch“ eine Epoche ab, in der alle menschlichen Taten den Naturgesetzen entsprechend mathematisch, wie Logarithmentafeln, berechnet und in Kalender eingetragen würden. Es werde keine Ereignisse oder Abenteuer mehr auf der Welt geben (PSS 5:112-13), und selbst das Begehren werde bald nur noch nach dem Kalender möglich sein (PSS 5:117). Die künftigen Menschen werden deshalb „нечто вроде фортепьянной клавиши или органного штифтика“ (PSS 5:112) sein.

Doch setzt der „Mensch vom Kellerloch“ diesem exogenen Zeitdruck eine alternative Perspektive entgegen, die in der Natur menschlichen Bewußtseins wurzelt. Bewußtsein sei zwar etwas Krankhaftes (PSS 5:101-2), es sei sogar das höchste Unglück für den Menschen (PSS 5:119). Doch liebe es der Mensch trotz alledem, weil es der Drohung der Naturgesetze gegenüber die *innere* Freiheit des Menschen garantiere. Die Vernunft sei zweifelsohne eine gute Sache, bemerkt der „Mensch vom Kellerloch“, doch befriedige sie nur die rationalen Fähigkeiten des Menschen, während das Wollen („хотенье“) eine Offenbarung seines ganzen Lebens sei, in der sowohl dessen Vernunft als auch all dessen Impulse Ausdruck fänden (PSS 5:115).<sup>222</sup>

Dem vermag der „Mensch vom Kellerloch“ auch eine anderweitige zeitliche Perspektive abzugewinnen; denn das Gerundium suggeriert eine *prozessuale* temporale Realität. Er bemerkt, der Mensch liebe allein das Erreichen eines Ziels, nicht das Ziel selbst; er sei insofern einem Schachspieler ähnlich (PSS 5:118). Im Sinne seiner Auffassung der Zeit befindet sich der „Mensch vom Kellerloch“ also im konsequenten Spagat zwischen der „toten Dauer“ der Ka-

---

<sup>222</sup> Durch diese Auflehnung gegen die rational-lineare Zeit reiht sich der „Mensch vom Kellerloch“ in eine Dostoevskijsche Figurenlinie ein, zu deren späteren Vertretern Ippolit, Raskol'nikov, Stavrogin und Kirillov gehören. Mit seiner Betonung der Bedeutung menschlichen Bewußtseins antizipiert er die „endogene Wende“, welche die drei letztgenannten Figuren als Gegenwehr zur rational-linearen Zeit vollziehen wollen.

lenderzeit, die eine logische Konsequenz seiner deterministischen Weltanschauung ist, und einem endogenen Zeitgefühl, das in den Trieben seiner Psyche zu wurzeln scheint.<sup>223</sup> Dieses endogene Zeitgefühl geht mit der Erkenntnis einher, daß der Mensch selber ein irrationales Wesen ist, dessen Hauptziel es sei, das Menschsein zu behaupten, das in jenem freien Willen wurzele, den ihm das rationalistische Denken absprechen wolle:

Господи Боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватило. (PSS 5:105-6)

Anders als bei Clamence also, der unter dem korrosiven Effekt der endogenen Zeit leidet und den Versuch unternimmt, diesem Effekt auszuweichen, indem er sich auf die exogene Zeitdimension fokussiert, ist es gerade diese exogene Zeitdimension, die den „Menschen vom Kellerloch“ erschreckt, der sich in die endogene Zeit zurückziehen möchte, um der exogenen zu entkommen.

Der „Mensch vom Kellerloch“ bekennt sich aber, weil er die Isolation überwinden will, die mit diesem Rückzug verbunden ist. Dabei sieht er sich geradezu gezwungen, sie zu überwinden: Denn erst, wenn ihm dies gelingt, wenn er den endogenen und den exogenen Zeitpol miteinander in Einklang bringt, kann er sich seiner selbst qua Sozialwesen vergewissern.

Diese Problematik schlägt sich auch in der Form seines Bekenntnisses nieder. Anders als Camus' Clamence, der die Kundschaft einer Kneipe anspricht, um Zuhörer zu finden, heißt es vom „Menschen vom Kellerloch“, er schreibe nur für sich alleine. Denn anders als der Autor eines öffentlichen Bekenntnisses erwarte er keinen Leser: Falls er so schreibe, als würde er sich an Leser wenden, tue er dies nur, weil ihm das Schreiben in dieser Form leichter falle (PSS 5:122). Trotz dieser erklärten monologischen Absicht aber kommt der Text des „Menschen vom Kellerloch“ einem Bekenntnis gleich. Setzt ein jedes Be-

---

<sup>223</sup> KIRK, a.a.O., 93, erkennt dies, wenn sie bemerkt, „By setting up the word “xoten’e” anti-thetically to words representing the natural laws and natural time (as opposed to time felt) the Underground Man amplifies the theme of freedom (...)“. Doch versäumt es Kirk, auf diesen interessanten Punkt näher einzugehen.

kennntnis seinem Wesen nach einen Gesprächspartner voraus, der es abnimmt, so steht der „Mensch vom Kellerloch“ in einem seltsamen Verhältnis zu den Lesern, die er sich vorstellen muß, um bekennen zu können. Seine Konfession zeichnet sich durch ein sonderbares Nebeneinander von Herrschsucht und Kleinmut aus:

Оно [= странное наслаждение, о котором я говорил – П.Т.] до того тонкое, до того иногда не поддающееся сознанию, что чуть-чуть ограниченные люди или даже просто люди с крепкими нервами не поймут в нем ни единой черты. "Может, еще и те не поймут, — прибавите вы от себя, осклабясь, — которые никогда не получали пощечин", — и таким образом вежливо намекнете мне, что я в мою жизнь, может быть, тоже испытал пощечину, а потому и говорю как знаток. Бьюсь об заклад, что вы это думаете. Но успокойтесь, господа, я не получал пощечин, хотя мне совершенно все равно, как бы вы об этом ни думали. Я, может быть, еще сам-то жалею, что в мою жизнь мало роздал пощечин. Но довольно, ни слова больше об этой чрезвычайно для вас интересной теме. (PSS 5:105)

Der Bekenntnisimpuls des „Menschen vom Kellerloch“ weicht also immer wieder einer Furcht vor seiner freiheitsberaubenden Umwelt, die alsbald in eine Sehnsucht umschlägt, diese Umwelt zu beherrschen. Dies wirkt sich auch auf sein endogenes Zeitbewußtsein aus: Das innere Zeiterleben, das seinem Bekennen zugrunde liegt, konkurriert stets mit der exogenen Zeit, die in ihrer rational-linearen Ausprägung seiner endogenen Zeit den Boden zu entziehen droht, soweit sie ihm die psychische Autonomie abzusprechen scheint, die Bedingung dieses Zeitprinzips ist.

Die Folgen dieses Konkurrenzverhältnisses für das Bewußtsein des „Menschen vom Kellerloch“ sind manifest: Es kann ihm nicht gelingen, ein genuines Bekenntnis abzulegen, das seinen Zuhörern gegenüber frei von jeder Ironie wäre, eine authentische Geschichte seiner selbst zu erzählen, die seiner Stellung als sozialem Wesen Rechnung trüge, das von der endogenen *und* der exogenen Zeit bedingt wird. So bleibt er außerstande, durch seine konfessionelle Praxis etwas von der Einheit seines zeitgefährdeten Ichs zu wahren.

In der ursprünglichen Fassung der *Zapiski* hatte Dostoevskij die Möglichkeit eines anderen Zeitbewußtseins nahelegen wollen. Die entscheidenden Stellen

im 10. Kapitel des ersten Teils der Erzählung sind freilich durch die zaristischen Zensoren verstümmelt worden. Dostoevskij beschwert sich in einem Brief an seinen Bruder Michail vom 26. März 1864, daß der entscheidende Gedanke des Werkes, das Bedürfnis des Menschen nach dem christlichen Glauben und nach Christus, dadurch entstellt worden ist (PSS 28.2:73).

Das Christentum wäre aber auch im ursprünglichen Text lediglich als eine alternative Gesinnung angedeutet worden, der sich der „Mensch vom Kellerloch“ bewußt wäre, die er aber niemals akzeptieren könnte, bleibt er doch viel zu sehr im Banne der materialistischen Wissenschaft, so sehr er diese auch verachtet.<sup>224</sup> Dostoevskij wird die Darstellung einer christlichen Zeiterfahrung erst anhand seiner späteren, „positiven“ Figuren versuchen, deren temporales Erleben im folgenden Abschnitt dieses Kapitels analysiert werden soll.

---

### 5.3. MYSTISCH-HOLISTISCHE ZEITERFAHRUNG BEI DOSTOEVSKIJ

---

Die augustinische endogen-seelische Auffassung, welche die Zeit als platonisches Abbild der Ewigkeit faßt und angesichts deren Rätselhaftigkeit vor jedem Versuch Halt macht, sie rational zu ergründen, ist maßgeblich für die Zeiterfahrung der „christlichen“ Figuren des nachsibirischen Schaffens Dostoevskijs.

Das Wirken des Ewigen im irdischen Tun läßt sich zwar auch in Dostoevskijs vorsibirischen Werken erkennen: Man denke etwa an die mit romantischer Symbolik beladene „Vision über der Neva“ in seiner Kurzgeschichte „Slaboe Serdce“ (1848). Doch findet man erst in seinem nachsibirischen Schaffen ein überragendes Bewußtsein der Knappheit der irdischen Zeit und deren Nichtigkeit gegenüber der Ewigkeit.<sup>225</sup>

Ab Mitte der 1860er Jahre tritt bei Dostoevskij eine immer stärkere Tendenz hervor, die Menschen und deren Handlungen vor dem Hintergrund der göttli-

---

<sup>224</sup> FRANK, J., *Dostoevsky: the stir of liberation, 1860-1865*, Princeton: Princeton University Press, 1986, 328-31 rekonstruiert diese wesentliche Tendenz des ursprünglichen Kapitels.

<sup>225</sup> Mit Blick auf die Biographie Dostoevskijs ist dieser künstlerische Wandel wohl nicht ohne jeden Bezug zu seinem Erlebnis auf der Petersburger Semenovskaja Ploščad' am 22. Dezember 1849, als Dostoevskij und die weiteren Petraševci ihre unmittelbare Hinrichtung erwarteten, um nur im beinahe allerletzten Augenblick vom Zaren eine Begnadigung zu erhalten.

chen Perspektive der Bibel zu betrachten, bei jedem irdischen Gedanken, sei er auch noch so prosaisch, ein spirituell-ewiges Pendant zu entdecken.<sup>226</sup> Ein göttliches Urbild findet im irdischen Tun sein Abbild. Kraft ihrer Bedeutung als das Wort Gottes verweisen die heiligen Schriften auf ein präexistentes, zeitloses Modell für das Weltgeschehen. In diesem Sinne verweist Zosima in *Brat'ja Karamazovy*, ganz im Sinne Augustinus', auf die Relevanz des Buches von Hiob für das zeitgenössische Leben: „[B] том и великое, что тут тайна, – что мимолетный лик земной и вечная истина соприкоснулись вместе. Пред правдой земною совершается действие вечной правды.“ (PSS 14:265).

Im folgenden soll die Zeiterfahrung Zosimas und seines Jüngers Aleša Karamazov in *Brat'ja Karamazovy* sowie des Fürsten Myškin im *Idiot* analysiert werden. Dostoevskij versucht anhand dieser Figuren, eine christliche Zeiterfahrung literarisch darzustellen, die im kulturellen Kontext des Rußlands des 19. Jahrhunderts plausibel wäre und ein Gegengewicht zum säkularen temporalen Erleben des „Menschen vom Kellerloch“ sowie all seiner anderen „atheistischen“ Figuren lieferte, deren Zeiterfahrung in den vorigen Kapiteln dieser Arbeit erörtert worden ist.

### 5.3.1. IDIOT: MYŠKIN

In seiner nachsibirischen Dichtung hatte Dostoevskij bereits in *Prestuplenie i nakazanie* (1866) anhand der Nebenfiguren der Sonja Marmeladova und deren eschatologisch gesinnten Vaters sowie durch die späte Bekehrung Raskol'nikovs im Epilog dieses Romans eine christliche Zeitauffassung anzudeuten versucht. Doch macht er erst im *Idiot* (1868-69) die Hauptfigur eines Romans zum konsequenten Vertreter einer entsprechenden temporalen Erfahrung. Dabei ging es für Dostoevskij darum, ein Christentum für das 19. Jahrhundert darzustellen, das sich gegen die materialistischen Zweifel eines Ippolit zu behaupten vermöchte. Dostoevskij aber war sich sehr wohl der Schwierigkeit seines Vorhabens bewußt: In einem Brief vom 13. Januar 1868 an S. A.

---

<sup>226</sup> Vgl. KJETSAA, G., „Dostoevsky and his New Testament“, in *Dostoevsky Studies* 4, 1983, 95-112, hier: 104-5.

Ivanova äußert er den Gedanken, daß es gerade in seiner Epoche nichts Schwierigeres gebe als die Schilderung eines „absolut schönen Menschen“ (PSS 28.2:251).

### 5.3.1.1. *Myškins mystisch-holistische Zeiterfahrung*

Myškin, so wie wir ihm am Anfang des Romans begegnen, hat die letzten fünf Jahre als Patient einer Schweizer Klinik verbracht, nachdem jahrelange „Idiotie“ seine Kindheit geprägt hatte. Nach dem Verlust der Eltern, seiner schweren Krankheit und seinen Jahren im Exil sind Myškins Kenntnisse seines russischen Geburtslandes, in das er nun zurückkehrt, mangelhaft. Seine Biographie ist demnach von einer schroffen Diskontinuität geprägt, seiner Person haftet gleich zu Beginn des Romans eine gewisse temporale Leere an.<sup>227</sup>

Die Schweiz, an die Myškin sich erinnert, ist eine arkadisch-pastorale Welt der Wasserfälle und Berge, die in denkbar größtem topographischem Gegensatz zur Zivilisationsstadt Petersburg steht, der sein Eisenbahnzug sich nähert. In einem späteren Gespräch mit den Epančín-Schwestern entsinnt Myškin sich einer erhabenen Natur, die sich dem alltäglichen Wandel des Chronos entzieht:

У нас там водопад был, небольшой, высоко с горы падал и такую тонкою ниткой, почти перпендикулярно, – белый, шумливый, пенистый; падал высоко, а казалось, довольно низко, был в полверсте, а казалось, что до него пятьдесят шагов. Я по ночам любил слушать его шум; вот в эти минуты доходил иногда до большого беспокойства. Тоже иногда в полдень, когда зайдешь куда-нибудь в горы, станешь один посредине горы, крутом сосны, старые, большие, смолистые; вверху на скале старый замок средневековый, развалины; наша деревенька далеко внизу, чуть видна; солнце яркое, небо голубое, тишина страшная. Вот тут-то, бывало, и зовет всё куда-то, и мне всё казалось, что если пойти всё прямо, идти долго-долго и зайти вот за эту линию, за ту самую, где небо с землей встречается, то там вся и разгадка, и тотчас же новую жизнь увидишь, в тысячу раз сильней и шумней, чем у нас; такой большой город мне всё мечтался, как Неаполь, в нем всё дворцы, шум, гром, жизнь... Да, мало ли что мечталось! (PSS 8:50-51)

---

<sup>227</sup> Vgl. BETHEA, D., „*The Idiot: Historicism Arrives at the Station*“, in KNAPP, L. (Hg.), *Dostoevsky's The Idiot. A Critical Companion*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998, 130-90, hier: 150.



Dabei läßt Dostoevskij klar werden, daß Myškins Kapazität, derlei transzendente Momente zu erleben, keineswegs auf die räumlichen Bedingungen des Schweizer Idylls angewiesen ist. Im nächsten Satz des soeben zitierten Passus erfährt man von Myškin: „А потом мне казалось, что и в тюрьме можно огромную жизнь найти.“ (PSS 8:51).

Myškin, dessen Figur mit der Symbolik des Neuen Testaments und mit der russischen jurodivyj-Tradition verbunden ist,<sup>228</sup> beschreibt hier ein mystisch-holistisches Zeitempfinden. In solchen ekstatischen Augenblicken – und es sind immer nur flüchtige Augenblicke – fühlt sich Myškin der Sphäre der irdischen Zeit enthoben und mit der himmlischen Ewigkeit Gottes vereint.<sup>229</sup>

Bemerkenswert ist, daß Myškin diese mystischen Augenblicke fast immer in einem Zustand der Einsamkeit erlebt.<sup>230</sup> Myškins soziale Abgeschiedenheit deutet sich auch bei seiner ersten Begegnung mit General Epanč'in an. Als dieser Sorgen um Myškins Zeitplan in Petersburg äußert, antwortet der Fürst: „О, у меня время терпит; у меня время совершенно мое.“ (PSS 8:23). Myškin verharret in seiner eigenen seelischen Zeitlichkeit, lautet hier die offenkundige Implikation.

### 5.3.1.2. Myškins Beziehung zu Nastas'ja Filippovna

Diese den Petersburgern fremde Zeitlichkeit deutet sich aber auch in der Beziehung Myškins zu Nastas'ja Filippovna an, die sich, ähnlich wie er, in Peters-

---

<sup>228</sup> FRANK, J., *Dostoevsky: the miraculous years, 1865-71*, Princeton: Princeton University Press, 1995, 321.

<sup>229</sup> FRANK, *Dostoevsky: the stir of liberation, 1860-1865*, a.a.O., 129 weist darauf hin, daß Aleša in Dostoevskijs Roman *Unižennye i oskorblennye* (1861) als Vorgänger Myškins betrachtet werden könne, soweit auch er in jedem Augenblick der Zeit so völlig lebe, daß ihm jeder Sinn für Kontinuität oder Folgerichtigkeit mangle. Doch fehle Aleša die religiöse Aura Myškins; seine Figur werde lediglich durch normale menschliche Triebe und Instinkte motiviert.

<sup>230</sup> Siehe etwa PSS 8:50. Dabei hat diese Erfahrung wenig mit dem absurden Lebensgefühl gemeinsam, das Camus im *Mythe de Sisyphe* Myškin unterstellen will (E 186). Obwohl sich die temporale Erfahrung Myškins wie diejenige Meursaults durch eine „präsentistische“ Ausrichtung auszeichnet, sollte man zwischen dem christlich-endogenen Ursprung der rauschhaften Erfahrung der ersteren Figur und der naturhaft-exogenen Quelle der Entzückung der letzteren differenzieren. Unter anderen Konsequenzen dieser verschiedenen Temporalitäten ist insbesondere die unterschiedliche ethische Einstellung beider Protagonisten zu nennen. Während der Gegenwartsbezug bei Meursault einen Zustand der ethischen Indifferenz herbeiführt, die ihn die Nachricht vom Tod seiner Mutter mit einem Gefühl der Gleichgültigkeit entgegennehmen läßt, hat er bei Myškin ein akutes, „eschatologisches“ ethisches Bewußtsein zur Folge, das weiter unten zu erläutern sein wird.

burg nicht so recht wohl fühlt. Nach dem frühen Tod ihrer Eltern kümmert sich ihr Nachbar, der dubiose Pädagoge Tockij, um Nastas'jas Wohl. Er läßt sie zunächst in einem ländlichen Gutshaus von einer schweizerischen Gouvernante erziehen, die ihr neben verschiedenen Wissenschaften die französische Sprache beibringt. Vier Jahre später wird Nastas'ja zu einem anderen, kleinen Landgut in eine noch abgelegene Provinz geschickt, wo sie ein hölzernes Häuschen bewohnt, in dem ihr nur eine alte Beschließerin und ein Dienstmädchen Gesellschaft leisten. Ihre dortige Erziehung richtet sich auf Einfachheit und Naturnähe aus. Das Landgut in diesem „Steppendörfchen“ trägt den Namen „Otradnoe“, der sich mit „erfreulich“, „erquicklich“ oder „tröstlich“ übersetzen läßt, zugleich aber auch einen ausgeprägten Unterton enthält, den wir, Michael Holquist folgend, gerne „edenisch“ nennen würden.<sup>231</sup>

Nastas'jas Bild, das Myškin in der Petersburger Wohnung der Epančins zu sehen bekommt, hinterläßt bei ihm einen nachhaltigen Eindruck. Er ist von ihrer außerordentlichen Schönheit zutiefst berührt:

Ему как бы хотелось разгадать что-то скрывавшееся в этом лице и поразившее его давеча. Давешнее впечатление почти не оставляло его, и теперь он спешил как бы что-то вновь проверить. Это необыкновенное по своей красоте и еще по чему-то лицо сильнее еще поразило его теперь. (...) Эта ослепляющая красота была даже невыносима, красота бледного лица, чуть не впалых щек и горевших глаз, странная красота! Князь смотрел с минуту, потом вдруг спохватился, огляделся кругом, поспешно приблизил портрет к губам и поцеловал его. Когда через минуту он вошел в гостиную, лицо его было совершенно спокойно. (PSS 8:68)

Bei ihrer ersten Begegnung ist Dostoevskij bemüht, das starke Gefühl Nastas'jas zu vermitteln, sie würden einander bereits kennen. Man kann zu Recht mit Romano Guardini von einer platonischen Anamnese reden,<sup>232</sup> denn die Schönheit Nastas'ja Filippovnas stellt für Myškin eine metaphysische Eigenschaft dar, die der Zeit vorausgeht. Guardini schreibt zu ihrer ersten Zusammenkunft im Roman:

---

<sup>231</sup> Vgl. HOLQUIST, a.a.O., 116. Holquist weist darauf hin, daß der Name des Landguts in der Tat in manchen Übersetzungen des Romans mit „Eden“ wiedergegeben wird, so wie in der englischsprachigen Version von David Magarshack, *The Idiot*, London: Penguin, 1955, 67.

<sup>232</sup> GUARDINI, R., *Religiöse Gestalten in Dostoevskijs Werk. Studien über den Glauben*, Mainz/Paderborn: Grünewald/Schöningh, 1989<sup>7</sup>, 284-85.

Dort ist »ewige« Begegnung geschehen. Mitten in der gegenwärtigen, geschichtlichen Begegnung enthüllt sich etwas Ewiges. Die so Berührten entsinnen sich nicht etwa nur eines zeitlich Schon-Gewesenen, sondern ahnen die Teilnahme an einem Dasein, das keine Zeit hat, in dem aber der Sinn alles Zeitlichen enthalten ist.<sup>233</sup>

Diese vollkommene Schönheit Nastas'jas, mit der sich die Welt ändern ließe, wie es von Aglaja heißt (PSS 8:69), erinnert Myškin an seine eigene moralische Schönheit; er erkennt sich darin wieder. Das Schöne trägt bei Dostoevskij eine eschatologische Kraft in sich, einen Impuls zur Aufhebung der irdischen Zeit und zum Übergang in die göttliche Ewigkeit.<sup>234</sup> Nastas'ja bleibt für Myškin rätselhaft und furchterregend, gerade, weil ihre Schönheit ihn an seine Bergursprünge, an die Dimension der Ewigkeit zurückerinnert.

### 5.3.1.3. *Myškins epileptische Aura als Aspekt seiner mystisch-holistischen Zeiterfahrung*

Im Sinne der realistischen Handlungsebene des Romans wurzelt Myškins Abgeschiedenheit von der Petersburger Gesellschaft und ihrer Temporalität in seiner epileptischen Krankheit.<sup>235</sup> Diese Krankheit wiederum hängt mit seinem transzendenten Zeiterleben zusammen; denn auch in dem auratischen Erlebnis, das seinen epileptischen Anfällen jeweils vorausgeht, spürt Myškin einen Hauch der Ewigkeit. Ein Gefühl des intensivierten Lebens, der Vollkommenheit, der Harmonie und des Ichverlustes prägt solche Augenblicke, deren Flüchtigkeit allein den Epileptiker vor Zerstreung bewahrt:

Ощущение жизни, самосознания почти удесятерилось в эти мгновения, продолжавшиеся как молния. Ум, сердце озарялись необыкновенным светом; все волнения, все сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное яснотой, гармоничной радости и надеж-

---

<sup>233</sup> Ibid.

<sup>234</sup> Vgl. BERDJAЕV, N., *Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, aus dem Russischen von Dietrich Kegler, Sankt Augustin: Hans Richarz, 1983, 184.

<sup>235</sup> Eine weitere kranke Figur Dostoevskijs zeichnet sich durch ihre Unfähigkeit zum „ordentlichen“ Umgang mit der Zeit aus. Es handelt sich um die behinderte Mar'ja Timofeevna in *Бесы*, die mit Myškin manche der Züge des *jurodivnyj* teilt und von der Šatov bemerkt, daß sie die Zeit „immer durcheinanderbringt“ („pereputyvaet“) (PSS 10:115).

ды, полное разума и окончательной причины. Но эти моменты, эти проблески были еще только предчувствием той окончательной секунды (никогда не более секунды), с которой начинался самый припадок. Эта секунда была, конечно, невыносима. (PSS 8:188).

In der epileptischen Aura, wie sie Dostoevskij bei Myškin schildert, erkennt man die Charakteristika, die William James als typisch für mystische Erfahrungen bezeichnet.<sup>236</sup> Die Aura besitzt einen noetischen Gehalt: Sie gewährt eine wahre Einsicht in die Ewigkeit, welcher der irdische temporale Fluß unterliegt; es handelt sich um eine kurzweilige Erscheinung; der Eintritt des Anfalls läßt sich in keiner Weise regeln, der Epileptiker fühlt sich als passives Wesen von einer höheren Gewalt ergriffen; und die Aura ist unbeschreiblich.<sup>237</sup>

Myškins Krankheit bedingt auch seine Unfähigkeit zur sexuellen Liebe.<sup>238</sup> Am Tage nach dem Tod seiner ersten Frau Mar'ja Dmitrievna reflektiert Dostoevskij in seinem Tagebuch über die Bedeutung der Ehe zwischen Mann und Frau. Er zitiert eine Stelle aus dem Evangelium nach Matthäus: „[Denn in der Auferstehung – P. T.] werden sie weder heiraten noch sich heiraten lassen, sondern sie sind wie Engel im Himmel“ (Matt. 22:30) und nennt dies eine „zutiefst bedeutsame Eigenschaft“ (PSS 20:173). Mit seinem Bewußtsein himmlischer Transzendenz ähnelt Myškin bereits auf Erden einem Engel.<sup>239</sup>

Ist Myškin außerstande, zu den Petersburgern hinabzusteigen, an ihrer irdisch-historischen Zeiterfahrung teilzuhaben, weiß er sehr wohl anhand seiner außergeschichtlichen Ewigkeitsperspektive Anfang und Ende dieser irdischen Temporalität zu überschauen, wie die reiche apokalyptische Metaphorik zu denken gibt, die in der Beschreibung von Myškins Anfällen Anwendung findet.

---

<sup>236</sup> Siehe JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London/Glasgow: Collins, 1960, 367-68.

<sup>237</sup> Man vermutet zumindest, daß dies so ist, denn an keiner Stelle im Roman liefert Myškin den anderen Figuren eine Beschreibung der Aura. Unser Wissen um ihre Natur verdanken wir nicht Myškin selber, sondern der Vermittlung des Ich-Erzählers.

Für eine medizinische Analyse Dostoevskijs eigener epileptischer Krankheit und ihrer Refraktion in seinen literarischen Werken siehe RICE, J., *Dostoevsky and the Healing Art. An Essay in Literary and Medical History*, Ann Arbor, Michigan: Ardis, 1985.

<sup>238</sup> Vgl. PSS 8:14: „(...) я ведь по прирожденной болезни моей даже совсем женщин не знаю.“

<sup>239</sup> Vgl. die berühmte „Cherub“-Deutung Myškins bei GUARDINI, a.a.O., 267ff.

Im europäischen Volksmund wird Epilepsie oftmals mit der Aktion des Fallens assoziiert;<sup>240</sup> bei dem Eintritt eines epileptischen Anfalls macht Myškin einen Fußfall oder fällt hin.<sup>241</sup> In der Offenbarung des Johannes werden die Verben „fallen“ oder „hinfallen“ mindestens einundzwanzigmal verwendet – häufiger als in irgendeinem anderen Buch des Neuen Testaments.<sup>242</sup>

Die Symbolik des Lichts hat ebenfalls eine wichtige Funktion im Text der Offenbarung, in dem Gott die Quelle allen Lichts und Christus eine Lampe genannt wird. Als das neue Jerusalem „von Gott aus dem Himmel“ (Offenbarung 21:2) herabkommt, heißt es: „Die Stadt bedarf keiner Sonne noch des Mondes, daß sie ihr scheinen; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm. Und die Völker werden wandeln in ihrem Licht“ (Ibid., 21:23-24). Überhaupt erscheint in den johanninischen Schriften – Dostoevskijs Lieblingstexten der Bibel<sup>243</sup> – sehr häufig das Wort „Licht“: Im Evangelium nach Johannes, welches Christus als „das Licht der Welt“ (Johannes 8:12) schildert, tritt es an mindestens zwanzig Stellen auf, wiederum häufiger als in irgendeinem anderen Buch des Neuen Testaments.<sup>244</sup> Dieselbe Lichtsymbolik findet man in Dostoevskijs Beschreibung des epileptischen Erlebnisses Myškins. Als er in der Nähe des Bahnhofs bei Carskoe Selo die Abfahrt des Zuges abwartet, den er nach Pavlovsk zu nehmen plant, reflektiert der Fürst über seine Epilepsie. Hinsichtlich der intensiven Phase unmittelbar vor einem Anfall erinnert er sich: „среди душебного мрака (...) [у]м, сердце озарялись необыкновенным светом“ (PSS 8:188). Als er dann eine kurze Weile später den Anfall erleidet, der ihn vor dem Messer Rogožins rettet, heißt es: „Затем

---

<sup>240</sup> Vgl. etwa lateinisch: „morbus caducus“; italienisch/spanisch: „mal caduco“; französisch: „mal caduc“; deutsch: „Fallsucht“; englisch: „falling sickness“; russisch: „padučaja bolezn“; tschechisch: „padoucnice“.

<sup>241</sup> Vgl. 8:195, 8:459.

<sup>242</sup> COX, R., *Between Heaven and Earth. Shakespeare, Dostoevsky and the Meaning of Christian Tragedy*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969, 177-78.

Vgl. etwa Offenbarung 1:17 „Und als ich ihn sah, fiel ich zu seinen Füßen wie tot“; ibid., 4:9-10 „Und wenn die Gestalten Preis und Ehre und Dank gaben dem, der auf dem Thron saß, der da lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit, fielen die vierundzwanzig Ältesten nieder vor dem, der auf dem Thron saß, und beteten den an, der da lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit“; ibid., 22:5 „Und ich, Johannes, bin es, der dies gehört und gesehen hat. Und als ich's gehört und gesehen hatte, fiel ich nieder, um anzubeten zu den Füßen des Engels, der mir dies gezeigt hatte“.

<sup>243</sup> Siehe KJETSAA, „Dostoevsky and his New Testament“, a.a.O., 104-10.

<sup>244</sup> COX, a.a.O., 177-78.

вдруг как бы что-то разверзлось пред ним: необычайный *внутренний* свет озарил его лицо“ (PSS 8:195).

Jedenfalls ist Myškin selbst von der apokalyptischen Resonanz seiner epileptischen Aura überzeugt. So gesteht er Rogožin: „мне как-то становится понятно необычайное слово о том, что *времени больше не будет*.“ (PSS 8:189).<sup>245</sup>

#### 5.3.1.4. Ethische Bedeutung von Myškins „eschatologischem“ Bewußtsein

Im Angesicht der außergewöhnlichen Zeiterfahrung Myškins hat Joseph Frank in seiner Person eine Bestätigung jener eschatologischen „Übergangsethik“ gefunden, die Albert Schweitzer in seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906) bei den frühen Christen ausgemacht hat.<sup>246</sup> Im Unterschied zur liberalen theologischen Schule des 19. Jahrhunderts, welche die Härte mancher christlichen eschatologischen Lehren zu mildern gesucht hatte, bestand Schweitzer auf der Gültigkeit der eschatologischen Elemente in den synoptischen Evangelien, die Christus selber gepredigt habe.

Laut Schweitzer habe Christus einen imminents Tag des Jüngsten Gerichts verkündet, so daß kaum Spielraum für eine kontinuierliche historische Ordnung übrigbleibe. Angesichts dieser „Naherwartung“ wird alle Ethik zu einer extremen eschatologischen Ethik. Alles Leben existiert im bevorstehenden Schatten der Ewigkeit, was exorbitante Ansprüche an die menschliche Psyche stellt, von ihr eine außerordentliche Selbsteroberung und –aufopferung verlangt. Allein dank seines Glaubens, daß „es sich nur um eine kleine Verzögerung des Offenbarens des Reiches handelt“,<sup>247</sup> vermag der Mensch solchen Ansprüchen gerecht zu werden.

Schweitzers Thesen haben für rege Kontroversen unter Theologen gesorgt.<sup>248</sup> Während man seine Behauptung dahingehend relativiert hat, daß man nicht *alle*

<sup>245</sup> Dostoevskijs Hervorhebung. Vgl. Offenbarung 10:6 „Es soll hinfort keine Zeit mehr sein.“

<sup>246</sup> FRANK, J., *Dostoevsky. The miraculous years, 1865-1871*, a.a.O., 312-13.

<sup>247</sup> SCHWEITZER, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* in DERS., *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, München: Beck, 1974, 3, 343. Zur urchristlichen Zeitvorstellung siehe ferner QUISPÉL, G., „Time and History in Patristic Christianity“, in CAMPBELL, J. (Hg.), *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks*. Bollingen Series XXX:3, New York: Pantheon, 1957, 85-107; CULLMANN, O., *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich: EVZ, 1962<sup>3</sup>.

<sup>248</sup> Siehe etwa VON HÜGEL, F., *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, London: Dent, 1921, 125-26; GOGUEL, M., *Das Leben Jesu*, aus dem Französischen von Robert Binswanger,

Lehren Christi als zwischenzeitliche Maßnahmen betrachten darf, ist jedoch sein wesentlicher Gedanke unangefochten geblieben.<sup>249</sup> Vor allem die Bedeutung des Gefühls eines imminents Endes als *psychologische* Erklärung für die extremen Aspekte der christlichen Doktrin der Liebe beziehungsweise *agape* bleibt unbestritten.<sup>250</sup>

Auch wenn er selber nicht vollends an ihr teilhaben kann, erkennt Myškin der Zeit eine akute Bedeutung zu. Gerade infolge seines gesteigerten eschatologischen Bewußtseins empfindet der Fürst jeden Augenblick seiner Existenz als einen der absoluten und unermesslichen ethischen Verantwortung. Ferner geht sein Wissen um die Knappheit der Weltzeit mit einer akuten Bewußtheit der Knappheit der Lebenszeit eines jeden einzelnen Menschen einher. Daraus ergibt sich seine Faszination für Hinrichtungen, die er in den ersten Szenen des Romans immer wieder zum Gesprächsthema macht. Darin liegt auch das enorme Mitlied begründet, das Myškin dem sterbenden Ippolit gegenüber empfindet.

Betrachten wir die Episode im Roman, in der Myškin den Epančín-Schwestern die Geschichte eines zum Tode verurteilten Gefangenen erzählt, der wegen eines politischen Verbrechens zum Tode verurteilt worden war und auf einem öffentlichen Platz den Tod durch Erschießen erwartete. In den letzten Momenten vor der Ausführung des angekündigten Urteils quälte sich der Gefangene mit dem Gedanken, daß er jede Minute des Lebens schätzen, keine einzige verschwenden würde, wenn er nur länger leben könnte. Als Aleksandra Epančina aber dann die Frage stellt, wie es diesem Mann nach dessen Begnadigung gegangen sei, kann Myškin nur mit Reue antworten, es ist ihm keineswegs gelungen, seinen Vorsatz in die Praxis umzusetzen. Auf Aleksandras Be-

---

Zürich: Rascher, 1934, 569-72; OTTO, R., *Reich Gottes und Menschensohn*, München: Beck, 1934; WINDISCH, H., *Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis der Evangelien und zum Problem der richtigen Exegese*, Leipzig: Hinrichs, 1937; LIETZMANN, H., *The Beginnings of the Christian Church*, New York: Scribner, 1937; DODD, C., *The Apostolic Preaching and its Developments*, London: Hodder & Stoughton, 1937; DERS., *Parables of the Kingdom*, London: Religious Book Club, 1942.

<sup>249</sup> Vgl. WILDER, A., *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, New York/London: Harper & Brothers, 1950, 11: „It is difficult to deny that Jesus' whole call to repentance and his urgent summons to the righteousness he preached were set against the background of vivid eschatological rewards and punishments which he saw as imminent. And it is difficult to deny that some of his demands, certainly as laid on certain individuals, were extraordinary demands conditioned by an extraordinary situation.“

<sup>250</sup> FRANK, *Dostoevsky: the miraculous years, 1865-71*, a.a.O., 313.

merkung hierzu: „Ну, стало быть, вот вам и опыт, стало быть, и нельзя жить, взаправду «отсчитывая счетом». Почему-нибудь да нельзя же“ erklärt Myškin „Да, почему-нибудь да нельзя же, (...) мне самому это казалось... А все-таки как-то верится...“ (PSS 8:53).

### 5.3.1.5. Myškins eschatologisches Bewußtsein und Apokalyptisches im Idiot

Man kennt Dostoevskijs wachsende Überzeugung von einer imminenten christlichen Apokalypse als Gottes Verurteilung der „atheistischen“ Kultur Westeuropas.<sup>251</sup> Im Zeichen des rasanten Wachstums des russischen Kapitalismus und dem damit einhergehenden Bedeutungszuwachs des rational-linearen Zeitprinzips in der zeitgenössischen russischen Kultur zeugt *Idiot* von ähnlichen Entwicklungen in Rußland. Die apokalyptischen Elemente im *Idiot* sind von der Forschung mittlerweile ausgiebig belegt worden.<sup>252</sup> Neben der einschlägigen Symbolik, die wir bereits bei Myškin ausgemacht haben, sind beispielhaft die im Roman erwähnten sozialen Mißstände sowie die vom Falstaffschen Trunkenbold Lebedev angebotene Auslegung des Offenbarungstextes anzuführen.

Nun ist es bezeichnend, daß bei all dem Gelächter, welches Lebedevs Reden begleitet, das Gesicht des Fürsten Myškin ernst bleibt. Wie wir bereits wissen, erahnt dieser kraft seines „vertikalen“ Zeitbewußtseins die Nähe der Apokalypse, die Petersburg droht.

Myškin fällt die Aufgabe zu, die russische Gesellschaft an jene Ur- und Endzeiten zu erinnern, die ihr linearer Ausblick eigentlich voraussetzt. Anhand seines christusähnlichen Beispiels soll er das lediglich chronologische und darum sinnverarmte Zeitverständnis der Petersburger erneut mit kairotischer Bedeutung erfüllen. Doch liegt die Tragik des Romans darin, daß es Myškin,

---

<sup>251</sup> Vgl. etwa den im vorigen Kapitel zitierten Passus aus den *Zimnie zapiski o letnych vpečatlenijach* (PSS 5:70).

<sup>252</sup> Siehe МОЧУЛЬСКИЙ, a.a.O., 394-97; COX, a.a.O., 164-191; HOLLANDER, R., „The Apocalyptic Framework of Dostoevsky's *The Idiot*“, in *Mosaic. Literature and Ideas*, Bd. 2, 1974, 123-139; LEATHERBARROW, W., „Apocalyptic Imagery in “The Idiot” and “The Devils”“, in *Dostoevsky Studies* 3, 1982, 43-51; BETHEA, a.a.O.



ein Idiot im ursprünglichen Sinne des Wortes,<sup>253</sup> nicht gelingen kann, in die alltägliche temporale Realität hinabzusteigen. Sein überwältigendes Ewigkeitsbewußtsein hindert ihn an einer Teilhabe an der kontinuierlichen Zeit, die für eine erfolgreiche Mission unter den Petersburgern erforderlich wäre.

Erst im Roman *Brat'ja Karamazovy* (1879-80) gelingt es Dostoevskij, mit den Figuren Zosima und Aleša Karamazov eine christliche Seelenzeit darzustellen, bei der die Ansprüche göttlicher Ewigkeit und irdischer Temporalität miteinander in Einklang gebracht worden sind. Die Implikationen des Zeitbewußtseins dieser Figuren gilt es im folgenden Abschnitt zu untersuchen.

### 5.3.2. BRAT'JA KARAMAZOVY: STAREC ZOSIMA UND ALEŠA KARAMAZOV

#### 5.3.2.1. Zosimas mystisch-holistische Zeiterfahrung

Zosima ist sich wie Augustinus und wie Myškin der *Rätselhaftigkeit* der Zeit bewußt. Als in der frühen Szene, in der Fedor Karamazov mit seinen Söhnen zur Beilegung ihres Streits im Kloster zusammenkommt, Ivans Artikel zur Zukunft der russischen Kirche besprochen wird, meldet sich Zosima mit seinen eigenen Vorstellungen zum russischen Christentum, wobei er im Hinblick auf dessen Zukunft vor einer vernunftgemäßen Einschätzung der Zeit warnt, die zu völlig irrigen Ergebnissen führen werde:

Правда, — усмехнулся старец, — теперь общество христианское пока еще само не готово и стоит лишь на семи праведниках; но так как они не оскудевают, то и пребывает всё же незыблемо, в ожидании своего полного преобразования из общества, как союза почти еще языческого, во единую вселенскую и владычествующую церковь. Сие и б́уди, б́уди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться! И нечего смущать себя временами и сроками, ибо тайна времен и сроков в мудрости Божией, в предвидении его и в любви его. И что по расчету человеческого может быть еще и весьма отдаленно, то по предопределению божьему, может быть, уже стоит накануне своего появления, при дверях. Сие последнее б́уди, б́уди. (PSS 14:61)

---

<sup>253</sup> Das griechische „ιδιότης“ bedeutet „private“ beziehungsweise „gemeine, einfache“ beziehungsweise „unwissende“ Person, die Wurzel „ιδιός“ wiederum „eigen“ beziehungsweise „eigentümlich“ beziehungsweise „den Einzelnen betreffend“.

Das christlich-endogene Zeitempfinden kann – wie der christliche Glaube überhaupt – keine Sache rationaler Theorie sein. In diesem inneren temporalen Empfinden kann das erlebende Ich jedoch zur zeitschöpfenden Ewigkeit Gottes intuitiv eine transzendente Brücke erahnen, die das für die christliche Religion maßgebliche Versprechen der Unsterblichkeit der Seele zumindest plausibler macht. Der schwedische Dostoevskij-Forscher Sven Linnér bemerkt in diesem Zusammenhang: „The ‘entrance’ of faith into man is located on an elementary, vital level – far below moral and intellectual distinctions.”<sup>254</sup>

An die Stelle der rationalen Zeitreflexion eines Ivan tritt also eine seelische Zeiterfahrung, die Hand in Hand mit einem innerlich gewonnenen Glauben geht. Diese seelische Zeiterfahrung hängt mit Zosimas merkwürdigen Glauben an „andere Welten“ zusammen, den Aleša in seinen Notizen zu Zosimas Biographie und zu dessen Auslegung des Christentums festhält. Wir besäßen eine lebendige, wenngleich heimliche und verborgene Verbindung zu diesen anderen Welten, wobei die Wurzeln unserer Gedanken und Gefühle nicht hier, sondern dort lägen; aus diesem Grund sagten die Philosophen, das Wesen der Dinge sei nicht hier auf Erden zu erfassen (PSS 14:290-91).

Im Hinblick auf diese Idee, die zumindest für den westlichen Leser Dostoevskijs zunächst ausgesprochen häretisch erscheinen mag, hat man nicht ohne Grund auf den möglichen, wenn nicht wahrscheinlichen Einfluß des schwedischen Mystikers Emanuel Swedenborg hingewiesen, mit dessen Theorien Dostoevskij durch einige Bücher in seiner Bibliothek vertraut war.<sup>255</sup> Doch erinnert Zosimas Auffassung noch stärker an die Perspektive der „kosmischen Harmonie“ in der russisch-orthodoxen Theologie, für die die ganze Schöpfung von der Kraft Gottes durchdrungen ist.<sup>256</sup> Ein moderner russisch-orthodoxer Theologe schreibt in diesem Zusammenhang von der Kraft der

---

<sup>254</sup> LINNER, S., *Starets Zosima in The Brothers Karamazov. A study in the mimesis of virtue*. Stockholm: Almqvist and Wikrell International, 1975, 155.

<sup>255</sup> ГРОССМАН, Л., *Семинарий по Достоевскому. Материалы, библиография и комментарии*, Москва/Петроград: Госуд. Издат., 1922, 17; siehe ferner MILOSZ, C., „Dostoevsky and Swedenborg“, in *Slavic Review* 34, 2, 1975, 302-18.

<sup>256</sup> Vgl. LINNER, a.a.O., 152-57.

Liebe als „ein[em] Wallen göttlichen Lebens, ein[em] Strömen und ein[em] Atmen im göttlichen Lebensrhythmus“.<sup>257</sup>

Ziel der von Christus versprochenen Erlösung ist die vollständige Wiederherstellung der durch die Menschheit beeinträchtigten Harmonie des Universums. Indessen vermögen manche Gläubige – vornehmlich Mystiker und Asketen – durch ihre Anbetung Gottes bereits jetzt für einen kurzen Moment dieses Ereignis im voraus zu erblicken. Sie sehen durch transzendente Zeiterfahrung die wirkliche, das heißt, die *ewige* Natur des Kosmos. Der russisch-orthodoxe Theologe Vladimir Losskij schreibt über die mystische Erfahrung des kosmischen Seins durch solche Menschen:

Darum empfangen die Heiligen, nachdem sie alles verlassen haben, auch die vollkommene Erkenntnis der geschaffenen Dinge; denn indem sie sich zur Schau Gottes erheben, erkennen sie gleichzeitig den ganzen Bereich des Seins in seinem ursächlichen Sinn, die Willens-Ideen Gottes, die in seinen einfachen Energien enthalten sind. So schaute Benedikt von Nursia die ganze Welt wie in *einem* Strahl göttlichen Lichtes zusammengefasst.<sup>258</sup>

Das Leben *auf Erden* erscheint dadurch im Licht der Verklärung. Man erblickt es so, wie es wieder sein könnte (und wie es nach dem Eintritt der Apokalypse wieder sein wird). Vor diesem Hintergrund ist Zosimas Behauptung „жизнь есть рай, ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он настанет во всей красоте своей обнимемся мы и заплачем“ (PSS 14:272) zu verstehen. Sie bezieht sich nicht auf den jetzigen Zustand der Welt, sondern darauf, wie diese umgestaltet werden könnte, würde die Menschheit es nur wollen. Es käme darauf an, die Wahrheit jener evangelischen Erklärung „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Lukas 17:21) zu erkennen; die Worte des Mysteriösen Besuchers Zosimas „Рай (...) в каждом из нас затаен“ (PSS 14:275) hängen mit einer transzendenten Erfahrung des Ewigen zusammen.

Obwohl Gott allein den Tag und die Stunde kennt, da der Moment der Offenbarung eintreffen wird, wie Zosima selber sagt, ist seinen Predigten die Über-

---

<sup>257</sup> TYCIAK, J., *Morgenländische Mystik. Charakter und Wege*, Düsseldorf, 1941, 19. Zit. nach LINNER, S., a.a.O., 153.

<sup>258</sup> LOSSKY, W., *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche. Geist und Leben der Ostkirche* 1, aus dem Russischen von Mirjam Prager, Graz: Styria, 1961, 126.

zeugung zu entnehmen, daß die Apokalypse in nicht allzu weit entfernter Zukunft eintreffen wird.<sup>259</sup>

So erinnert Zosima sich an die Gefälligkeiten, die sein ehemaliger Diener Afanasij ihm als Mönch erwiesen hat, und bemerkt: „неужели так недоступно уму, что сие великое и простодушное единение могло бы в свой срок и повместно произойти меж наших русских людей? Верю, что произойдет, и сроки близко.“ (PSS 14:287). Ferner verleiht er seinem festen Glauben Ausdruck, daß sich die Menschen in der nahen Zukunft von ihren alten Lastern abkehren und damit eine umgestülpte Erde am Ende der Weltgeschichte herbeiführen würden: „И неужели сие мечта, чтобы под конец человек находил свои радости лишь в подвигах просвещения и милосердия, а не в радостях жестоких, как ныне (...) Твердо верю, что нет и что время близко“ (PSS 14:288). An beiden Textstellen läßt er die biblische Prophezeiung des Johannes anklingen, in der man zweimal erfährt: „die Zeit ist nahe“ (Offenbarung 1:3; 22:10).

Im Hinblick auf die althergebrachte Exegese des Offenbarungstextes macht sich Zosimas Jünger Aleša einer bedenkenswerten Häresie schuldig, hat er es auf eine neue, apokalyptische Ära der Gerechtigkeit abgesehen, von der niemand ausgeschlossen sein soll:

(...) и будут все святы, и будут полюбить друг друга, и не будет ни богатых, ни бедных, ни возвышающихся, ни униженных, а будут все как дети Божии и наступит настоящее царство Христово (PSS 14:29)

Es soll keine Trennung der Erwählten von den Verdammten, kein Jüngstes Gericht stattfinden; Aleša stellt mit diesen Worten eine Rettung für die gesamte Menschheit in Aussicht. Göttliche Gerechtigkeit ist barmherzig: Eine Harmonie, in der die Sünder zu einer ewigen Hölle verdammt sind, wird es nicht geben. Damit entkräftet Dostoevskij einen Einwand Ivans bezüglich der künftigen Harmonie Gottes – „какая же гармония, если ад“ (PSS 14:223) –, so

---

<sup>259</sup> Zosima befürchtet allerdings die Möglichkeit eines vorläufigen Triumphes des Atheismus, der die Erde mit Blut überschwemmen werde, und nimmt diese dunkle Prophezeiung nur zögernd zurück, wenn er sagt: „И сбылось бы, если бы не обетование Христово, что ради кротких и смиренных сократится дело сие.“ (PSS 14:288).

daß keine Bedenken mehr dagegen bestehen, die Ewigkeit in seine Seele eindringen zu lassen.

### 5.3.2.2. *Ethische Bedeutung der Zeiterfahrung Zosimas*

Aufgrund seiner Erkenntnis des Mysteriums der christlichen Zeit vermag Zosima seine berühmt gewordene Ethik der Verantwortung zu verkünden:

Возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской. Друг, да ведь это и вправду так, ибо чуть только сделаешь себя за всё и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть в самом деле и что ты-то и есть за всех и за вся виноват. (PSS 14:290)

Dieser ethische Standpunkt führt nicht zu einer Rechtfertigung von vergangenem Unrecht. Der weitere Einwand Ivans (und Camus?), wie könne man um einer künftigen Harmonie willen die Tränen auch nur eines einzigen Kindes in der Gegenwart dulden, findet keine direkte Erwiderung. Statt dessen verschiebt Dostoevskij die Perspektive: Mit Zosimas Verantwortungsethik will er eine zukünftige Wiederkehr des Bösen weitmöglichst verhindern,<sup>260</sup> und somit gewesenem Leiden den Stachel nehmen.

Dabei sind sich Zosima und Aleša auch im Hier und Jetzt einer schwerwiegenden Verantwortung ihren Mitmenschen gegenüber bewußt. Das Erahnen jener in anderen Welten wurzelnden Ewigkeit ist laut Zosima die Bedingung für eine umfassende Liebe für alles diesseitige Leben; die Ewigkeit wird also nicht nur als jenseitiges Ziel, sondern auch als Triebkraft für die menschliche Psyche auf Erden verstanden, was etwa in seinem oben zitierten Rat an Frau Chochlakova zum Ausdruck kommt. Dies deutet sich auch in Zosimas Namen an, denn dessen griechische Wurzel „ζῶσιμος“ bedeutet so viel wie „lebendig“. Vor die-

---

<sup>260</sup> Vgl. GIBSON, A., *The Religion of Dostoevsky*, London: S.C.M. Press, 1973, 193: „Dostoevsky (...) abandons the whole notion of a theodicy. But it can be claimed that theodicy is in a way sub-Christian. The Christian puts all the weight not on the perfection of the world as it stands, but on the putting right of what for whatever reason is far from perfect through the Christian practices of identification and sacrifice. And that is what Dostoevsky in *The Brothers Karamazov* succeeds in showing. For example, Ivan's special case, cruelty to children. Alyosha's answer is not to deplore it as a spectator, but to the extent of his ability, to engage himself with his boys' club so that it will never happen to them; and if everyone were a Christian of his quality it would never happen at all.“

sem Hintergrund sollte man auch Alešas Bekenntnis verstehen, er wolle „für die Unsterblichkeit“ leben (PSS 14:25). Die apokalyptische Sehnsucht, die vor allem Zosima zum Ausdruck bringt, mindert also die Bedeutung nicht, die die verbleibende Zeit aus der subjektiven Sicht dieser Figuren erlangt – im Gegenteil, das Bewußtsein eines nahen Endes läßt diese Bedeutung um so akuter werden. Insofern sind Zosima und Aleša Myškin mit seiner eschatologischen Ethik ähnlich; anders als er aber vermögen sie sich in den Verlauf der irdischen Zeit tatkräftig zu integrieren.

Tatsächlich entwickelt und festigt sich der Glaube an die Ewigkeit und an die Unsterblichkeit der Seele erst dann, wenn man die ethischen Lehren des Christentums praktiziert, sie in der sozialen Welt umsetzt – und dabei als Gläubiger das christliche Zeitprinzip verwirklicht, wonach die aus der transzendenten Zeit hervorgehende endogene Zeit ihrerseits wiederum in die exogene Zeit übergehen soll.<sup>261</sup> So rät Zosima Frau Chochlakova, die den christlichen Glauben ihrer Kindheit verloren hat:

Доказать тут нельзя ничего, убедиться же возможно (...) Опытом деятельной любви. Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. (PSS 14:52)

### 5.3.2.3. *Mystisch-holistische Zeiterfahrung und menschliche Kreatürlichkeit*

Es ist bereits im Kapitel drei dieser Arbeit, im Rahmen unserer Ausführungen zu Ippolit, davon die Rede gewesen, wie sehr für Dostoevskij die Kreatürlichkeit des Menschen, seine Unterworfenheit unter das Gesetz der Natur, ein Hindernis hinsichtlich eines Glaubens an die Ewigkeit und somit an die christliche Zeitauffassung darstellt. Diese Problematik wird auch in *Brat'ja Karamazovy* thematisiert, als Aleša sich im Kapitel „tletvornyj duch“ mit der Vergänglichkeit menschlichen Lebens auf der Erde und so mit der Begrenztheit der irdischen Zeit abfinden muß. Durch Zosimas Tod sieht Aleša sich mit demselben Gesetz der Natur konfrontiert, das Ippolit so sehr gequält hatte. Als die Leiche des starec in Fäulnis überzugehen beginnt, stellt dies eine beträchtliche

---

<sup>261</sup> Vgl. ACHTNER/KUNZ/WALTER, a.a.O., 156-58.

Herausforderung für den christlichen Glauben Alešas dar, der davon ausgegangen war, daß die göttliche Vorsehung aufgrund der Heiligkeit Zosimas die mit dem Naturgesetz verbundenen Begebenheiten außer Kraft setzen würde.

Am Abend nach Zosimas Tod ist Aleša in tiefer Trauer. Er betritt das Zimmer des starec, macht einen Kniefall und fängt zu beten an. Pater Paisij steht über der Bahre Zosimas und rezitiert das in Kana in Galiläa vollbrachte Wunder, wo Christus anlässlich einer Hochzeitsfeier Wasser in Wein verwandelt.

Paisij liest aus der altkirchenslawischen Fassung der Bibel, das heißt, er bedient sich der alten liturgischen Sprache der russisch-orthodoxen Kirche, die eine die Jahrhunderte hindurch weitergegebene Vorstellung Christi vermittelt und die Gläubigen folglich mit einem Urbild in Verbindung bringt, das sich im Laufe der Zeit nicht verändern mußte. Althergebrachten biblischen Worten folgen die sich in einem einfachen, klaren, zeitgemäßen Russisch ausdrückenden Gedanken des schläfrigen Aleša, dessen halb bewußtloser Geist sich langsam von den Problemen und Sorgen der schwierigen Gegenwart abwendet und der Bibellesung Aufmerksamkeit schenkt.

Душа его была переполнена, но как-то смутно, и ни одно ощущение не выделялось, слишком сказываясь, напротив, одно вытесняло другое в каком-то тихом, ровном коловращении (...) радость, радость сияла в уме его и в сердце его (...) Обрывки мыслей мелькали в душе его, загорались, как звездочки, и тут же гасли, сменяясь другими. (PSS 14:325)

Dostoevskij stellt eine symbolische Verbindung her, indem er die „kleinen Sterne“, mit denen Alešas Gedanken soeben verglichen worden sind, nunmehr an dem Nachthimmel erscheinen läßt, den Aleša vor sich sieht („Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд“ - PSS 14:328). So nehmen jene „anderen Welten“ der Schöpfung Gottes, von denen Zosima in seinen mystischen Predigten gelehrt hatte, für Alešas religiöses Verständnis greifbar Gestalt an.

Paisijs Lesung der Geschichte der Hochzeitsfeier in Galiläa regt Aleša zu einer Traumvision an, in der er ein himmlisches Bankett erblickt, dessen Gastgeber der auferstandene Christus ist. Aleša sieht den Festisch, das Hochzeitspärrchen, die Gäste und dann plötzlich den wieder lebendigen Zosima, der nun Bewohner des Himmelreichs geworden ist und ihn dorthin einlädt.

Anders aber als der Traum des „lächerlichen Menschen“ etwa, in dem dieser im Rhythmus der naturzyklischen Zeit in eine mythisch-utopische Vergangenheit zurückkehrt, steht Aleša's Traum ganz im Zeichen des christlichen Zeitverständnisses, das sich nach der Zukunft richtet, die die Heilsgeschichte verheißt: Aleša wird eine Einsicht in die kommende Ordnung gewährt. „Ты же для целого работаешь, для грядущего делаешь“ hatte ihm sein Mentor erklärt (PSS 14:292): Dieser onirische Moment, in dem Aleša das Königreich Gottes erahnt, erfüllt diese und alle noch für ihn zu kommenden Gegenwarten mit transzendtem Sinn:

Какая-то как бы идея воцарялась в уме его – и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга. (PSS 14:328)

#### 5.3.2.4. *Ein erneuerter christlicher Zeitbegriff?*

Auch die letzte Szene des Romans reflektiert über das Verhältnis zwischen göttlicher Ewigkeit und dem irdischen Zeitschema, wobei diese Reflektion diesmal in einem Akt der Erinnerung ihren Anlaß hat. Dostoevskij setzte viel auf diese Endszene, in der die Trauerfeier für den verstorbenen Jüngling Iljuša stattfindet. In einem Brief vom 29. April 1880 an N. A. Ljubimov nennt er sie eine „совершенно отдельная сцена (...) в которой отчасти отразится смысл всего романа“ (PSS 30.1:151).

Aleša wendet sich an die Jungen, die um Iljuša's Grab herum versammelt sind, und erzählt ihnen, sie würden in Kürze Abschied voneinander nehmen, denn er müsse bald, und vielleicht für eine lange Zeit, ihre Stadt verlassen. Aleša's Gedenken Iljuša's findet demnach vor einem Hintergrund des Todes, des Verlustes und der Zerstreung statt, und er will den Verlust ihres Freundes Iljuša für die Kinder dadurch kompensieren, daß er für eine nachhaltige Erinnerung an den Verstorbenen sorgt. Nachdem er von Iljuša's Mut, Güte und Treue gesprochen hat, fordert Aleša die Jungen zur stetigen Erinnerung an Iljuša und den gegenwärtigen Augenblick ihrer durch Liebe und Brüderlichkeit bewirkten Einheit auf. Iljuša wird den Jungen als spirituelles Vorbild vorgeführt, damit



sein Leiden und sein Tod einen dauernden zukünftigen Sinn erhalten, damit er nicht vergebens gestorben ist:

какое-нибудь этакое прекрасное, святое воспоминание, сохраненное с детства, может быть, самое лучшее воспитание и есть. Если много набрать таких воспоминаний с собою в жизнь, то спасен человек на всю жизнь. И даже если и одно только хорошее воспоминание при нас останется в нашем сердце, то и то может послужить когда-нибудь нам во спасение. (PSS 15:195)

Mit der Grabrede, die Aleša vor den Jungen hält, will Dostoevskij auf das christliche Verständnis der Gegenwart Gottes in der menschlichen Seele aufmerksam machen. Indem man des toten Iljuša gedenkt, vergegenwärtigt man das tote Kind in seiner Seele und bekräftigt die christliche Lehre von der Unsterblichkeit. Die Erinnerung an Iljuša „mahnt jeden daran, daß es möglich ist zu sein, ohne am Wechsel der Erscheinungen teilzuhaben: die innere Erfahrung der Unsterblichkeit ist in diesem Erlebnis des ewigen Gedenkens gegeben.“<sup>262</sup> So erschließt man durch einen Glaubensakt und durch eine Erinnerung die transzendente Dimension der Ewigkeit, vermöge derer sich die Zeitmodi der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft in einer dreifachen augustinischen Gegenwart miteinander aussöhnen lassen. Der Roman endet mit einer fröhlichen Bejahung des ewigen Lebens.

Die in dieser Szene gemachte Anspielung auf die urchristliche Kirche ist offenkundig. Ob aber die zwölf versammelten Jungen dazu imstande sind, das Christentum der Epoche Dostoevskijs, das diesem so viel Besorgnis bereitet hat, wieder zu bestärken, ist weniger klar. Schließlich muß es dem Ermessen eines jeden einzelnen Lesers Dostoevskijs überlassen werden, ob dessen Kunst in diesem Punkt überzeugt; ob das Apostolikum Alešas den Grund für ein erneuertes Christentum – und damit für einen erneuerten christlichen Zeitbegriff – legt, das sich gegen die Mächte eines Säkularismus durchzusetzen vermöchte, der in unserer eigenen Epoche sicher nicht schwächer geworden ist.

---

<sup>262</sup> IVANOV, V., *Dostojevskij. Tragödie. Mythos. Mystik*, aus dem Russischen von Alexander Kresling, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1932, 129.

## 6. FAZIT

Die Arbeit hatte sich zum Ziel gesetzt, eine vergleichende Untersuchung von Zeiterfahrung bei Camus und Dostoevskij darzubieten.

Sie hat ihr Augenmerk auf das temporale Erleben ausgewählter Figuren dieser Autoren beschränkt. Die Figuren wurden als exemplarische Gestalten betrachtet. Dabei wurde nicht davon ausgegangen, daß sich die bei ihnen identifizierten Formen von Zeiterfahrung nicht auch bei anderen Figuren dieser Autoren nachweisen ließen.

Ebensowenig erhebt die Arbeit den Anspruch, alle einzelnen Aspekte und Modi temporalen Erlebens bei Camus und Dostoevskij behandelt zu haben; hier ist lediglich der Versuch unternommen worden, die wesentlichen Formen des Zeitverständnisses dieser Autoren aufzuzeigen und dabei manche der psychischen und kulturellen Implikationen kenntlich zu machen.

Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit verdeutlichen den problematischen Charakter sowohl des Bachtinschen Begriffes des polyphonischen Bewußtseins als auch der Cogito-Vorstellung Poulets.

Die Werke Albert Camus' weisen ein fast ausschließlich mythisch-zyklisches Zeitbewußtsein auf. Soweit darin andere Zeitauffassungen behandelt werden, geschieht dies fast ausschließlich auf indirekte Weise – man denke etwa an die implizit rational-lineare Weltanschauung, die in Meursaults Gerichtsprozeß zum Vorschein kommt, oder aber an die christliche Weltanschauung Panoloux'. Camus unterläßt es also, ein anderweitiges Zeitbewußtsein als das mythisch-zyklische „von innen“ darzustellen. Der Fall des Jean-Bapiste Clamence stellt hierbei freilich eine Ausnahme dar: Als einzige der Figuren Camus', die nicht länger imstande ist, sich an einer mythisch-zyklischen Zeitauffassung zu orientieren, spiegelt Clamence all die temporale Konfusion unserer eigenen Kultur wider: Er hält an der „schlechten Unendlichkeit“ einer linearen Zeitform fest, die sich mangels des christlichen Ewigkeitsglaubens ihres legitimierenden Urbildes begeben hat.

Dostoevskij hingegen zeigt sich weitaus bereiter, die Formen des Zeitverständnisses im Sinne ihrer Verschiedenheit zur literarischen Darstellung zu

bringen; seinen Figuren wird ungleich mehr Freiheit als denen Camus' eingeräumt, die Zeit in ihrer Multidimensionalität zu erleben. Wir haben bei Dostoevskij eine ganze Skala verschiedener Formen von Zeiterfahrung vorgefunden, welche die Gültigkeit der von Achtnr, Kunz und Walter vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen dem mythisch-zyklischen, dem rational-linearen und dem mystisch-holistischen Modus des Zeitverständnisses bestätigt. Im Sinne der „endogenen Wende“, die wir bei Kirillov und dem „Menschen vom Kellerloch“ haben nachweisen wollen, fragt sich indes, ob diesem Schema nicht ein weiterer Modus des Zeitverständnisses hinzufügen wäre: der des existentialistischen Individuums, das seine eigene Zeit zu erschaffen bestrebt. ~~W~~enngleich man nur bedauern kann, daß Camus' frühzeitiger Tod uns eine Einsicht in die weitere Entwicklung seiner Kunst verwehrt hat, hat unsere Analyse zumindest seiner früheren und mittleren Schaffensphase aufgezeigt, daß sich Bachtins Vorstellung des polyphonen Bewußtseins nicht auf jeden Autor übertragen läßt. Denn in dieser Schaffensphase orientiert Camus sich durchweg an der stabilen, „monophonen“ Gegenwartsperspektive eines mythisch-zyklischen Cogito, von der ihn erst die sozialpolitischen Ereignisse im Algerien der 1950er Jahre abgebracht haben.

Dabei demonstrieren die Werke Dostoevskijs mit nicht minderer Konsequenz die Schwierigkeiten, die mit dem Cogito-Begriff verbunden sein mögen. Auch wenn es Dostoevskij schließlich gelingt, mit dem starec Zosima und mit Aleša Karamazov eine plausible christliche Zeiterfahrung darzustellen, bei der die Ansprüche göttlicher Ewigkeit und irdischer Temporalität miteinander in Einklang gebracht worden sind, ist er doch außerstande, mit diesen Figuren die säkulare Zeitvorstellung eines Ivan Karamazov zu widerlegen. Läßt sich die christlich-transzendente Zeiterfahrung Zosimas nicht durch das vernunftorientierte Zeitdenken eines Ivan authentifizieren, so ist die Vernunft mit ihrem „oberflächlichen“ Verständnis des Universums ebensowenig in der Lage, dieser Erfahrung ihre Gültigkeit abzuerkennen.<sup>263</sup> Ihre zwei verschiedenen Zeitbegriffe stehen für diskontinuierliche Weisen, die menschliche Natur zu verstehen; keine dieser beiden Anschauungen ist in der Lage, der anderen ihre

---

<sup>263</sup> Vgl. DROUILLY, J., *La Pensée politique et religieuse de Dostoïevski*, Paris: Librairie des cinq continents, 1971, 455.

Geltung abzusprechen, liegen ihnen doch keine gemeinsamen Annahmen über diese Natur zugrunde.<sup>264</sup> Auch wenn man also den Primat der christlichen Weltanschauung in der Psyche dieses Autors annähme und damit ein christliches Cogito bei ihm postulierte, verbliebe Dostoevskij im stetigen Spagat zwischen dieser religiösen und der säkularen Weltanschauung; Dostoevskij würde demnach niemals in diesem christlichen Cogito „ruhen“ können. In diesem Sinne ist das Zeitbewußtsein Dostoevskijs also polyphon.

Unsere Untersuchung von Zeiterfahrung bei Dostoevskij und Camus hat, wie eingangs versprochen, Aufschluß auch über andere Aspekte ihrer Anthropologie gegeben. Die Arbeit hat in so mancher Hinsicht zwei wesentlich unterschiedliche Bilder des Camus'schen und des Dostoevskijschen Menschen entworfen. Sie hat zum einen den „introvertierten“ Dostoevskijschen Atheisten beschrieben, der einen Rückzug in sich selbst vollzieht, um der bedrohlichen Wirkung der exogenen Zeit auszuweichen, und der auf der endogenen Realität seiner Zeit besteht, um sein maximalistisches Ich zu bekräftigen. Zum anderen hat sie sich mit dem „extrovertierten“ absurden Menschen Camus' beschäftigt, der sein Selbstbewußtsein minimalisiert, indem er sich den exogenen Rhythmen der Naturzeit hingibt. Sie hat auch die christlichen Gestalten Dostoevskijs identifiziert, die sich mindestens so sehr wie die absurden Figuren Camus' ihrer Umwelt „schenken“, dabei jedoch kraft ihrer christlich-endogenen Zeiterfahrung die Integrität ihres Ichs bewahren.

Zumindest im Hinblick auf die Zeiterfahrung, die sich in seinen Werken nachweisen läßt, ist Camus keinesfalls den Schriftstellern des Existentialismus zuzuordnen – was oft genug in der Forschung geschieht. Mit seinem Beharren auf den Grenzen der aufklärerischen Vernunft wäre er tatsächlich eher den Autoren der Postmoderne zuzuschreiben, würde er sich nicht mit seinem essentialistischen Glauben an eine „menschliche Natur“ insoweit disqualifizieren. Dostoevskij hingegen gehört im Sinne des Themas der vorliegenden Arbeit dieser künstlerischen Richtung als Gründungsvater sehr wohl an.

Die Forschung pflegt übermäßig häufig die Gemeinsamkeiten zwischen Camus und Dostoevskij zu betonen. In der vorliegenden Arbeit ist es darum ge-

---

<sup>264</sup> Vgl. WASIOLEK, E., *Dostoensky. The Major Fiction*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1961, 164-65.

gangen, mit Blick auf eine spezifische Facette ihres künstlerischen Schaffens diesen Gemeinsamkeiten in gebührendem Maße Rechnung zu tragen, vor allem aber die Divergenzen zwischen den Autoren herauszustellen. Die Arbeit hat zwei unterschiedliche Reaktionen auf die Krise des Nihilismus und der nihilistischen rational-linearen Zeit demonstriert; sie hat zwei verschiedene Lösungsversuche aufgezeigt, deren gegenseitige Begrenztheit unser vergleichender Ansatz nahelegen sollte.

Hier ist der Versuch bewußt ausgespart worden, die im Laufe der Arbeit gewonnenen Erkenntnisse bezüglich des subjektiven Zeitbewußtseins der Figuren Camus' und Dostoevskijs mit anderen Ebenen der Behandlung von Zeit bei diesen Autoren, mit den erzähltechnischen Aspekten von literarischer Zeit, in Verbindung zu setzen. Fest steht indes, daß die hier angebotenen Erkenntnisse hinsichtlich dieser anderen Ebenen nicht implikationsfrei sind. Man bedenke etwa den eingangs dargelegten Zwiespalt in der Dostoevskij-Forschung zwischen den Standpunkten Bachtins und Catteaus: Die Erkenntnisse dieser Arbeit hinsichtlich Dostoevskij sind eindeutig geeignet, die Position Catteaus zu untermauern und, mit Blick auf das subjektive Zeiterleben der Figuren Dostoevskijs, den Reichtum ihrer Implikationen zu veranschaulichen. Demnach erscheint unseres Erachtens Bachtins „räumliche“ Konzeption der Kunst Dostoevskijs aus zweierlei Gründen zumindest revisionsbedürftig.

Zum einen läßt sich das Fazit ziehen, daß Bachtins räumliche Dostoevskij-Ästhetik tatsächlich im Widerspruch zu seinem polyphonen Bewußtseinsmodell steht. Bringt Bachtin selbst diese Ästhetik mit der Bedeutung der göttlichen Ewigkeit, dem „Urbild“ der christlichen Zeit, im künstlerischen Universum Dostoevskijs in Verbindung, so hat die vorliegende Arbeit aufzeigen wollen, daß authentische Polyphonie gerade multidimensionale Zeit und Zeiterfahrung bedeutet. Obschon die christliche Zeit wohl die wichtigste Zeitform im Dostoevskijschen Bewußtsein darstellt, ist sie einem stetigen Kampf mit anderen, säkularen beziehungsweise heidnischen Zeitformen ausgesetzt.

Zum anderen hat diese Arbeit, dem Ansatz Catteaus folgend, die entscheidende Bedeutung nachweisen wollen, die der Zeit im allgemeinen und der christlichen Zeit im besonderen hinsichtlich der psychischen Erfahrung der Figuren Dostoevskijs zukommt; Bachtin unterschätzt diese Bedeutung, sofern er zu

sehr der Signifikanz der Ewigkeit bei Dostoevskij und ungenügend der ihres irdischen „Abbildes“, der Zeit, Rechnung trägt.

Dabei mußte die vorliegende Arbeit der Versuchung widerstehen, Zeit im Sinne der sehr bedeutenden Frage ihres Verhältnisses zum Raum in extenso zu betrachten. Mit Hilfe der Unterscheidung Achtners, Kunz' und Walters zwischen endogener und exogener Zeit konnte diese Fragestellung insofern berührt werden, als durch unsere Analyse der Bedeutung etwa, die der exogene „verräumlichte“ aristotelisch-scholastische Zeitbegriff für das subjektive Zeiterleben der atheistischen Figuren Dostoevskijs hat, eine gewisse Aussage über das Verhältnis zwischen der zeitlichen und der räumlichen Komponente menschlicher Erfahrung gemacht wurde. Eine weitergehende Analyse der Wechselverhältnisse zwischen Raum und Zeit in der menschlichen Erfahrung, wie diese in den Werken Dostoevskijs und Camus' zum Ausdruck kommt, wäre Gefahr gelaufen, den Rahmen dieser Arbeit ins Unermeßliche wachsen zu lassen.

Die angewandte bewußtseinsanalytische Lektüre Camus' und Dostoevskijs versteht sich als komplementär zu anderen möglichen Lesarten; so dürften sich die Schlußfolgerungen dieser Arbeit einer fruchtbaren kritischen Betrachtung unter Anwendung anderweitiger methodischer Ansätze unterziehen lassen.

## 7. BIBLIOGRAPHIE

### I. WERKE VON DOSTOEVSKIJ UND CAMUS

ДОСТОЕВСКИЙ, Ф., *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, Ленинград: Наука, 1972-1990

CAMUS, A., *Théâtre, récits, nouvelles*, Paris: Gallimard, 1962

CAMUS, A., *Essais*, Paris: Gallimard, 1977

CAMUS, A., *Carnets: mai 1935 – février 1942*, Paris: Gallimard, 1962

CAMUS, A., *Carnets: janvier 1942 – mars 1951*, Paris: Gallimard, 1964

CAMUS, A., *Carnets: mars 1951 – décembre 1959*, Paris: Gallimard, 1989

CAMUS, A., „Lettre au directeur des « temps modernes »“, in *Les temps modernes* 82 (1952), 317-333

### II. WERKE ÜBER DOSTOEVSKIJ

ALLAIN, L., „Le moi et le temps chez F.-M. Dostoïevski“, in *Revue Philosophique de Louvain* 82 (1984), 35-54

ANDERSON, B., „The Idiot and the subtext of modern materialism“, in *Dostoevsky Studies* 9 (1988), 77-90

BEM, A., „En face de la mort. «Le dernier jour d'un condamné» de Victor Hugo et «L'Idiot» de Dostoïevski“, in ŠESTAK, A./DOKOUPIL, A., (Hg.), *Mélanges P. M. Haškovec. Sborník prací věnovaný památce profesora dra P. M. Haškovec*, Brno: Imprimerie Globus, 1936, 54-64

BETHEA, D., „*The Idiot*: Historicism Arrives at the Station“, in KNAPP, L. (Hg.), *Dostoevsky's The Idiot. A Critical Companion*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998, 130-90

CADOT, M., „Quelques caractéristiques de la conscience de soi dans le roman dostoïevskien“, in ELLRODT, R. (Hg.), *Genèse de la conscience moderne: Etudes sur le développement de la conscience de soi dans les littératures du monde occidental*, Paris: Presses Universitaires de France, 1983

CATTEAU, J., „Du Palais de cristal à l'âge d'or ou les avatars de l'utopie“, in *Dostoïevski. Cahier de l'Herne* n° 24, Paris: L'Herne, 1973, 176-195

CATTEAU, J., *La création littéraire chez Dostoïevski*, Paris: Institut d'Etudes Slaves, 1978

- CIVKJAN, T., „О структуре времени и пространства в романе Достоевского *Подросток*“, in *Russian Literature (Stockholm)* 4, 3 (1976), 203-255
- COX, R., *Between Heaven and Earth. Shakespeare, Dostoevsky and the Meaning of Christian Tragedy*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969
- DE SCHLOEZER, B., „Sur trois nouvelles de Dostoïevski“, in *Nouvelle Revue Française* 157 (1966), 100-12
- DROUILLY, J., *La Pensée politique et religieuse de Dostoïevski*, Paris: Librairie des cinq continents, 1971
- DRYZHAKOV, E., „Сегментация времени в романе «Преступление и Наказание»“, in *Dostoevsky Studies* 6 (1985), 67-89
- FERNANDEZ, R., „Dostoevsky, Traditional Domination and Cognitive Dissonance“, in *Social Forces* 49 (1970), 299-303
- FRANK, J., *Dostoevsky: the seeds of revolt, 1821-1849*, Princeton: Princeton University Press, 1976
- FRANK, J., *Dostoevsky: the years of ordeal, 1850-1859*, Princeton: Princeton University Press, 1983
- FRANK, J., *Dostoevsky: the stir of liberation, 1860-1865*, Princeton: Princeton University Press, 1986
- FRANK, J., *Dostoevsky: the miraculous years, 1865-1871*, Princeton: Princeton University Press, 1995
- FRANK, J., *Dostoevsky: the mantle of the prophet, 1871-1881*, Princeton: Princeton University Press, 2002
- FREYNIK, T., *Die Todesproblematik im Schaffen von F. M. Dostoevskij*, Hamburg: Kovac, 2000
- GELHARD, D., „Das Prinzip der Partizipation am fremden Text in Dostoevskijs *Bobok*“, in *The Dostoevsky Journal: An Independent Review* 1 (2000), 113-22
- GIBSON, A., *The religion of Dostoevsky*, London: S.C.M. Press, 1973
- GUARDINI, R., *Religiöse Gestalten in Dostoevskijs Werk. Studien über den Glauben*, Mainz/Paderborn: Grünewald/Schöningh, 1989<sup>7</sup>
- HOLLANDER, R., „The Apocalyptic Framework of Dostoevsky's *The Idiot*“, in *Mosaic* 6, 2 (1974), 123-39
- HOLQUIST, M., „Dostoevskian Standard Time“, in *Diacritics: A Review of Contemporary Criticism*, 3, 3 (1973), 10-13
- HOLQUIST, M., *Dostoevsky and the Novel*, Princeton: Princeton University Press, 1977
- IVANOV, V., *Dostojevskij. Tragödie. Mythos. Mystik*, aus dem Russischen von Alexander Kresling, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1932



- JACKSON, R., *Dostoevsky's Quest for Form. A Study of his Philosophy of Art*, New Haven: Yale University Press, 1966
- JOHNSON, L., *The Experience of Time in Crime and Punishment*, Columbus Ohio: Slavica, 1985
- KATZ, M., „Dostoevsky and Natural Science“, in *Dostoevsky Studies* 9 (1988), 63-76
- KATZ, M., „The Theme of Maternity in Aleša Karamazov's Four-Year Old Memory“, in *Slavic and Eastern European Journal* 34, 4 (1990), 506-510
- KELLY, A., „Dostoevskii and the Divided Conscience“, in *Slavic Review* 47, 2 (1988), 239-260
- KJETSA, G., „Dostoevsky and his New Testament“, in *Dostoevsky Studies* 4 (1983), 95-112
- KJETSA, G., *Fyodor Dostoyevsky. A Writer's Life*, aus dem Norwegischen von Siri Hustvedt und David McDuff, London: Papermac, 1989
- KNAPP, L., *The Annihilation of Inertia. Dostoevsky and Metaphysics*, Evanston: Northwestern University Press, 1996
- KOSCHMAL, W., „Semantisierung von Raum und Zeit. Dostoevskijs 'Aufzeichnungen aus einem Toten Haus' und Čechovs 'Insel Sachalin'“, in *Poetica* 12, 3-4 (1980), 397-420
- KOSTALEVSKY, M., *Dostoevsky and Soloviev. The Art of Integral Vision*, New Haven: Yale University Press, 1997
- LAUTH, R., „Der ‚Traum eines lächerlichen Menschen‘ als Auseinandersetzung mit Rousseau und Fichte“, in *Dostoevsky Studies* 1 (1980), 89-101
- LEATHERBARROW, W., „Apocalyptic imagery in "The Idiot" and "The Devils"“, in *Dostoevsky Studies* 3 (1982), 43-51
- LEVITSKY, I., „Dreams of a Golden Age: A Recurrent Theme in Dostoevsky's Later Fiction“, in WHITON, J./LOEWEN, H. (Hg.), *Crisis and Commitment: Studies in German and Russian Literature in Honour of J. W. Dycik*, Waterloo: University of Waterloo Press, 1983, 148-55
- LINNER, S., *Starets Zosima in The Brothers Karamazov. A study in the mimesis of virtue*. Stockholm: Almqvist and Wikrell International, 1975
- LORD, R., *Dostoevsky. Essays and Perspectives*, London: Chatto & Windus, 1970
- MEIJER, J., „A Note on Time in ‚Brat'ja Karamazovy‘“, in VAN DER ENG, J./MEIJER, J., *The Brothers Karamazov. Essays*, Mouton: The Hague, 1971, 47-62
- MILLER, R., „Dostoevsky's "The Dream of a Ridiculous Man": Unsealing the Generic Envelope“, in ALLEN, E./MORSON, G., *Freedom and Responsibility in Russian Literature. Essays in Honour of Robert Louis Jackson*, Evanston: Northwestern University Press, 1995, 86-104
- MILOSZ, C., „Dostoevsky and Swedenborg“, in *Slavic Review* 34 (1975), 302-18
- MORSON, G., *The Boundaries of Genre. Dostoevsky's 'Diary of a Writer' and the Traditions of Literary Utopia*, Austin: University of Texas Press, 1981

- NEUHÄUSER, R., „Semantisierung formaler Elemente im "Idiot"“, in *Dostoevsky Studies* 1 (1980), 47-63
- OATES, J., „The Double Vision of *The Brothers Karamazov*“, in *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 27, 2 (1968), 203-13
- ONASCH, K., *Dostoevski als Verführer. Christentum und Kunst in der Dichtung Dostoevskis. Ein Versuch*, Zürich: EVZ, 1961
- ONASCH, K., *Der verschwiegene Christus. Versuch über die Poetisierung des Christentums in der Dichtung F. M. Dostoevskis*, Berlin: Union Verlag, 1976
- PAPERNO, I., *Suicide as a cultural institution in Dostoevsky's Russia*, Ithaca/London: Cornell University Press, 1997
- PEACE, R., „Dostoevsky and "The Golden Age"“, in *Dostoevsky Studies* 3 (1982), 61-78
- PHILLIPS, R., „Dostoevsky's 'Dream of a Ridiculous Man': A Study in Ambiguity“, in *Criticism. A Quarterly for Literature and the Arts* 17 (1975), 355-63
- PIKE, C., „Dostoevsky's 'Dream of a Ridiculous Man': Seeing is Believing“, in ANDREW, J./PIKE, C. (Hg.), *The Structural Analysis of Russian Narrative Fiction. Essays in Poetics*, Keele: Essays in Poetics, 1984, 30-48
- RICE, J., *Dostoevsky and the Healing Art. An Essay in Literary and Medical History*, Ann Arbor, Mich.: Ardis, 1985
- ROSEN, N., „The Defective Memory of the Ridiculous Man“, in *Canadian-American Slavic Studies* 12 (1978), 323-38
- ROSENSHIELD, G., „Rationalism, Motivation and Time in Dostoevsky's *Notes from the Underground*“, in *Dostoevsky Studies* 3 (1982), 87-100
- ROSENSHIELD, G., „Chaos, Apocalypse, The Laws of Nature: Autonomy and „Unity“ in Dostoevskii's *Idiot*“, in *Slavic Review* 50, 4 (1991), 879-89
- SCHULZ, C., „Das Bild ‚Goldenen Zeitalters‘ bei Dostoevskij“, in *Zeitschrift für Slavistik* 35, 2 (1990), 179-186
- SHESTOV, L., *Dostoevsky, Tolstoy, and Nietzsche*, aus dem Russischen von Bernard Martin, Athens, Ohio: Ohio University Press, 1969
- SLATTERY, D., *The Idiot. Dostoevsky's Fantastic Prince. A Phenomenological Approach*, New York: Lang, 1983
- STEINER, G., *Tolstoy or Dostoevsky? An essay in the Old Criticism*, New York: Knopf, 1959
- TERRAS, V., *A Karamazov Companion. Commentary on the Genesis, Language and Style of Dostoevsky's Novel*, Madison/London: University of Wisconsin Press, 1981
- THOMPSON, D., *The Brothers Karamazov and the Poetics of Memory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991

- ТРАХАН, Е., „The Golden Age – Dream of a Ridiculous Man?“, in *Slavic and East European Journal* 17 (1959), 349-71
- ТШЧИЖЕВСКИЈ, Д., *Dostojewskij und Nietzsche. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft*, Bonn: Universitätsverlag Bonn, 1947
- VLADIV, S., „Dostoevskii’s ‘Positively Beautiful Man’ and the Existentialist Authentic Self – A Comparison“, in *Canadian-American Slavic Studies* 23, 3 (1989), 313-29
- WASIOLEK, E., *Dostoevsky. The Major Fiction*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1961
- WELLEK, R. (Hg.), *Dostoevsky: a collection of critical essays*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1962
- БАХТИН, М., *Проблемы поэтики Достоевского*, Москва: Советский писатель, 1963<sup>2</sup>
- БЕЛЬЧИКОВ, Н., „«Золотой век» в представлении Ф. М. Достоевского“, in САМАРИН, Р./СОКОЛОВ, А. (Hg.), *Проблемы Теории и Истории Литературы*, Москва: Издательство Московского Университета, 1977, 360-68
- БЕРДЯЕВ, Н., *Мирозерцание Достоевского*, Москва: Захаров, 2001
- БЛАГОЙ, Д., „Путь Алеши Карамазова“, in *Известия академии Наук СССР. Серия Литературы и Языка* 33, 1 (1974), 8-26
- ВЕТЛОВСКАЯ, В., *Поэтика романа ‘Братья Карамазовы’*, Ленинград: Наука, 1977
- ВОЛОШИН, Г., „Пространство и время у Достоевского“, in *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii* 12, 1 (1933), 162-72
- ГАЛКИН, А., „Пространство и время в произведениях Ф. М. Достоевского“, in *Вопросы литературы* 1 (1996), 316-322
- ГРОССМАН, А., *Семинарий по Достоевскому. Материалы, библиография и комментарии*, Москва/Петроград: Госуд. Издат., 1922
- ДОСТОЕВСКАЯ, А., *Воспоминания*, Москва: Издательство «Художественной Литературы», 1971
- ЕРМИЛОВА, А., „Психология восприятия времени в творческом процессе Достоевского“, in *Ученые записки московского госуд. педаг. университета* 455 (1971), 179-191
- КАТТО, Ж., „Пространство и время в романах Достоевского“, in ФРИДЛЕНДЕР, Г. (Hg.), *Достоевский. Материалы и исследования*, т. 3, Ленинград: Наука, 1978, 41-53
- КИЙКО, Е., „Восприятие Достоевским неэвклидовой геометрии“, in ФРИДЛЕНДЕР, Г. (Hg.), *Достоевский. Материалы и исследования*, т. 6, Ленинград: Наука, 1985, 120-128
- КИРПОТИН, В., *Разочарование и крушение Родиона Раскольникова*, Москва: Советский Писатель, 1970

- КОВАЧ, А., „Генезис идеи «прекрасного человека» и движение замысла романа «Идиот». (Соотношение концепции человека и романа)“, in *Studia Slavica Hung.* 21 (1975), 309-331
- КОВСАН, М., „Художественное время в романе Ф. М. Достоевского *Бесы*“, in *Филологические Науки* 5, 131 (1982), 24-30
- КОМАРОВИЧ, В., „Мировая гармония Достоевского“, in FANGER, D. (Hg.), *О Достоевском. Статьи*, Brown University Slavic Reprints IV, Providence, R.I.: Brown University Press, 1966, 119-149
- ЛИХАЧЕВ, Д., „В поисках выражения реального“, in ФРИДЛЕНДЕР, Г. (Hg.), *Достоевский. Материалы и исследования, т. 1*, Ленинград: Наука, 1974, 5-13
- МЕРЕЖКОВСКИЙ, Д., *Л. Толстой и Достоевский*, Москва: Республика, 1995
- МОЧУЛЬСКИЙ, К., *Гоголь. Соловьев. Достоевский*, Москва: Республика, 1995
- ПАЕТНЕВ, Р., „Время и пространство у Достоевского“, in *Новый Журнал* 87 (1967), 118-127
- ПОМЕРАНЦ, Г., „«Эвклидовский» и «неэвклидовский» разум в творчестве Достоевского“, in *Континент* 3 (1975), 109-150
- ПОПОВА, И., „Особенности художественного времени в романе Ф. М. Достоевского *Преступление и Наказание*“, in *Вопросы Русской Литературы: Республиканский междуведомственный сборник*, 1, 29 (1977), 38-44
- ПРУЦКОВ, Н., „Достоевский и христианский социализм“, in ФРИДЛЕНДЕР, Г., *Достоевский. Материалы и исследования, т. 1*, Ленинград, Наука, 1974
- РОЗАНОВ, В., *Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского*, Москва: Республика, 1996
- САРАСКИНА, Л., „Время в *Бесах* Ф. М. Достоевского“, in *Kontekst. Literary Theory Studies* 1988, 64-102
- САРАСКИНА, Л., *«Бесы». Роман-предупреждение*, Москва: Советский писатель, 1990
- СЕДОВ, А., „Своеобразие временных отношений в романе Ф. М. Достоевского *«Идиот»* и проблема развития героя“, in *Филологические Науки* 4 (1979), 22-26
- СКАФТЫМОВ, А., „Тематическая композиция романа *«Идиот»*“, in БРОДСКИЙ, Н. (Hg.), *Творческий путь Достоевского*, Ленинград: Сеятель, 1924, 131-85
- СЛОНИМСКИЙ, А., „Вдруг у Достоевского“, in *Книга и революция* 8 (1922), 8-12
- УСНИН, Д., „Достоевский и Кант“, in *Грани* 59 (1965), 181-194
- ЦЕЙТЛИН, А., „Время в романах Достоевского“, in *Русский язык в школе* 5 (1927), 54-60

## III. WERKE ÜBER CAMUS

- ABBOU, A., „*La Chute* et ses lecteurs [Jusqu'en 1962]“, in FITCH, B. (Hg.), *Sur La Chute*, in *Revue des Lettres Modernes* 4 (1970)[Nº 238-244], 9-20
- ARCHAMBAULT, P., „Augustin et Camus“ in *Recherches augustiniennes* 6, 1969, 195-221
- BLANCHET, A., „Pari d'Albert Camus“, in *Etudes* 5 (1960), 183-99
- BLOOM, H. (Hg.), *Albert Camus*, New York: Chelsea House, 1989
- BOLLNOW, O., „Von der absurden Welt zum mittelmeeischen Gedanken“, in *Antares* 2, 1 (1954), 3-13
- BOREL, J., „Nature et histoire chez Camus“, in *Critique* 17 (1961), 507-521
- BOUSQUET, F., *Camus le méditerranéen. Camus l'ancien*, Sherbrooke, Québec: Naaman, 1977
- BREE, G., *Camus*, New Brunswick/New Jersey: Rutgers University Press, 1959
- BREE, G., *Camus and Sartre. Crisis and Commitment*, London: Calder & Boyars, 1974
- CHAVANES, F., „*Il faut vivre maintenant*“. *Questions posées au christianisme par l'œuvre d'Albert Camus*, Paris: Cerf, 1990
- CRUICKSHANK, J., *Albert Camus and the Literature of Revolt*, Oxford: Oxford University Press, 1959
- DONOVAN, J., *Gnosticism in Modern Literature: A Study of Selected Works of Camus, Sartre, Hesse and Kafka*, Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1979, 220-47
- DOSCHKA, R., *Naturmythos und Geschichte im Werk von Albert Camus*, Tübingen: Universität Tübingen, 1972
- FELMAN, S., „Narrative as Testimony. Camus' *The Plague*“, in PHELAN, J. (Hg.), *Reading Narrative: Form, Ethics, Ideology*, Columbus, Ohio: Ohio State University Press, 1989, 250-71
- FETZER, P., *Themen naturhaften Daseins im Werk von Albert Camus. Ein Beitrag zur Frage des Verständnisses von äußerer Wirklichkeit im Dichten und Denken der Gegenwart*, Tübingen: Universität Tübingen, 1966
- FITCH, B., *The narcissistic text. A reading of Camus' fiction*, Toronto: University of Toronto Press, 1982
- HERMET, J., *Albert Camus et le christianisme. L'espérance en procès*, Paris: Beauchesne, 1976
- JEANSON, F., „Albert Camus ou l'âme révoltée“, in *Les temps modernes* 79 (1952), 2077-90

- KAMPITS, P., *Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus und Humanismus Albert Camus'*, Salzburg: Müller, 1968
- KING, A., *Albert Camus*, Edinburgh: Oliver & Boyd, 1964
- KNAPP, B., *Critical Essays on Albert Camus*, Boston, Mass.: Hall, 1988
- KRAPP, J., „Time and Ethics in Albert Camus's *The Plague*“, in *University of Toronto Quarterly* 68, 2 (1999), 655-676
- KRINGS, H., „Albert Camus oder die Philosophie der Revolte“, in *Philosophisches Jahrbuch* 62 (1953), 347-58
- LEBESQUE, M., *Albert Camus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, aus dem Französischen von Guido G. Meister, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1960
- LEE, D., „Denial of Time and the Failure of Moral Choice: Camus's *The Stranger*, Faulkner's *Old Man*, Wright's *The Man Who Lived Underground*“, in *CLA Journal* 23, 3 (1980), 364-371
- MACCARTHY, P., *Camus. A Critical Study of his Life and Work*, London: Hamilton, 1982
- MODLER, K., *Soleil et mesure dans l'œuvre d'Albert Camus*, Paris: L'Harmattan, 2000
- NGOC-MAI, P., *La chute de Camus ou Le dernier testament*, Neuchâtel: La Baconnière, 1974
- NGUYEN-VAN-HUY, P., *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, Neuchâtel: La Baconnière, 1962
- O'BRIEN, C., *Camus*, London: Fontana, 1970
- PORTER, L., „From Chronicle to Novel: Artistic Elaboration in Camus' *La Peste*“, in *Modern Fiction Studies* 28, 4 (1982-83), 589-96
- ROBERTS, C., „Camus et Dostoïevski: Comparaison structurale et thématique de *La chute* de Camus et du *Sous-sol* de Dostoïevski“, in *Revue des Lettres Modernes* 6 (1971) [N° 264-70], 51-70
- RÜHLING, A., *Negativität bei Albert Camus. Eine wirkungsgeschichtliche Analyse des Theodizeeproblems*, Bonn: Bouvier, 1974
- QUILLIOT, R., *La mer et les prisons. Essai sur Albert Camus*, Paris: Gallimard, 1980<sup>2</sup>
- SÄNDIG, B., *Albert Camus*, Leipzig: Reclam, 1983
- SARTRE, J.-P., „Réponse à Albert Camus“, in *Les temps modernes* 82 (1952), 334-53
- SARTRE, J.-P., „*Explication de L'Etranger*“, in DERS., *Situations I*, Paris: Gallimard, 1947, 120-147
- SCHILLINGER-KIND, A., *Albert Camus zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1999
- SCHLETTE, H.-R. (Hg.), „*Mein Reich ist von dieser Welt*“. *Das Menschenbild Albert Camus'*, Stuttgart: Kohlhammer, 2000

- SPRINTZEN, D., *Camus: A Critical Examination*, Philadelphia: Temple University Press, 1988
- TARROW, S., *Exile from the Kingdom: A Political Rereading of Albert Camus*, Alabama: University of Alabama Press, 1985
- THODY, P., *Albert Camus, 1913-1960*, London: Hamilton, 1961
- TODD, O., *Albert Camus une vie*, Paris: Gallimard, 1996<sup>2</sup>
- WEYEMBERGH, M., *Albert Camus ou la mémoire des origines*, Bruxelles: De Boeck Univ., 1998

#### IV. WERKE ÜBER DOSTOEVSKIJ UND CAMUS

- DAVISON, R., *Camus: The Challenge of Dostoevsky*, Exeter: University of Exeter Press, 1997
- DUNWOODIE, P., *Une histoire ambivalente: Le dialogue Camus-Dostoïevski*, Paris: Nizet, 1996
- FRIEDMAN, M., *Problematic Rebel. Melville, Dostoevsky, Kafka, Camus*, Chicago/London: University of Chicago Press, 1970
- HASSINE, J., „Camus et Dostoïevski ou l'écriture de l'exil et de la culpabilité“, in *Revue des lettres modernes* 13 (1989), 65-93
- HERBERT, A., „Dostoïevski, Camus et l'immortalité de l'âme“, in *Revue de littérature comparée*, 54, 3 (1980), 321-35
- KIRK, I., *Dostoevskij and Camus. The Themes of Consciousness, Isolation, Freedom and Love*, München: Wilhelm Fink, 1974
- STURM, E., *Conscience et impuissance chez Dostoïevski et Camus. Parallèle entre « Le sous-sol » et « La chute »*, Paris: Nizet, 1967
- SELLIN, E., „Meursault and Myshkin on Executions: A Parallel“, in *Romance Notes* 10 (1968), 11-14
- TRAHAN, E., „Clarence vs. Dostoevsky: An Approach to *La chute*“, in *Comparative Literature* 18, 4 (1966), 337-350
- WASIOLEK, E., „Dostoevsky, Camus and Faulkner: Transcendence and Mutilation“, in *Philosophy and Literature* 1, 2 (1977), 131-46
- ЕРОФЕЕВ, В., *Найти человека в человеке. Достоевский и экзистенциализм*, Benson, Vermont: Chalidze, 1991

## V. WERKE ÜBER ZEITPHILOSOPHIE UND -ERFAHRUNG

ACHTNER, W./KUNZ, S./WALTER, T., *Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen*, Darmstadt: Primus, 1998

BEDINI, S., „European Timekeepers in China and Japan“, in MACEY, S. (Hg.), *Encyclopedia of Time*, New York/London: Garland, 1994, 188-92

BENJAMIN, W., *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam, 1995

BERDJAEV, N., „Time“, in EDIE, J./SCANLAN J. (Hg.), *Russian Philosophy*, Chicago: Quadrangle, 1965, 3 Bde., 3:160-65

BERGSON, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: Alcan, 1908<sup>6</sup>

CHOTEJENKOWA, I., „Zeitvorstellungen der orthodoxen Kirche“, in OTTOMEYER, H./LÜKEN, S./RÖHRING, M. (Hg.), *Geburt der Zeit. Eine Geschichte der Bilder und Begriffe*, Kassel: Staatliche Museen Kassel, 1999, 130-35

COHEN, J., „Subjective Time“, in FRASER, J., (Hg.), *The Voices of Time. A cooperative survey of man's views of time as expressed by the sciences and by the humanities*, New York: Braziller, 1966, 104-40

CULLMANN, O., *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich: EVZ, 1962<sup>3</sup>

DANIELOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris: Cerf, 1982

DAS, T., *The Time Dimension. An Interdisciplinary Guide*, New York/Westport, Connecticut: Praeger, 1990

ELIADE, M., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris: Gallimard, 1949

ELSTER, J., „Ethical Individualism and Presentism“, in *The Monist* 76, 3 (1993), 333-348

FARYNO, J., „Past–Present“, in LAZARI, A. (Hg.), *Idee w Rosji. IIdeu w Poccuu. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, 4 Bde., Bd. 1: Warszawa: Semper, 1999/Bde. 2-4: Łódź: Ibidem, 1999/2000/2001, 3:322-325

FARYNO, J., „The Future“, in LAZARI, A. (Hg.), *Idee w Rosji. IIdeu w Poccuu. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, 4 Bde., Bd. 1: Warszawa: Semper, 1999/Bde. 2-4: Łódź: Ibidem, 1999/2000/2001, 3:68-73

FRASER, J., (Hg.), *The Voices of Time. A cooperative survey of man's views of time as expressed by the sciences and by the humanities*, New York: Braziller, 1966

GELHARD, D., „The semantics of time in Bakhtin and Levinas“ [Ms.]

GENT, W., *Die Philosophie des Raumes und der Zeit*, Hildesheim: Gq Olms, 1962



- GRONEMEYER, M., *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt: Primus, 1996
- GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris: Boivin, 1933
- HARTOCOLLIS, P., *Time and Timelessness. The Varieties of Temporal Experience (A Psychoanalytic Inquiry)*, New York: International Universities Press, 1983
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 2001<sup>18</sup>
- KENEVAN, P., „Time“, in HAIM, G., (Hg.), *Dictionary of Existentialism*, London: Fitzroy Dearborn, 1999, 464-69
- KHAIRULLIN, V., „Time Reference in Different Cultures“, in *Perspectives: Studies in Translatology* 2 (1993), 243-49
- KLINE, G., „Present', 'Past' and 'Future' as Categorical Terms, and the 'Fallacy of the Actual Future'“, in *Review of Metaphysics* 40 (1986), 215-235
- KLINE, G., „The Use and Abuse of Hegel by Nietzsche and Marx“, in DESMOND, W. (Hg.), *Hegel and his Critics. Philosophy after Hegel*, Albany: State University of New York Press, 1989, 1-34
- KLINE, G., „Russian Thinkers on the Historical Present and Future“, in MACEY, S. (Hg.), *Encyclopedia of Time*, New York/London: Garland, 1994, 538-39
- KOSELLECK, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979
- LE GOFF, J., *Pour un autre moyen age. Temps, travail et culture en Occident*, Paris: Gallimard, 1977
- MACEY, S., *Clocks and the Cosmos. Time in Western Life and Thought*, Hamden: Archon, 1980
- MACEY, S., *Time. A Bibliographic Guide*, New York/London: Garland, 1991
- MACEY, S. (Hg.), *Encyclopedia of Time*, New York/London: Garland, 1994
- MANUEL, F., *Shapes of philosophical history*, Stanford: Stanford University Press, 1964
- MINKOWSKI, E., *Die gelebte Zeit. Bd. 1: Über den zeitlichen Aspekt des Lebens*, aus dem Französischen von Meinrad Perrez und Lucien Kayser, Salzburg: Otto Müller, 1971
- OTTOMEYER, H./LÜKEN, S./RÖHRING, M. (Hg.), *Geburt der Zeit. Eine Geschichte der Bilder und Begriffe*, Kassel: Staatliche Museen Kassel, 1999
- PIAGET, J., *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, Paris: Presses universitaires, 1946
- PLESSNER, H., „Über die Beziehung der Zeit zum Tode“, in *Erano-Jahrbuch 1951*, Zürich: Rhein-Verlag, 1952, 349-386
- PUECH, H.-C., „Gnosis and Time“, in CAMPBELL, J. (Hg.), *Man and Time. Papers from the Erano Yearbooks*. Bollingen Series XXX:3, New York: Pantheon, 1957, 38-84

QUISPÉL, G., „Time and History in Patristic Christianity“, in CAMPBELL, J. (Hg.), *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks*. Bollingen Series XXX:3, New York: Pantheon, 1957, 85-107

SHEROVER, C., *The Human Experience of Time. The Development of its Philosophic Meaning*, New York: New York University Press, 1975

VAN DER LEEUW, G., „Primordial Time and Final Time“, in CAMPBELL, J. (Hg.), *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks*. Bollingen Series XXX:3, New York: Pantheon, 1957, 324-350

YAKER, H., „Time in the Biblical and Greek Worlds“, in YAKER, H./OSMOND, H./CHEEK, F. (Hg.), *The Future of Man's Temporal Environment*, Garden City, New York: Doubleday, 1971, 15-35

БЕРДЯЕВ, Н., *Смысл истории*, Мысль: Москва, 1990

БУГАКОВ, С., *Свет невечерний. Созерцания и умозрения*, Москва: Республика, 1994

ГРИГОРЬЕВ, Г./ПОПОВСКИЙ, Г., *История часов*, Москва/Ленинград: ОНТИ, 1937

ЗЕЛИНСКИЙ, А., „Конструктивные принципы древнерусского календаря“, in *Контекст* 1978, 62-135

ЗЕЛИНСКИЙ, А., „Освященное время“ in *Вестник русского западноевропейского патриаршего экзархата* 31, 113 (1983), 209-50

ЛЮСЫЙ, А., „Русский космос и мистерия времени“, in *Октябрь* 4 (1995), 177-182

НИВА, Ж., „Модели будущего в русской культуре“, in *Звезда* 10 (1995), 208-13

ПИПУНЬРОВ, В./ЧЕРНЯГИН, Б., *Развитие хронометрии в России*, Москва: Наука, 1977

## VI. WERKE ÜBER ZEIT IN DER LITERATUR

BUCKLEY, J., *The Triumph of Time. A Study of the Victorian Concepts of Time, History, Progress and Decadence*, Cambridge: Belknap Press, 1966

GERSCHENKRON, A., „Time Horizon in Russian Literature“, in *Slavic Review* 34, 4 (1975), 692-715

HILLIS-MILLER, J., „The Literary Criticism of Georges Poulet“, in *Modern Language Notes* 78, 5 (1963), 471-488

HILLIS-MILLER, J., „Geneva or Paris? The Recent Work of Georges Poulet“, in *University of Toronto Quarterly* 39, 3 (1970), 212-228

HOLL, O., *Der Roman als Funktion und Überwindung der Zeit*, Bonn: Bouvier, 1968

- IVANOV, V., „The Category of Time in Twentieth-Century Art and Culture“, in *Semiotica* 8, 1 (1973), 1-45
- KOWALSKA, H., „Категория времени в русской литературе XVII в.“, in *Slavia Orientalis* 41, 4 (1992), 23-36
- LÄMMERT, E., *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart: Metzler, 1980<sup>7</sup>
- LANGLEBEN, M., „Bakhtin's Notions of Time and Text Analysis“, in *Russian Literature* 26 (1989), 167-190
- LAWALL, S., *Critics of Consciousness. The Existential Structures of Literature*, Cambridge: Harvard University Press, 1968
- LOCK, R., *Aspects of Time in Medieval Literature*, New York: Garland, 1985
- MATZOV, A., „The idea of time in the works of Bachtin“, in *Russian Literature* 26 (1989), 209-218
- MECKE, J., *Roman-Zeit. Zeitformung und Dekonstruktion des französischen Romans der Gegenwart*, Tübingen: Narr, 1990
- MENDILOW, A., *Time and the Novel*, New York: Humanities Press, 1965
- MEYERHOFF, H., *Time in Literature*, Berkeley: University of California Press, 1955
- MORSON, G., „Strange Synchronies and Surplus Possibilities: Bakhtin on Time“, in *Slavic Review* 52 (1993), 477-493
- MORSON, G., *Narrative and Freedom: The Shadows of Time*, New Haven: Yale University Press, 1994
- MÜLLER, G., *Morphologische Poetik. Gesammelte Aufsätze*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968
- NEUMANN, E., „Art and Time“, in CAMPBELL, J. (Hg.), *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks*. Bollingen Series XXX:3, New York: Pantheon, 1957, 3-37
- NOLLAN, V., „Art, Life and Responsibility: Theoretical Approaches to Open and Closed Temporality“, in *Slavic and East European Journal* 40, 2 (1996), 357-362
- PICARD, M., *Le temps de lire*, Paris: Minuit, 1989
- POUILLON, J., *Temps et roman*, Paris: Gallimard, 1946
- POULET, G., *Etudes sur le temps humain*, Paris: Plon, 1950
- POULET, G., *La distance intérieure*, Paris: Plon, 1952
- POULET, G., *Le point de départ*, Paris: Plon, 1964
- POULET, G., *Mesure de l'instant*, Paris: Plon, 1968

RICARDOU, J., *Problèmes du Nouveau Roman*, Paris: Seuil, 1967

RICOEUR, P., *Temps et récit*. Tome 1, Paris: Seuil, 1983

STANZEL, F., *Die typischen Erzählsituationen im Roman*, Wien/Stuttgart: Braumüller, 1955

TODOROV, T., *Poétique*, Paris: Seuil, 1973

БАХТИН, М., *Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет*, Москва: Художественная Литература, 1975

БЕЛОРУСЕЦ, А., „Интерес к бесконечности: категории времени и пространства в современной художественной прозе“, in *Новый Мир* 3 (1986), 223-240

ПАНЧЕНКО, А., „История и вечность в системе культурных ценностей русского барокко“, in *Институт русской литературы (Пушкинский Дом). Труды отдела древнерусской литературы*, т. XXXIV, Ленинград: Наука, 1979, 189-99

ЧЕРЕДНИЧЕНКО, В., „Художественная специфика временных отношений в литературном произведении“, in *Kontekst: Literary Theory Studies* 1987, 140-174

ШКЛОВСКИЙ, В., „Конвенция времени“, in *Вопросы литературы* 13, 3 (1969), 115-27

#### VII. WEITERE WERKE

ALEXANDER, P., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1985

ALLAN, D., *The Philosophy of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1970<sup>2</sup>

ARENDT, H., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York: Viking Press, 1961

ARIES, P., *L'homme devant la mort*, Paris: Seuil, 1977

ARISTOTELES, *Werke*, Berlin: Akademie Verlag, 1967

AUGUSTINUS, A., *Bekenntnisse*, aus dem Lateinischen von Wilhelm Thimme, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000<sup>9</sup>

BARTHES, R., *Œuvres complètes*, Paris: Seuil, 1993

BENN, G., *Gedichte in der Fassung der Erstdrucke*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982

BENZ, E., *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg: Rowohlt, 1957

- BERDJAEV, N., *Die Russische Idee*, aus dem Russischen von Dietrich Kegler, Sankt Augustin: Hans Richarz, 1983
- BERLIN, I., *Russische Denker*, aus dem Englischen von Harry Maor, Frankfurt am Main: Fischer, 1995
- BESANCON, A., *Le tsarévitch immolé. La symbolique de la loi dans la culture russe*, Paris: Librairie Plon, 1967
- BETHEA, D., *The Shape of the Apocalypse in Modern Russian Fiction*, Princeton: Princeton University Press, 1989
- BILLINGTON, J., *The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1966
- BØRTNES, J., *Visions of Glory. Studies in Early Russian Hagiography*, aus dem Norwegischen von Jostein Børtnes und Paul L. Nielsen, Oslo: Solum Forlag, 1988
- BYNUM, C., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York: Columbia University Press, 1995
- COQUART, M., *Dmitri Pisarev (1840-1868) et l'idéologie du nihilisme russe*, Paris: Institut d'Etudes Slaves, 1946
- CRAIG, E. (Hg.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, 1998
- DODD, C., *The Apostolic Preaching and its Developments*, London: Hodder & Stoughton, 1937
- DODD, C., *Parables of the Kingdom*, London: Religious Book Club, 1942
- FEDOTOV, G., *The Russian Religious Mind. Vol. I: Kievan Christianity. The Tenth to the Thirteenth Centuries*, Cambridge: Harvard University Press, 1946
- FEHER, M./NADAFF, R., (Hg.), *Zone 3. Fragments for a History of the Human Body. Part One*, New York: Zone, 1989
- FEUERBACH, L., *Gesammelte Werke*, Berlin: Akademie Verlag, 1984
- FOUCAULT, M., *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996<sup>12</sup>
- GELHARD, D., *Absurdes in Jordan Radčkovs „Lazarica“: Versuch einer tiefenpsychologischen Deutung*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995
- GELHARD, D., *Meta-Dialog. Levinas' Philosophie als etho-poietisches Konzept*, Frankfurt am Main: Lang, 2002
- GOERDT, W., *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, Freiburg/München: Karl Alber, 1984
- GOETSCH, P., *Bauformen des modernen englischen und amerikanischen Dramas*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992<sup>2</sup>

- GOGUEL, M., *Das Leben Jesu*, aus dem Französischen von Robert Binswanger, Zürich: Rascher, 1934
- GRÜBEL, R., *Literaturaxiologie. Zur Theorie und Geschichte des ästhetischen Wertes in slavischen Literaturen*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2001
- HEGEL, G., *Gesammelte Werke*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978
- HEIM, K., *Glaubensgewissheit. Eine Untersuchung ueber die Lebensfrage der Religion*, Leipzig: Hinrichs, 1923
- HESSE, G., „Aurelius Augustinus: *Confessiones*“ in JENS, W. (Hg.), *Kindlers Neues Literaturlexikon*, München: Kindler, 1989-92, 20 Bde., 1:862-64
- HOLTON, G., *Concepts and Theories of Physical Sciences*, Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1973
- JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London/Glasgow: Collins, 1960
- KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt: Suhrkamp, 1997
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1997
- KIREJEWSKI, I., *Russland und Europa*, aus dem Russischen von Nicolai von Bubnoff, Stuttgart: Klett, 1948
- LAING, R., *Self and Others*, London: Penguin, 1990
- LANDSBERG, P., *Die Erfahrung des Todes*, Luzern: Vita Nova, 1937
- LAZARI, A. (Hg.), *Idee w Rosji. IIdeu w Poccuu. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, 4 Bde., Bd. 1: Warszawa: Semper, 1999/Bde. 2-4: Łódź: Ibidem, 1999/2000/2001
- LEVIN, H., *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Bloomington/London: Indiana University Press, 1969
- LEVY-BRUHL, L., *Das Denken der Naturvölker*, aus dem Französischen von Wilhelm Jerusalem, Wien/Leipzig: Braumüller, 1921
- LIETZMANN, H., *The Beginnings of the Christian Church*, New York: Scribner, 1937
- LOSSKY, W., *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche. Geist und Leben der Ostkirche 1*, aus dem Russischen von Mirjam Prager, Graz: Styria, 1961
- LÖWITZ, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart: Kohlhammer, 1961
- MANUEL, F./MANUEL, F., *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge: Belknap Press, 1979
- MARQUARD, O., „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie“, in POSER, H. (Hg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin/New York: de Gruyter, 1979, 40-58

- MEYENDORFF, J., *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, London/Oxford: Mowbrays, 1975
- MOSZKOWSKI, A., *Conversations with Einstein*, aus dem Russischen von Henry L. Brose, New York: Horizon Press, 1970
- NIETZSCHE, F., *Werke*, Berlin: de Gruyter, 1972
- OTTO, R., *Reich Gottes und Menschensohn*, München: Beck, 1934
- OVIDIUS NASO, P., *Metamorphosen*, aus dem Lateinischen von Erich Rösch, Zürich: Artemis & Winkler, 1996
- PLATON, *Werke in acht Bänden*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974
- ROHDE, P., *Sören Kierkegaard in Selbstbildnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1962
- RÖTHLISBERGER, M., *Claude Lorrain. The Paintings*, Bd. 1: Critical Catalogue, New Haven: Yale University Press, 1967
- ROUSSEAU, J., *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1964
- RUSSELL, B., *Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung*, aus dem Englischen von Elisabeth Fischer-Wernecke und Ruth Gillischewski, Wien/Zürich: Europaverlag, 1988
- SCHILLER, F., *Werke*, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1983
- SCHWEITZER, A., *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, München: Beck, 1974
- SEEBOHM, T., *Ratio und Charisma. Ansätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Russland*, Bonn: Bouvier, 1977
- TATARYN, M., *Augustine and Russian Orthodoxy. Russian Orthodox Theologians and Augustine of Hippo: A Twentieth-Century Dialogue*, Lanham: International Scholars Publications, 2000
- VON HÜGEL, F., *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, London: Dent, 1921
- WILDER, A., *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, New York/London: Harper & Brothers, 1950
- WINDISCH, H., *Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis der Evangelien und zum Problem der richtigen Exegese*, Leipzig: Hinrichs, 1937
- ZAEHNER, R., *Mystik. Religiös und Profan. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von aussernatürlicher Erfahrung*, aus dem Englischen von G. H. Müller, Stuttgart: Ernst Klett, 1957
- ZENKOVSKY, B., „L'eschatologie dans la pensée russe“, in *La table ronde* 2 (1957), 113-119
- ZIMMERMANN, F., *Einführung in die Existenzphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992<sup>3</sup>

ZIMA, P., *Komparatistik*, Tübingen: Franke, 1992

ZIOLKOWSKI, T., *Fictional Transfigurations of Christ*, Princeton: Princeton University Press, 1972

БУЛГАКОВ, С., *Свет невечерний. Созерцания и умозрения*, Москва: Республика, 1994

ЕВЛАМПИЕВ, I., *История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта*, Санкт-Петербург, Алетейя, В., *История русской философии*, Ростов-на-Дону: Феникс, 1999

ЛИХАЧЕВ, Д., *Поэтика древнерусской литературы*, Ленинград: Наука, 1967

ЛИЦИС, Н., *Философское и научное значение идей Н. А. Лобачевского*, Рига, Зинатне, 1976, А. *Повести и рассказы*, Москва: Художественная литература, 1990

РЕМИЗОВ, А., *Повести и рассказы*, Москва: Художественная литература, 1990

СОЛОВЬЕВ, В., *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева*, Санкт-Петербург: Товарищество «Общественная Польза», 1901-07

СОЛОВЬЕВ, В., *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева в десяти томах*, Санкт-Петербург: Просвещение, 1911

СОЛОВЬЕВ, В., *Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «трех разговоров»*, Санкт-Петербург, Художественная Литература, 1994

СПЕШНЕВ, Н., „Письма к К. Е. Хостскому“ in ЕВГРАФОВА, В (Hg.), *Философские и общественно-политические Произведения Петрашевцев*, Москва: Гос. Изд. Пол. Лит., 1953, 501-02

ТУРГЕНЕВ, I., *Собрание сочинений в двенадцати томах*, Москва: Художественная литература, 1956

ЧЕРНЫХ, П., *Историко-этимологический словарь современного русского языка*, Москва: Русский язык, 1993

ЧЕРНЫШЕВСКИЙ, Н., *Собрание сочинений*, Москва: Правда, 1974