

Nils Meier*

Andrej Platonovs ‚Unsterblichkeit‘

Teil I: ‚Unsterblichkeit‘ diesseits frühsowjetischer Phantastik

<https://doi.org/10.1515/slav-2020-0004>

Summary: It has often been claimed that the *journalist* Platonov reproduced the idea of ‘immortality’ which belonged to the soviet topos of ‘new man’ and that the *poet* Platonov contradicted the *journalist* by making this idea ridiculous. Such an overly complicated understanding of Platonov’s work can be replaced by a simpler explanation: An analysis of several of his texts shows that the young and the elder Platonov, the poet and the journalist were unanimously in favour of a certain concept of ‘immortality’, that simply did not fit into the then-mainstream topos of ‘new man’. This first part of the study explains how Platonov rejected the fantastic notion of ‘immortality’ that dominated the corresponding discussions in soviet intellectual life in the decade after 1917. The second part analyses Platonov’s relationship to the stalinist version of ‘new man’ and its specific variant of ‘immortality’.

Keywords: immortality, new man, *Rasskaz o mnogich interesnych veščach*, *Golos otca*, *Sčastlivaja Moskva*

1 Einleitung

Der Schriftsteller Andrej Platonov feierte „das wunderschöne unsterbliche Leben“ („čudesnaja bessmertnaja žizn“; *O ljubvi*, 184)¹. Die Idee der *Unsterblichkeit* gilt als charakteristisch für Platonovs Frühwerk (Ljubuškina 1994: 158) und findet auch in seinem späteren Werk häufige Erwähnung. Die bisherige Forschung erklärt Platonovs Rede von *Unsterblichkeit* damit, dass er eine Idee aufgriff, die im

¹ Sofern keine Quelle für eine Zitat-Übersetzung angegeben ist, handelt es sich hier und im Folgenden um eine eigene Übersetzung. Bei allen Zitat-Übersetzungen aus angegebenen Quellen wurde die Schreibweise ohne besonderen Hinweis an die aktuellen Regeln angepasst.

*Kontaktperson: Dr. Nils Meier, Institut für Slawistik und Kaukasusstudien, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Ernst-Abbe-Platz 8, 07743 Jena, E-Mail: n.meier@uni-jena.de

frühsowjetischen Diskurs Konjunktur hatte (Ljubuškina 1994: 170; Petzer 2016: 274–282; Petzer 2018: 4), insbesondere von Nikolaj Fëdorov vertreten wurde (Petzer 2016: 271–274), der wiederum allgemein als Inspirationsquelle für Platonov gilt (Günther 2011: 31–50, 66–75; Tolstaja-Segal 1994: 56–63, 65, 67–71, 73).

Unsterblichkeit ist als Aspekt des Topos des ‚Neuen Menschen‘ anzusehen, der das damalige russische bzw. sowjetische Geistesgeschehen durchwirkte (Tetzner 2013: 371). Die Krisen- und Aufbruchsstimmung in Russland nach der Wende zum 20. Jahrhundert nahm den enormen wissenschaftlichen Fortschritt der vorangegangenen Jahrzehnte als Begründung für eine utopische Erneuerung des Menschen und der Welt. Der zugrundeliegende Diskurs mischte auf eigentümliche Weise eine Affinität zur exakten Naturwissenschaft mit phantastischen Visionen, die nüchternem Ermessen von vornherein unplausibel erscheinen mussten (Petzer 2015: 129f.; Tetzner 2013: 257–307). Die Mischung aus Naturwissenschaft und Phantastik brachte die damals sogenannte „*naučnaja fantastika*“ hervor. Wo diese Phantastik Literatur prägte, kam sie der *Science-Fiction* gleich, welche sich ebenfalls zu jener Zeit, aber ausgehend von den USA, verbreitete. Platonovs Werk wird zum Teil diesem Genre zugeordnet (Ljubuškina 1994: 165). Seine Rede von *Unsterblichkeit* wird gerade damit erklärt, dass er, nachdem er seine revolutionären Hoffnungen nicht erfüllt sah, Zuflucht zu eben dieser Phantastik genommen habe (Ljubuškina 1994: 173). In auffälligem Widerspruch dazu steht Platonovs harsche Ablehnung jeder Phantastik, die er zur selben Zeit als Publizist zum Ausdruck brachte. Auf andere Weise unvereinbar mit Platonovs Publizistik ist der Vorschlag, dass die „Spuren von Polemik gegen [...] sozialistische Phantastik“, die man etwa in einer frühen Erzählung Platonovs erblicken kann, in der u.a. die Idee der *Unsterblichkeit* diskreditiert wird, als „eine Art Polemik, die Platonov gegen sich selbst [...] richtet“, zu interpretieren seien (Kaminskij 2016: 230). Angesichts der jeweils angeführten Textbelege und mit Blick auf deren Kontext erwägen wir eine weniger komplizierte Auflösung der aufgeworfenen Ungereimtheiten: Das Etikett „*Unsterblichkeit*“ stand im damaligen Diskurs für Konzepte von gänzlich verschiedener Bedeutung. Unsere Hypothese ist, dass Platonov den verschiedenen Konzepten in unterschiedlichem Maße zugetan war und das von ihm favorisierte Konzept konsequent in seinem gesamten Werk vertrat.

Die Idee der *Unsterblichkeit* in Platonovs Werk bedarf also einer näheren Betrachtung. Es ist zu ermitteln, wie sich diese zum damaligen Diskurs, v.a. zum gängigen Topos des *Neuen Menschen* verhielt; ob sie auf jene Art von Phantastik angewiesen war, die der Publizist Platonov verächtlich machte, oder ob und wie Platonov mit ihr eine reale Gegebenheit zum Ausdruck bringen wollte. Zu Beginn unserer Untersuchung wird es notwendig sein, das ideelle Verhältnis zwischen *Unsterblichkeit* und *Neuem Menschen* in Hinblick auf deren fiktionale Verarbeitung im Werk des Schriftstellers zu erläutern. Aus Platzgründen spart die vorlie-

gende Darstellung den Teil unserer Untersuchung aus, der Platonovs Verhältnis zum *Unsterblichkeits*-Konzept des *stalinistischen Neuen Menschen* der 1930er und 1940er Jahre betrifft; dieser Teil ist einem zweiten Artikel vorbehalten, der in der Zeitschrift für Slawistik 2/2020 erscheinen soll.

2 Die Unsterblichkeit des Neuen Menschen

Dass der frühsowjetische Unsterblichkeitsdiskurs nicht vom Topos des *Neuen Menschen* zu trennen ist, wird verständlich, wenn man sich die geistesgeschichtliche Herkunft des *Neuen Menschen* vor Augen führt.

Im frühen Christentum etablierte Apostel Paulus den Ausdruck „*Neuer Mensch*“ (καίνος ἄνθρωπος) zur Bezeichnung des Motivs, dass sich der Mensch zu einer tugendhafteren Kreatur umgestalten solle (Tetzner 2013: 44, 371; Petzer 2015: 137). Damals war das Ziel der Umgestaltung Gott selbst: der Mensch sollte werden wie Gott (Tetzner 2013: 45).² Im Neuen Testament ist diese Idee etwa in Paulus' Brief an die Epheser formuliert:

Legt von euch ab den alten Menschen [...]. Erneuert euch aber in eurem Geist und Sinn und zieht den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit. (Eph 4, 22–24)

Die biblische Geschichte von der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies untermauert dieses Anliegen – auch wenn die heute landläufige Überlieferung vom sogenannten „Sündenfall“ etwas anderes vermuten lässt. Laut Bibeltext vertrieb Gott Adam und Eva, *nachdem* diese vom Baum der Erkenntnis und *bevor* sie vom Baum des Lebens gekostet hatten. Dass sich der Mensch trotz Verbots die bislang göttliche Erkenntnisfähigkeit angeeignet hatte, hielt Gott nicht nur nicht für eine „Sünde“, er billigte dies sogar ausdrücklich. Er sah sich aber genötigt, Adam und Eva aus dem Paradies zu vertreiben, damit diese nicht noch zusätzlich *Unsterblichkeit* erlangten, denn damit wären sie Gott gleich geworden.³ Vor diesem Hintergrund scheint es folgerichtig, dass in der säkularisierten Moderne, also im Zuge allseitiger Ersetzung göttlicher Autorität durch menschliche Erkenntnis, die Vergöttlichung des Menschen noch einmal in Reichweite zu rücken schien, wobei es zur Verwirklichung des *Neuen Menschen* nur noch an der Erlangung von

² Das Christentum knüpfte wiederum an Ideen zur Erneuerung des Menschen aus vorchristlicher Zeit an (Tetzner 2013: 21–37).

³ S. Tetzner 2013: 38–39. Zur Interpretation des sog. „Sündenfalls“ s. Fromm 1999: 96. Dort auch der Hinweis, dass das Wort „Sünde“ an der entsprechenden Stelle im biblischen Text nicht verwendet wird.

Unsterblichkeit fehlen würde. In Russland, welches gegenüber Westeuropa verspätet in die Moderne eintrat, wird diese Idee durch die *nachholende Modernisierung* zu Zeiten der Sowjetunion (Višnevskij 1998; Tetzner 2013: 13, 373) beflügelt. Der sowjetische Topos des *Neuen Menschen* wurzelt in einer spezifisch ostkirchlichen Tradition. Denn anders als in der katholischen Kirche blieb in der orthodoxen Kirche die Vergottung des Menschen zentrale Doktrin (Saarinen 2002: 389–393). Nach dieser sogenannten *Theosis* kann ein Mensch nur erlöst werden, indem alle Menschen erlöst werden, der so verstandene *Neue Mensch* steht also im überindividuellen Sinne für die gesamte Menschheit (Tetzner 2013: 50, 371). In Hinblick auf Platonovs Rede von *Unsterblichkeit* ist festzuhalten, dass diese im ursprünglichen, christlichen Sinne als das einzige noch unerreichte Merkmal des *Neuen Menschen* aufgefasst werden konnte, und dass *Unsterblichkeit* nicht individuell, sondern unbedingt kollektiv zu verwirklichen ist.

3 Die phantastische Motivierung des frühsowjetischen *Neuen Menschen*

Die russische Intelligencija des 19. Jahrhunderts variierte das orthodoxe *Theosis*-Motiv, verband es mit diversen Ideen des westeuropäischen Sozialismus und entwickelte so den Topos des *Neuen Menschen* weiter (Tetzner 2013: 372).⁴ In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bemächtigten sich des Topos jüngere Vertreter der Intelligencija, welche die utopischen Motive der alten Intelligencija durch einen starken Bezug zur Naturwissenschaft und eine Vorliebe für politische Praxis überlagerten (Tetzner 2013: 163, 169, 219). Sie begründeten eine spätere Verengung des Diskurses auf die Alternative, entweder der *Realpolitik* der Bolschewiki das Wort zu reden (Tetzner 2013: 13f., 169, 219, 373f.) oder aber eine Reihe von Ideen zu produzieren, die zwar nicht an einem zwanghaften Realisierungsvorbehalt krankten, allerdings weiterhin dem technisch-naturwissenschaftlichen Paradigma verpflichtet blieben. Um trotz der gesuchten Nähe zur Naturwissenschaft noch Ideen vertreten zu können, die über die ungeliebte Realität hinauswiesen, musste das technisch-naturwissenschaftliche Paradigma ins Phantastische übertrieben werden. Die daraus resultierenden Verheißungen bringt Petzer (2015: 136) auf den Begriff der „technokratischen Eschatologie“.

⁴ Zur ideellen Übereinstimmung der Intelligencija bei gleichzeitigen Unterschieden in der Explizitheit s. insbesondere Tetzner 2013: 114–115.

Die phantastische Tendenz des Diskurses wurde auch dadurch angeregt, dass der enorme Fortschritt in Naturwissenschaft und Technik ab Mitte des neunzehnten Jahrhunderts das tradierte Menschen- und Weltbild revolutionierte. Nach der Veröffentlichung von Darwins Evolutionstheorie im Jahre 1859 wurde der „Mensch“ allein dadurch zu einem neuen „Menschen“, dass er völlig neu begriffen werden musste. Die Schleifung des tradierten christlichen Menschenbildes eröffnete Raum für Diskussionen darüber, wie der Mensch selbst unmittelbar den Menschen gestalten könne. Unter anderem regte dies Phantasien über eine fundamentale Erneuerung der biologischen Struktur des Menschen (nicht nur) im damaligen Russland an (Tetzner 2013: 257–307). In einigen Fällen mischten sich verstiegene Phantasien mit erfinderischen Ideen, die durchaus für handfesten technischen Fortschritt taugten. Paradigmatisch verkörperte diese Mischung Konstantin Ėduardovič Ciolkovskij, der sowohl als Erfinder die moderne Raumfahrt begründete, als auch ein bizarres Menschenbild propagierte. Phantastisch grotesk waren etwa Ciolkovskijs Vorstellungen vom *Neuen Menschen*, der den Weltraum besiedeln und sich an die dortigen Lebensbedingungen auf eine Weise anpassen würde, die – von Ciolkovskij uneingestanden – der physischen Vernichtung der Menschheit gleichkäme (Tetzner 2013: 266–274). Die Vorstellungen von Valerian Nikolaevič Murav’ev liefen ebenfalls auf die Abschaffung des menschlichen Körpers hinaus, während er sich zudem dafür aussprach, dass der Mensch Zeit und Raum beherrschen solle, statt sich diesen Strukturprinzipien der Realität zu unterwerfen. Überhaupt wünschte er, dass der Mensch von der Natur und ihren „notwendigen Gesetzen“ „befreit“ werde. Die derart radikal veränderten Lebensbedingungen erheischten einen *Neuen Menschen* als Welt(all)-Bewohner, der sich ebenfalls radikal verändert und letztlich seine Leiblichkeit eingebüßt hätte (Tetzner 2013: 279–282). Ciolkovskij und Murav’ev seien hier stellvertretend erwähnt für einen Diskurs, den wir im Folgenden zusammenfassend als „*biokosmistisch*“ bezeichnen wollen. Zwar war „Biokosmisty“ die Eigenbezeichnung nur einer Gruppe innerhalb der damaligen Diskursteilnehmer, aber ihnen allen gemein war, dass sie (bio-)technische Fortschrittsvisionen mit Phantasien der Weltallbesiedlung in Verbindung brachten. Hinzu kam der Drang, bisher gültige Grenzen einzureißen. Verschiedentlich kamen Wünsche zum Ausdruck, sowohl soziale Zwänge, als auch Gesetzmäßigkeiten der Natur, als auch die räumliche und die zeitliche Dimensionierung der wahrgenommenen Realität mit praktischen Mitteln zu überwinden. Zur zeitlichen Entgrenzung des Lebens gehörte die Idee der *Unsterblichkeit* (Petzer 2015: 129–137; Tetzner 2013: 276).⁵

5 Das Etikett „*biokosmistisch*“ soll uns lediglich ermöglichen, im Folgenden mit einem Wort auf die hier umrissenen Ansichten der damals tonangebenden *Unsterblichkeits*-Anhänger zu verwei-

4 Individuelle Unsterblichkeit

Ein wissenschaftshistorischer Anlass für den Untersterblichkeitsdiskurs jener Zeit war der große Fortschritt in Biologie und Medizin um 1900, der bisher ungeahnte Möglichkeiten der Lebensverlängerung in Reichweite brachte. Manche Beobachter begannen, die Zwangsläufigkeit eines natürlichen Todes anzuzweifeln. Russische Naturwissenschaftler, Mediziner, Literaten und Philosophen regten verschiedene Initiativen an, die mit technischen Mitteln einen Sieg über den Tod anstrebten (Petzer 2016: 269–274). Das Phantastische ihres Anliegens ist darin zu erblicken, dass ihnen eine *individuelle Unsterblichkeit* vorschwebte, die im äußersten Fall auf ein ewiges Leben des individuellen menschlichen Organismus' hinauslaufen würde. *Individuelle Unsterblichkeit* bedeutet deswegen dasselbe wie physische oder leibliche *Unsterblichkeit*. Einschränkend ist zu bemerken, dass die Rede von *individueller „Unsterblichkeit“* damals wie heute lediglich die Möglichkeit eines natürlichen Todes ausschließt, während das Getötet-Werden durch Dritte grundsätzlich nicht ausgeschlossen wurde bzw. wird (Toepfer 2011: 3: 514).

Dass der junge Platonov an das Phantasma einer wissenschaftlich-technischen Überwindung individueller Sterblichkeit glaubte, wird gerne behauptet.⁶ Platonovs nicht selten zitierte Ankündigung, dass „das Denken [...] den Tod durch seine systematische Arbeit und Wissenschaft leicht und schnell vernichten“ werde, scheint diese Lesart zu bestätigen. Platonovs hier zitierte Formulierung stammt aus dem Jahr 1920 und steht in der zweiten Hälfte seines Artikels *Kul'tura proletariata* (*Kul'tura proletariata*: 29/ ‚Kultur des Proletariats‘: 121). Genau besehen unterscheidet sich die zweite Hälfte des Artikels von der ersten Hälfte darin, dass die Gedankenführung weniger gut begründet wirkt, die Behauptungen sprunghaft aneinandergereiht scheinen – kurz: der Leser gewinnt den Eindruck, dass die zweite Hälfte des Artikels weniger redigiert wurde als die erste. Insbesondere die Ankündigung der Vernichtung des Todes erscheint im unmittelbaren Kontext wenig motiviert und wirkt sprachlich ungelent.⁷ Bemerkenswert ist, dass Platonov in der ersten, vielleicht gründlicher durchdachten Hälfte des Aufsatzes seine harsche Ablehnung *biokosmistischer* Phantasmen zum Ausdruck bringt. Zunächst merkt Platonov an, dass jeglicher Gegenstand des Denkens unbedingt im Kontext seiner Umwelt und außerdem im zeitlichen Kontext seines Werdens und

sen. Wie sehr diese im Einzelnen den Schwerpunkt auf den „Bio“- oder den „Kosmo“-Aspekt legen, ist Gegenstand spezieller Untersuchungen, s. Tetzner 2013: 265–284.

⁶ Dass es überhaupt keine Zweifel gäbe, dass Platonov mit den einschlägigen sciento-technizistischen Unsterblichkeitsphantasien übereinstimmt, behauptet Ljubuškina (1994: 170).

⁷ Sofern man sie nicht als ironische Variierung zeitgenössischer Formeln von der „Vernichtung“ bestimmter „Feinde“ auffasst.

Vergehens zu begreifen sei (*Kul'tura proletariata*: 18/ ‚Kultur des Proletariats‘: 113). Von vornherein in die Irre führe demzufolge ein Denken, welches seine Gegenstände von deren Kontext isoliert und also geneigt sei, deren Bedeutung zu verabsolutieren:

Мысль буржуазного ученого как-то по самой своей природе стремилась обобщать единичное опытное научное открытие на всю природу или, по крайней мере, на громадный цикл ее явлений. [...] Я [...] такие абсолютные выводы ненавидел всегда. Я знаю, как они легко даются, и еще знаю, как природа невообразимо сложна [...].

Das Denken des bourgeois Gelehrten strebte von seiner ganzen Natur her danach, eine einzelne empirische wissenschaftliche Entdeckung für die gesamte Natur oder zumindest einen gewaltigen Zyklus ihrer Phänomene zu verallgemeinern. [...] Ich habe [...] solche absoluten Schlüsse immer gehasst. Ich weiß, wie leicht man dazu kommt, und weiß außerdem, wie unvorstellbar komplex die Natur ist [...]. (*Kul'tura proletariata*: 20–21/ ‚Kultur des Proletariats‘: 115)

Als weiteres Grundübel des „bourgeois“ Denkens prangert Platonov den Hang zu Phantastik und überheblicher Kosmologie an:

Научная мысль буржуазии не довольствуется простым исследованием явлений [...], она, в силу религиозных мозговых пережитков, неудержимо стремится вырваться из скромных данных опыта и улететь в идеалистические обобщающие области неподвластные критике. [...] Фантазия освобождает в человеке все инстинкты и заваливает зерно правды мусором воображаемого [...]. Идеалист берет для исследования всю вселенную и, не в силах ее обнять сознанием, не признается в этом, а находит какую-нибудь успокоительную теорию-ложь.

Das wissenschaftliche Denken der Bourgeoisie gibt sich mit der einfachen Erforschung von Phänomenen [...] nicht zufrieden, kraft religiöser Hirnrelikte strebt es unaufhaltsam danach, [...] in idealistisch verallgemeinernde, der Kritik nicht zugängliche Bereiche zu entschwenden. [...] Die Phantasie setzt im Menschen alle Instinkte frei und überschüttet ein Körnchen Wahrheit mit dem Müll des Phantasierten [...]. Der Idealist nimmt sich zur Erforschung das gesamte Weltall vor, und obwohl er nicht die Kräfte hat, es mit dem Bewusstsein zu erfassen, gesteht er das nicht ein und sucht sich stattdessen irgendeine beruhigende erfundene Theorie. (*Kul'tura proletariata*: 21–23/ ‚Kultur des Proletariats‘: 115–117)

Die *biokosmistischen* Visionen technischer Lebensformung kranken daran, dass sie neue Erkenntnisse der Wissenschaft einseitig verabsolutieren und zugleich einen simplifizierenden Begriff des menschlichen Lebens pflegen. Da die anschließenden Phantasien zudem noch einen starken Bezug auf das Weltall nehmen, entsprechen sie denjenigen Gedankenkonstruktionen, die Platonov hier verächtlich zurückweist. Platonovs oben zitierte Ankündigung der wissenschaftlichen Vernichtung des Todes darf also nicht als umstandslose Affirmation der *biokosmistischen* Visionen vom *Neuen Menschen* missverstanden werden.

Darüber hinaus verstößt die Rede von *individueller Unsterblichkeit* gegen das von Platonov angemahnte Prinzip, alles im zeitlichen Kontext seines Werdens und Vergehens zu begreifen. Das Ansinnen, die Sterblichkeit des individuellen Leibes zu überwinden, negiert die Bedeutung der individuellen Entwicklungsphasen der Entstehung (Geburt), des Wachstums (Jugend), der Reife (Fortpflanzung) und des Verfalls (Sterben), die das Merkmal der individuellen Lebendigkeit überhaupt erst konstituieren (zumindest beim Lebewesen Mensch). Logisch abzuleiten ist daraus, dass individuell unsterblich nur etwas sein kann, was kein Mensch mehr ist, also etwa eine leblose Sache oder aber ein Organismus mit einer nicht mehr menschlichen Struktur. Platonov reflektiert diesen Zusammenhang, indem er in der *povest' Rasskaz o mnogich interesnyh veščach* (1923) im 20. Kapitel die unsterblichen Menschen wie Roboter, also wie Sachen (Petzer 2018: 4) und im 26. Kapitel wie Amöben (Ljubuškina 1994: 177) erscheinen lässt.

Als weiterer Beleg für Platonovs Affirmation der Unsterblichkeitsphantasmen gilt eine optimistische Formulierung in seinem 1921 veröffentlichten Aufsatz *Proletarskaja poëzija*. Das übliche Beleg-Zitat (vgl. z.B. Petzer 2016: 276; Ljubuškina 1994: 170) lautet:

мы идем к бессмертию человечества и спасению его от казематов физических законов, стихий [...].

Wir schreiten auf die Unsterblichkeit der Menschheit zu, auf ihre Erlösung aus den Kasematten der physikalischen Gesetze [...]. (*Proletarskaja poëzija*: 30/ ‚Proletarische Dichtung‘: 363)

Diese Worte klingen nach Murav'ëvs oben erwähnter Idee der „Befreiung“ des Menschen von den Naturgesetzen. Sie lassen den phantastischen Anspruch vermuten, dass man sich von den Strukturprinzipien der Realität sozusagen emanzipieren soll. Jedoch gewinnen die zitierten Worte im Lichte ihrer Fortsetzung eine andere Bedeutung:

мы идем к бессмертию человечества и спасению его от казематов физических законов, стихий, дезорганизованности, случайности, тайны и ужаса. Конечная наша станция – постижение сущности мира. [...] мы сильно хотим познать все до конца [...]. Путь человечества [...] – от отвлеченности к конкретности, от так называемого духа к так называемой материи. [...] Под материей мы разумеем сумму явлений действительности. До сих пор миром мы называем наше представление о мире. Теперь мы переходим к тому, чтобы миром называть не наше чувство мира, а самый мир.

Wir schreiten auf die Unsterblichkeit der Menschheit zu, auf ihre Erlösung aus den Kasematten der physikalischen Gesetze, der Naturgewalten, der Desorganisation, des Zufalls, des Geheimnisses und des Schreckens. Unsere Endstation ist es, das Wesen der Welt zu erfassen. [...] Wir wollen alles erkennen bis auf den letzten Grund [...]. Der Weg der Menschheit [...] führt vom Abstrakten zum Konkreten, vom sogenannten Geist zur sogenannten Materie. [...]

Unter Materie verstehen wir die Summe aller Erscheinungen der Wirklichkeit. Bisher haben wir unter der Welt unsere Vorstellung von der Welt verstanden. Jetzt gehen wir dazu über, nicht unser Empfinden der Welt als Welt zu bezeichnen, sondern die Welt selbst. (*Proletarskaja poëzija*: 30–31/ ‚Proletarische Dichtung‘: 363)

Einmal mehr zeigt sich, dass selbst der junge Platonov nicht in Phantasiewelten Zuflucht nehmen möchte, wie manchmal behauptet wird (vgl. z.B. Ljubuškina 1994: 173). Unabhängig davon, wie überzeugend die „materialistisch“ gemeinten Argumente in dieser Passage wirken – eindeutig fordert Platonov die Hintanstellung subjektiver Vorstellungen (d.h. Phantasmen) sowie das vorbehaltlose Bemühen um die Erkenntnis außermentaler Erscheinungen („Materie“). Der emanzipatorische Impuls, der in dem Zitat zum Ausdruck kommt, richtet sich nicht gegen die Gesetzmäßigkeit der Natur (wie durch die Verkürzung des Zitats nahelegt wird), sondern ruft vielmehr dazu auf, die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit besser zu verstehen. Gerade auch für die hier erwähnte *Unsterblichkeit* sieht Platonov als Voraussetzung, dass der Mensch die außermentale Realität achtet, und dass er sich in sie fügt.

Wie eine Persiflage auf *biokosmistische* Phantasmen wirkt Platonovs Darstellung der *Unsterblichkeit* im 26. Kapitel der povest’ *Rasskaz o mnogich interesnych veščach*. Die unsterblich gewordenen Menschen, die der Protagonist Ivan Kopčikov auf einem anderen Planeten antrifft, haben sich in primitive, amöbenartige Organismen verwandelt. Sie behaupten, ein „Paradies“ geschaffen zu haben (*Rasskaz*: 396). Ihre Bereitschaft, sich vernichten zu lassen, indem Ivan Kopčikov nur ein Wort zu sprechen braucht, signalisiert, dass ihnen jegliche Widerstandskraft fehlt (*Rasskaz*: 397). Die *Unsterblichkeit*, von der Platonov in *Proletarskaja poëzija* spricht, setzt voraus, dass sich der Mensch mit einer widerständigen Realität auseinandersetzt, das „Ringens mit der Wirklichkeit“ übt und so deren Gesetze kennenlernt (*Proletarskaja poëzija*: 30f., 34, 35/ ‚Proletarische Dichtung‘: 363, 366, 367). Im Gegensatz dazu erscheint die *Unsterblichkeit* im 26. Kapitel der povest’ als Moment eines paradiesischen Zustands, der sich wiederum dadurch auszeichnet, dass alle limitierenden Faktoren der Realität suspendiert sind. *Unsterblichkeit* im Rahmen einer phantastischen Abwesenheit von Beschränkungen, die der reale Mensch sonst erleidet, spielt auf die *biokosmistische* Idee von *Unsterblichkeit* und deren präsupponierten Entgrenzungsphantasmen an. Das Paradies, in welchem diese Art *Unsterblichkeit* verwirklicht worden ist, wird von dessen Bewohner folgendermaßen charakterisiert:

С Земли мы родом, а тут превратимшись... Там, на Земле, давно чудеса делаются. Великие люди в тишине делами занимаются. [...] А мы тут рай учредили... [...] Рай это блаженство. Питание и совокupление, равновесие всех сил.

Wir sind ursprünglich von der Erde, und dann hier erschienen ... Dort, auf der Erde, wurden vor langer Zeit Wunder vollbracht. Große Männer machen ihre Geschäfte schweigend. [...] Und wir haben hier ein Paradies geschaffen ... [...] Das Paradies ist Glückseligkeit. Ernährung und Geschlechtsverkehr, das Gleichgewicht der Kräfte. (*Rasskaz*: 396 / Übersetzungshilfe: N. M.)

Die Gleichsetzung von „Glückseligkeit“ mit „Ernährung und Geschlechtsverkehr“, also den Lebenselementen, die der Mensch mit dem Tier gemein hat, deutet darauf hin, dass den Paradiesbewohnern jegliche Kultur abhandengekommen ist. Dies bestätigt der Paradiesbewohner zusätzlich dadurch, dass er die Unkultiviertheit in spirituellen und sozialen Belangen geradezu zum Charakteristikum des „Paradieses“ erhebt:

В нашем раю души истребляются, и потому тут рай. [...] Дальше в пустынях есть кто-то. Но они к нам не приходят, и мы к ним, потому что мы в раю.

In unserem Paradies werden Seelen ausgerottet, und deshalb ist das Paradies hier. [...] Weiter in der Wüste ist noch jemand. Aber die kommen nicht zu uns, und wir nicht zu ihnen, weil wir im Paradies sind. (*Rasskaz*: 396f. / Übersetzungshilfe: N. M.)

Außerdem sind die Unsterblichen blind (*Rasskaz*: 396), was sinnbildlich ihre mangelnde Erkenntnisfähigkeit und mithin mangelnde Geisteskultur bedeutet. Eine allgemeine Kulturlosigkeit der Unsterblichen erscheint darin, dass der Meliorator Ivan Kopčikov feststellen muss, dass die Böden im „Paradies“ gänzlich unkultiviert sind (*Rasskaz*: 395), während sonst in der *pojest'* Kultur v.a. durch Agrikultur repräsentiert wird (Kaminskij 2016: 209). Im 26. Kapitel erscheinen die Unsterblichen als verkümmerte Lebewesen, die nicht nur ihre Widerstandskraft sondern darüber hinaus ihre Kreativität und Kultur, insgesamt überhaupt wesentliche Lebenskräfte verloren haben. Während jeder Organismus individuell unsterblich geworden ist, hat die Gesellschaft der Unsterblichen ihre kulturelle Lebendigkeit fast vollständig verloren (*Rasskaz*: 395–398).

Dass die unsterblich gewordenen Menschen als Amöben erscheinen, können wir uns zunächst damit erklären, dass es sich bei Amöben um Einzeller handelt, dass sie also zu der einzigen Gruppe von Lebewesen zählen, deren *Unsterblichkeit* wissenschaftlich anerkannt ist. Während heute lediglich aus terminologischen Gründen immer noch eine andere Attribuierung üblich ist, herrschten lange Zeit darüber hinaus auch sachliche Zweifel, die erst gegen 1920 durch Langzeitexperimente erheblich reduziert⁸ werden konnten (Toepfer 2011: 3: 514, 518f.). Im dama-

⁸ Ein eindeutiger empirischer Nachweis der völligen Abwesenheit von Zellerterung setzt ein ewig dauerndes Experiment voraus, ist also nicht möglich.

ligen Diskurs speiste sich die Hoffnung auf *individuelle Unsterblichkeit* aus der Schlussfolgerung, dass zusammen mit einem Beweis der *Unsterblichkeit* von Amöben zugleich der Beweis erbracht sei, dass der Tod nicht notwendig zum Leben dazu gehört, so dass die *individuelle Unsterblichkeit* von Menschen prinzipiell ebenfalls möglich sei.⁹ Man kann also annehmen, dass im damaligen Diskurs die Amöbe die Idee der *individuellen Unsterblichkeit* symbolisierte, und dass Platonov die Idee etwas ins Lächerliche zog, indem er zwar das Symbol aufgriff, es aber als vollgültige Figur einsetzte und auf diese Weise überstrapazierte. Allerdings ist eine solche Interpretation des 26. Kapitels in sofern nicht zufriedenstellend, als sie die ins Bild gesetzte biologische und kulturelle Schwächlichkeit der unsterblichen Menschen nicht erklärt. Eine solche Erklärung ergibt sich aus einer lebensphilosophischen Interpretation des Zusammenhanges von Leben und Tod.

Im Rahmen der damals breit geführten Diskussionen (Petzer 2016: 269) erklärte Georg Simmel den Tod zu einem „Gestalter des Lebens“ (Simmel 1918: 106), der das Leben forme. Lebewesen verfügten – im Unterschied zu unbelebter Materie – über eigene Kräfte zur Formung ihrer selbst. Die Gestaltgebung ist unmittelbarer Ausdruck des eigenen Lebens. Die so lebendig geschaffene Form habe aber nicht ausschließlich eine räumliche Dimension – die dann durch einen von außen kommenden Tod abrupt zerstört würde – sondern vielmehr ebenso eine zeitliche Dimension, deren Ausdruck die Beendigung des eigenen Lebens, also der Tod, sei. Die zeitliche Begrenzung des Lebewesens sei Ausdruck seiner „Formkraft“ (Simmel 1918: 96f.). Aus dieser Einschätzung leitet Simmel ab, dass Sterblichkeit Voraussetzung für biologische, und darüber hinaus charakterliche und kulturelle Reifung ist. Diesen Gedanken verdeutlicht er ausgehend von Shakespeare:

An den großen tragischen Gestalten Shakespeares spüren wir fast von ihren ersten Worten an die Unentrinnbarkeit ihres Endes [...] als eine tiefe Notwendigkeit, ich möchte lieber sagen: Beschaffenheit ihrer ganzen inneren Lebensbreite, die in dem dramatischen, schließlich tödlichen Geschehen nur kanalisiert ist, nur eine auch logisch begreifliche, auch dem Weltlauf gemäße Ausgestaltung gewinnt. Der Tod gehört zu den apriorischen Bestimmungen ihres Lebens und des mit diesem gesetzten Weltverhältnisses. Dagegen, Nebenfiguren in diesen Tragödien sterben, wie es der äußere Geschehensverlauf gerade mit sich bringt; sie werden nur irgendwie umgebracht, gleichgültig gegen das Wann und gegen das Ob überhaupt. Nur jene haben es dazu, von innen her zu sterben; das Reifwerden ihres Schicksals als Lebensausdruckes ist an sich selbst das Reifwerden ihres Todes. Wir halten unsere Pläne und Aktionen, Verpflichtungen und interindividuellen Beziehungen von vornherein – zwar nicht durch bewußte Überlegung, aber instinktiv und traditionell selbstverständlich – in denjenigen Ausmaßen, die innerhalb eines todbegrenzten Lebens proportioniert sind. [...]

⁹ Diesen Schluss formulierte erstmals der Evolutionsbiologie August Weisman Ende des 19. Jahrhunderts (Toepfer 2011: 3: 514).

Schlechthin unvorstellbar wäre uns die Lebenseinrichtung irdisch unsterblicher Wesen [...].
(Simmel 1918: 100)

Platonov setzt das von Simmel ermittelte Charakteristikum der Nebenrolle plakativ in Szene, indem Ivan Kopčikov mit einem launisch gesprochenen Wort die amöbenartigen Menschen umbringt (*Rasskaz*: 397). Im Format einer idealtypischen Nebenrolle erscheint der Unsterbliche als ein unentwickeltes und prinzipiell nicht entwicklungsfähiges Wesen. Den unsterblichen Menschen ist Simmels „Reifwerden [...] als Lebensausdruck [...]“ nicht gegeben. Während hiermit bereits ein erster, gewissermaßen individualpsychologischer Grund für die kulturelle Dürftigkeit der Gesellschaft der Unsterblichen im 26. Kapitel genannt ist, ergibt sich ein zweiter, objektiver Grund aus einem Zusammenhang, den Simmel ausgehend von Hegel entwickelt: Erst die Sterblichkeit stellt dem Leben das „Andere“, das Nicht-Leben gegenüber. Erst aus der denkbaren Alternative zum eigenen Leben ergibt sich das Motiv, besonders wertvoll empfundene Lebensinhalte über das eigene Leben hinaus als Wertvorstellung überindividuell zur Geltung zu bringen. Wertvorstellungen wiederum bilden den Ansporn, sich individuell „bewußt zu ihnen zu erheben“. In einer Gesellschaft von Unsterblichen hingegen „würde gar keine reale Anregung bestehen“ an Werte überhaupt nur „zu denken“ (Simmel 1918: 109). Die für eine solche Gesellschaft naheliegende Konsequenz entwirft Platonov als eine Kultur, die sich auf die Befriedigung unmittelbar leiblicher Bedürfnisse beschränkt.

Mit dem 26. Kapitel setzt Platonov allegorisch die These ins Bild, dass einem Leben ohne individuelle Sterblichkeit die gestaltgebende Kraft abhandenkomme. Diese These wurde seinerzeit von Lebensphilosophen vertreten, ihr schlossen sich darüber hinaus auch einige Biologen an (Toepfer 2011: 3: 519).¹⁰ Für unsere weitere Untersuchung können wir festhalten, dass Platonov *individuelle Unsterblichkeit* mit einer Lebensform identifiziert, die nicht mehr als menschliches Leben gelten kann.

Die lebensphilosophische Problemstellung greift Platonov noch einmal in seinem Roman *Ščastlivaja Moskva* auf, den er ab 1933, also ungefähr zehn Jahre nach der povest' *Rasskaz o mnogich interesnych veščach* verfasste. Einer der Protagonisten, Sambikin, ist Mediziner. Die Figur ist durch eine Rationalität ausgezeichnet, die Sambikin in seinem naturwissenschaftlich-technischen Arbeitskontext Erfolge beschert, zugleich aber auch als Grund für eigentümliche Unzulänglichkeiten erscheint, die wir vorläufig mit einer *mechanistischen* Beschränktheit seiner Auffassungsgabe erklären wollen. Zunächst ist zu erläutern, was im Rahmen der hier

¹⁰ Eine weitere Interpretation erkennt im 26. Kapitel eine Umkehrung der biblischen Schöpfungsgeschichte (Ljubuškina 1994: 177).

interessierenden Lebensauffassung unter „*mechanistisch*“ zu verstehen ist. Zu diesem Zweck wenden wir uns noch einmal Simmels Argumentation zu, da sich Simmel in einer Auseinandersetzung mit Positionen sah, die er als „*mechanistisch*“ bezeichnete. So liegt Simmels Auffassung von lebensformender Sterblichkeit die Zurückweisung eines *mechanistischen* Lebensbegriffs zugrunde:

[...] als setzte der Tod dem Leben seine Grenze in demselben Sinn, in dem der unorganische Körper dadurch räumlich zu Ende ist, daß ein anderer, mit dem er von sich aus gar nichts zu tun hat, sich gegen ihn schiebt und ihm seine Form — als „Aufhören“ seines Seins — bestimmt; der von außen an den Lebendigen herantretende Knochenmann ist das rechte Symbol dieser mechanistischen Auffassung. (Simmel 1918: 97)

Er bemängelt an der „*mechanistischen* Denkweise“, dass diese eine zwar übliche, aber unzulängliche Herangehensweise an eine „lebendige[- ...] Wirklichkeit“ sei. Diese bedürfe eigentlich einer „biegsameren Begriffsbildung“ (Simmel 1918: 181). Für einen charakteristischen Fehler der *mechanistischen* Lebensauffassung hält Simmel die Neigung, das Leben in vermeintlich eigenständige Stücke zu zergliedern. Die naturwissenschaftliche Analyse läuft demzufolge grundsätzlich Gefahr, Leben und Lebewesen zu missverstehen. Simmel veranschaulicht diesen Aspekt anhand der Struktur eines Gemäldes, in welchem „jeder Farbleck nicht nur mit den benachbarten in Relation steht, sondern mit jedem anderen derselben Leinwand, und dadurch jenes Netzwerk von Gegensätzen, Synthesen, Steigerungen entsteht,“ die jedem einzelnen Element eine unerlässliche Bedeutung für das Ganze gebe (Simmel 1918: 211).

Darum ist jeder Lebensaugenblick, jedes Sich-Verhalten und Handeln das ganze Leben; [...] dies ist die eigentümliche, mit keinem mechanistischen Gleichnis erschöpfbare Form des Lebens, daß es in jedem seiner Augenblicke eben dieses ganze Leben ist, so mannigfaltig und einander entgegengesetzt auch die Inhalte dieser Augenblicke seien. Nicht ein Stück seiner, sondern das Ganze hebt sich zu der jeweiligen Tat. In dem Augenblick ihres Geschehens, wie in jedem anderen, hat dies individuelle Leben alle Folgen seiner Vergangenheit, alle Spannkkräfte seiner Zukunft in sich. (Simmel 1918: 202f.)

Aus diesen Gründen behauptet Simmel die kategoriale Unteilbarkeit des Lebens:

Die Kategorie vom Ganzen und Stück, wie sie für das Unlebendige gilt, ist auf das Leben, zuhöchst auf das individuell-seelische, überhaupt nicht anwendbar. (Simmel 2018: 210)

Eine groteske Verkehrung des Simmelschen Resümees setzt Platonov in Szene, indem er Sambikin vermuten lässt, dass er „die Seele“ als ein *Stück* des Darminhalts einer *Leiche* vor Augen habe (*Sčastlivaja Moskva*: 61/ ,Glückliche Moskwa‘: 69). Ihm steht sein Freund Sartorius bei, dessen „mechanistische Denkweise“ dadurch explizit wird, dass er später die Bestimmung des „innere[n] mechanische[n] Gesetz[es]

des Menschen“ zum Erkenntnisziel erklärt (*Sčastlivaja Moskva*: 72/ ‚Glückliche Moskwa‘: 82). Im Sinne von Simmels Kritik erscheint die Figur Sambikin als ein Protagonist par excellence der „*mechanistischen* Denkweise“. Er zerstückelt Leichen auf der Suche nach demjenigen organischen Material, in welchem er „eine langanhaltende Kraft des Lebens“ vorzufinden hofft (*Sčastlivaja Moskva*: 44/ ‚Glückliche Moskwa‘: 47). Er nimmt das amputierte Bein einer geliebten Frau zu sich nach Hause. Die Frau ist die Titelfigur *Moskva*, in die sich Sambikin erst zu verlieben traut, nachdem er ihr ein Bein amputiert hat. Gegenüber Sambikin konkretisiert sie Simmels Argumentation, indem sie darauf besteht, dass sie nicht die Summe ihrer Körperteile sei (*Sčastlivaja Moskva*: 80/ ‚Glückliche Moskwa‘: 92). Der Umgang mit dem abgestorbenen Bein, noch deutlicher aber an anderer Stelle mit einer weiblichen Leiche zeigt, wie sehr die „*mechanistische* Denkweise“ Sambikin dem Leben entfremdet hat: Obwohl es sich um eine Leiche handelt, findet Sambikin sie „schön“, er denkt daran, sie zu heiraten. Obwohl er in der Leiche eine sympathische Person imaginiert, zerstückelt er sie rücksichtslos, um sie anschließend wieder „fürsorglich“ zu verarzten (*Sčastlivaja Moskva*: 60f./ ‚Glückliche Moskwa‘: 68f.). Im Zeichen solch nekrophiler Neigungen erweist sich Sambikins *mechanistische* Sezierlust, allen medizinischen Ambitionen zum Trotz, als im Grunde lebensfeindlich. Es passt somit ins Bild, dass der kranke Junge, den Sambikin heilen wollte (*Sčastlivaja Moskva*: 32–34/ ‚Glückliche Moskwa‘: 32–35), nach Sambikins engagierter Operation qualvoll stirbt (*Sčastlivaja Moskva*: 77f./ ‚Glückliche Moskwa‘: 90).

Sambikin gelingt es schließlich, in den Herzen Verstorbener eine „Zisterne der *Unsterblichkeit*“ zu finden und daraus eine Medizin zu extrahieren, die Sterbende vor dem nahenden Tod rettet. Erfolgreich wendet er dieses Mittel bei Moskva an (*Sčastlivaja Moskva*: 60, 77f./ ‚Glückliche Moskwa‘: 68, 90). Unmittelbar nachdem Sambikin seinem Freund den Wirkmechanismus seiner Medizin erklärt hat, verliebt er sich in eine Leiche, die er aber gleichwohl zerstört, sie insbesondere weiblicher Attribute beraubt (*Sčastlivaja Moskva*: 61/ ‚Glückliche Moskwa‘: 68). Der so inszenierte Widerspruch verleiht Sambikins *Unsterblichkeits*-Therapie die Bedeutung eines technokratischen Akts, der lediglich eine *mechanistisch* begriffene Funktionsdauer des Organismus verlängert, aber ansonsten jeden Respekt vor dem Leben vermissen lässt. Der Erzählerbericht über Sambikins *Unsterblichkeits*-Projekt steht im Kontext von Erscheinungen des *Neuen Menschen* (*Sčastlivaja Moskva*: 36–47/ ‚Glückliche Moskwa‘: 37–51), dessen *biokosmistische* Motivierung die Figur Mul’dbauër geradezu idealtypisch ausspricht (*Sčastlivaja Moskva*: 45/ ‚Glückliche Moskwa‘: 49). Die *biokosmistische* Phantastik kommt aber bei Sambikins *Unsterblichkeits*-Therapie nicht eindeutig zum Tragen. Ihr medizinischer Erfolg beweist, dass sie handlungsimmanent nicht als phantastisch, sondern vielmehr als realitätsgerecht anzusehen ist. Die lebensfeindlichen Züge des *Unsterblichkeits*-Protagonisten Sambikin zeigen gleichwohl, dass Sambikins

technokratische oder *mechanistische Unsterblichkeit* dem Leben selbst nicht gerecht wird. Dass Moskva während der Rettung vor dem Tod ihr Bein an Sambikin abgeben muss, dient als Gleichnis für dieses Paradoxon.

Eine Alternative zur *mechanistischen Unsterblichkeit* deutet Platonov in der povest' *Ėfirnyj trakt* (1926) an. Der Erzähler erwähnt, dass Wissenschaftler bei Grabungen im Permafrostboden guterhaltene „Leichen einer geheimnisvollen Zivilisation“ und dabei ein merkwürdiges Buch gefunden haben (*Ėfirnyj trakt*: 28/ ‚Ätherstrom‘: 161):

[...] ее предполагаемое содержание: изложение принципов личного бессмертия в свете точных наук; в книге описывались опыты по устранению смерти какого-то небольшого животного, срок жизни которого — четверо суток; сфера жизни этого животного [...] подвергалась беспрестанному воздействию целого комплекса электромагнитных волн, [...]; так, держа жизнь подопытного животного в поле электромагнитной стерилизации, удалось добиться увеличения срока его жизни в сто раз.

[...] der Inhalt war vermutlich eine Darstellung der Prinzipien der individuellen Unsterblichkeit unter dem Blickwinkel der exakten Wissenschaften; außerdem wurden in dem Buch Versuche zur Überwindung des Todes eines kleinen Tieres beschrieben, dessen Lebenszeit vier Tage betrug; der Lebensbereich dieses Tieres [...] wurde der ununterbrochenen Einwirkung eines ganzen Komplexes von elektromagnetischen Wellen ausgesetzt; [...] indem das Leben des Versuchstieres im elektromagnetischen Sterilisierungsfeld gehalten wurde, war es gelungen, seine Lebenszeit auf das Hundertfache zu verlängern. (*Ėfirnyj trakt*: 28/ ‚Ätherstrom‘: 161).

Mit der elektromagnetischen Desinfizierung spielt Platonov auf reale Versuche *biokosmistischer Unsterblichkeits-Adepten* an (Kaminskij 2016: 225). Die dargestellte Technik entspricht der Beschreibung im 20. Kapitel der povest' *Rasskaz o mnogich interesnych veščach*. Auch wenn eine Lebensverlängerung um den Faktor 100 auf den ersten Blick beachtlich erscheint, gibt weder der Erzähler noch die weitere Handlung einen Anhaltspunkt dafür, dass sich ein entsprechender Erfolg bei einem höherentwickelten Organismus – von Interesse ist letztlich der menschliche – einstellen würde. Vielversprechender nimmt sich dagegen der Hinweis des Erzählers aus, demzufolge die Leichen ihrem Tod gelassen entgegengesehen hätten, da der Tod „bei ihnen eine völlig andere Empfindung und ein anderes Ereignis [...] als bei uns“ gewesen sei (*Ėfirnyj trakt*: 28/ ‚Ätherstrom‘: 162).

Platonov gibt hiermit den Hinweis auf einen Unsterblichkeitsbegriff, dem eine bewusste Modifikation der sonst üblichen¹¹ Bedeutung von Leben und Tod zu-

¹¹ Die damals übliche Deutung des Zusammenhanges von Leben und Tod referiert etwa Simmel (1923: 96f.) indem er an die „Parzen“vorstellung“ erinnert: „[...] als würde in einem bestimmten

grunde liegt. Vor dem Hintergrund kollektivistischer Grundannahmen, die sowohl allgemein im damaligen sowjetischen Diskurs, als auch an der christlichen Basis der Unsterblichkeitsidee des *Neuen Menschen* virulent waren, scheint es geboten, einen Begriff *kollektiver Unsterblichkeit* zu entwickeln und Platonovs Texte daran zu messen.

5 Kollektive Unsterblichkeit

Ein plausibler Begriff von *Unsterblichkeit* ist, dass jedes Individuum über seinen physischen Tod hinaus in einem speziellen Sinn fortlebt, nämlich indem später Lebende seine Gene oder seine Ideen reproduzieren oder anderweitig von dem beeinflusst sind, was der Verstorbene zu Lebzeiten verursacht hat. Eine so begriffene *Unsterblichkeit* kann als *kollektive Unsterblichkeit* bezeichnet werden (Berner et al. 2002: 381). Im Lichte der Fortwirkung des Individuums in seiner Nachwelt und der Prägung des Individuums durch seine Vorfahren und Vorbilder scheint eine prinzipielle Verbundenheit aller Menschen, darüber hinaus aller Lebewesen auf. Platonovs häufige Rede von *Unsterblichkeit* kann in diesem Sinne einfach als Chiffre verstanden werden für die „Idee vom organischen Zusammenhang alles Lebenden und Toten“, die ein ideelles Leitmotiv seines gesamten Werkes bildet (Debüser 1988: 337). Mit einer so verstandenen *kollektiven Unsterblichkeit* begibt sich Platonov nicht auf die Ebene *biokosmistischer* Phantastik, sondern hängt im Gegenteil einer durchaus realitätsgerechten Idee an, die auch an die Ergebnisse der modernen Biologie (Toepfer 2011: 2: 417; Toepfer 2011: 3: 637–641) anschlussfähig ist. Jegliche phantastische Überhöhung von *Unsterblichkeit* oder anderweitig unrealistische Abschweifungen weist etwa die Stimme eines verstorbenen Vaters in dem Drama *Golos otca* zurück, welches Platonov Ende der 1930er Jahre verfasste:

ЯКОВ.

Отец, [...]. Зачем ты лежишь здесь один в могиле? [...].

ГОЛОС ОТЦА.

Меня здесь нет, дорогой мой. Могила под тобой пуста. [...] В могиле никого нет — в ней земля, и что в нее входит — тоже становится землей. [...] Я в твоём сердце и в твоём воспоминании, — больше меня нигде нет. [...]

ЯКОВ.

Zeitmoment der Lebensfaden, der sich bis dahin als Leben und ausschließlich als Leben fortgesponnen, mit einem Male ‚abgeschnitten‘ [...].“ Simmel (1923: 100 et passim) betont dagegen die sinnvolle Funktion des individuellen Todes im überindividuellen „Lebensstrom“ (ebd. S. 12).

Папа. А зачем тебе еще жить, когда ты уже умер? Раз ты умер, больше тебе ничего не надо... Значит, ты опять хочешь жить?

ГОЛОС ОТЦА.

Нет, жизнь моя окончена. Больше я жить не могу и не буду, — я умер. Но я хочу остаться в тебе памятью и слабым теплом, чтобы ты думал иногда обо мне и утешался, когда тебе бывает трудно.

ЯКОВ.

А зачем тебе так жить, — тебе разве нужно?

ГОЛОС ОТЦА.

Мне ничего не надо... Но я хочу сберечь тебя от горя, от ненужного отчаяния и от ранней гибели — от всех бедствий жизни, которые с тобой могут случиться. Поэтому я живу тебе на помощь.

ЈАКОВ

Vater, [...]. Warum liegst du hier allein im Grab? [...]

DIE STIMME DES VATERS

Ich bin nicht hier, mein Lieber. Das Grab unter dir ist leer. [...] Im Grab ist niemand – nur Erde, und was dort eingeht, wird auch zur Erde. [...] Ich bin in deinem Herzen und in deiner Erinnerung, – sonst bin ich nirgendwo. [...]

ЈАКОВ

Papa! Warum willst du noch leben, wo du doch schon gestorben bist? Wenn du gestorben bist, brauchst du nichts mehr... Also willst du wieder leben?

DIE STIMME DES VATERS

Nein, mein Leben ist beendet. Ich kann und werde nicht mehr leben – ich bin gestorben. Aber ich will in dir bleiben als Erinnerung und schwache Wärme, damit du manchmal an mich denkst und Trost findest, wenn's für dich schwer wird.

ЈАКОВ

Und warum willst du so leben, brauchst du das denn?

DIE STIMME DES VATERS

Ich brauche gar nichts... Aber ich will dich vor Leid bewahren, vor unnötiger Verzweiflung und vor frühem Tod, vor allem Unheil des Lebens, das dir widerfahren kann. Darum lebe ich dir zur Hilfe.

(*Golos otca*: 206/ ‚Stimme des Vaters‘: 162).

Die Stimme erklärt, dass der Vater zwar nach seinem Tod fortzuwähren kommt, aber in verschiedenen Variationen mehrmals darauf zu sprechen, dass von individueller Fortexistenz keine Rede sein kann. Der Vater ist physisch verschwunden, sein (individuelles) Leben endgültig „beendet“, und er verfolgt selbst keine eigenen Absichten mehr, empfindet keine eigenen Bedürfnisse. Folglich ist er auch nicht mehr „der Vater“, sondern nur noch „die Stimme des Vaters“ – was Ausdruck der Tatsache ist, dass alle Worte der Stimme ein Produkt seines Sohnes Jakob sind. In der Szene, in der Jakob das Grab besucht, erinnert sich dieser unwillkürlich an seinen Vater, *ihm kommt die Erinnerung*, so dass er die Worte als die Worte desjenigen erlebt, der sie zwar tatsächlich inspiriert hat, aber nun nicht mehr selbst aussprechen kann. Jakob bleibt es vorbehalten, sich selbst das Erlebnis eines Dialogs mit

seinem Vater zu bereiten, wobei es allerdings der Vater war, der seinerzeit zu einer inspirierenden „Erinnerung“ und emotionalen Nähe beigetragen hatte, die Jakob überhaupt erst dazu befähigen, einen Dialog mit seinem Vater zu imaginieren.

6 Ergebnisse und Ausblick

Nicht eigene Ansprüche an die Außenwelt, sondern eine unvoreingenommene Auseinandersetzung mit einer widerständigen Realität sollen nach Platonov den Erkenntnisweg bestimmen. Unter dieser Prämisse wurde Platonov zu einem Gegner *biokosmistischer* Phantastik. Er legte zudem Wert darauf, dass jegliche Erkenntnis unbedingt die sachlichen, räumlichen und zeitlichen Übergänge ihres Gegenstandes in Betracht zieht. Derart dialektisch stand Platonovs Auffassung von individuellem Leben und Sterblichkeit der damaligen Lebensphilosophie nahe, die wiederum gegen eine „*mechanistische* Denkweise“ Stellung bezog. Individuelle Sterblichkeit muss unter dieser Voraussetzung als Ergebnis eines lebensimmanent heranreifenden und also das individuelle Leben auch formenden Todes angesehen werden. Dagegen stellt die Rede von *individueller Unsterblichkeit* den natürlichen Tod auf eine Stufe mit einem Unfall, der als solcher potentiell vermeidbar wäre. Die Rede von *individueller Unsterblichkeit* setzt somit begriffslos voraus, dass es sich bei unsterblichen Lebewesen bestenfalls nur um solche handeln kann, deren Leben fundamental anders strukturiert ist als menschliches Leben; sie läuft also darauf hinaus, dass unsterbliche Lebewesen keine Menschen sind. Platonov setzt diesen Zusammenhang in das fiktionale Bild einer Regression unsterblich gewordener Menschen zu kulturlosen Einzellern. Die oben zitierte Formulierung aus der *povest' Ėfirmyj trakt* beweist, dass Platonov begrifflich zwischen individueller und sonstiger *Unsterblichkeit* differenzierte. Darüber hinaus weist er mit der *povest'* auf eine Alternative zum rein wissenschaftlichen Bemühen um *Unsterblichkeit* hin. Wir sind diesem Hinweis gefolgt, und haben einen Begriff der *kollektiven Unsterblichkeit* gebildet. Diesen Begriff dürfen wir dem Schriftsteller unterstellen, denn er taugt als Chiffre für ein bereits bekanntes Leitmotiv in dessen Werk und genügt zugleich dessen strengen Ansprüchen auf realitätsgerechte Begriffsbildung.

Die biopolitischen Implikationen des *biokosmistischen Neuen Menschen* liefen auf die Schaffung eines unsterblichen Kollektivkörpers hinaus (Petzer 2015: 130f.; Tetzner 2013: 257–307). Ob dies die Machthaber in der jungen Sowjetunion zu einer entsprechenden Politik inspirierte (Petzer 2015: 130f), oder vielmehr deren Argwohn und Abwehr hervorrief (Tetzner 2013: 12f., 221, 223, 276f., 296f., 307f.), ob also *biokosmistische* Phantastik und *biokosmistischer Neuer Mensch* im politischen Abseits standen oder nicht, entscheidet nicht die Frage, wie Platonovs Ver-

hältnis zum seinerzeitigen Mainstream einzuschätzen ist. Ob politisch nur geduldet, instrumentalisiert oder gar gefördert – in jedem Fall gehörten bis in die 1920er Jahre die *biokosmistischen* Ideen zum Mainstream des *Unsterblichkeits*-Diskurses. Dieser artikulierte Hoffnungen auf eine *individuelle Unsterblichkeit*. Platonov stellte sich gegen den Mainstream, indem er dessen Phantastik zurückwies. Unsere Untersuchung hat ergeben, dass Platonov an eine *Unsterblichkeit* dachte, die sinnvoll nur als *kollektive Unsterblichkeit* begriffen werden kann. Mit der Betonung des Kollektiven, mit der Relativierung des Individuums in einem „organischen Zusammenhang alles Lebenden und Toten“ konnte Platonov an allfällige Kollektivismen seiner Zeit, nicht zuletzt aber auch an die ursprüngliche, christliche Idee des *Neuen Menschen* anknüpfen. Die Frage, ob Platonov dem politisch instrumentalisierten Kollektivismus der Stalinära beipflichtete, soll der zweite Teil unserer Untersuchung beantworten.

Auch im 21. Jahrhundert leben wieder Versuche auf, das Individuum mit technischer Hilfe unsterblich zu machen, diesmal im Namen von Kryonik und Transhumanismus (Petzer 2015: 118–119). Sofern in diesem Zusammenhang Interesse an einer Debatte besteht, die über Fragen der technischen Machbarkeit hinausgeht, könnten Platonovs längst vergangene Wortmeldungen in ästhetisch bedeutsamer Weise zu einer solchen Debatte beitragen.

Literatur

Zitierte Werke Platonovs

- Ätherstrom = Platonov [Platonov], Andrej. 1986. Der Ätherstrom. In Ders., *Die Epiphaner Schleusen. Frühe Novellen*, 142–232. Hrsg. von Lola Debüser. Berlin: Volk und Welt.
- Ėfirnyj trakt = Platonov, Andrej. 2011. Ėfirnyj trakt. In Ders., *Sobranie*, Bd. 2, 8–94. Moskva: Vremja.
- Glückliche Moskwa = Platonov [Platonov], Andrej. 1993. *Die glückliche Moskwa*. Hrsg. von Lola Debüser. Berlin: Volk und Welt.
- Golos otca = Platonov, Andrej: Golos otca. In Ders., *Sobranie*, Bd. 7, 205–213. Moskva: Vremja.
- Kultur des Proletariats = Platonov, Andrej. 2016. Die Kultur des Proletariats. In Sapper, Manfred & Volker Weichsel (Hrsgg.), *Utopie und Gewalt. Andrej Platonov: Die Moderne schreiben* (= *Osteuropa* 66, Heft 8–10), 113–122. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.
- Kul'tura proletariata = Platonov, Andrej. 2012. Kul'tura proletariata. In Ders., *Sobranie*, Bd. 8, 17–29. Moskva: Vremja.
- O ljubvi = Platonov, Andrej. 1990. O ljubvi. In Ders., *Čut'e pravdy*, 180–184. Moskva: Sovetskaja Rossija.
- Proletarische Dichtung = Platonov, Andrej. 2016. Proletarische Dichtung. In Sapper, Manfred & Volker Weichsel (Hrsgg.), *Utopie und Gewalt. Andrej Platonov: Die Moderne schreiben* (= *Osteuropa* 66, Heft 8–10), 363–367. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.

- Proletarskaja poëzija = Platonov, Andrej. 2011. Proletarskaja poëzija. In Ders., *Sobranie*, Bd. 8, 30–35. Moskva: Vremja.
- Rasskaz = Platonov, Andrej. 2011. Rasskaz o mnogich interesnych veščach. In Ders., *Sobranie*, Bd. 1, 347–398. Moskva: Vremja.
- Sčastlivaja Moskva = Platonov, Andrej. 2011. Sčastlivaja Moskva: Vremja. In Ders., *Sobranie*, Bd. 4, 11–110. Moskva: Vremja.
- Sobranie = Platonov, Andrej. 2011–2012. *Sobranie*. Sostavitel' N. V. Kornienko. Moskva: Vremja.
- Stimme des Vaters: = Platonow [Platonov], Andrej. 1992. Die Stimme des Vaters. In Ders., *Die Tragödie der 14 Roten Hütten*, 161–174. Hrsg. von Lola Debüser. Berlin: Oberbaum.

Sekundärliteratur

- Berner, Ulrich, Matthias Heesch & Georg Scherer. 2002. Unsterblichkeit. In *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 34, 381–397. Berlin & Boston: de Gruyter.
- Debüser, Lola. 1988. Der tragische Widerspruch zwischen Fortschritt und Humanität bei Platonow. In Platonow, Andrej, *Die Reise des Spatzen. Erzählungen 2*, 322–343. Hrsg. von Lola Debüser. Berlin: Volk und Welt.
- Fromm, Erich. 1999. Ihr werdet sein wie Gott. In Ders., *Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, Bd. 6, 83–226. Stuttgart: DVA.
- Gjunter, Chans [Günther, Hans]. 2011. *Po obe storony utopii. Konteksty tvorčestva A. Platonova*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Kaminskij, Konstantin. 2016. *Der Elektrifizierungsroman Andrej Platonovs*. Köln, Weimar & Wien: Böhlau.
- Ljubuškina, Š. 1994. Idei bessmertija u rannego Platonova. In Kornienko, Natal'ja V. & Elena D. Šubina (Hrsgg.), *Andrej Platonov. Mir tvorčestva*, 158–179. Moskva: Sovremennij pisatel'.
- Petzer, Tatjana. 2015. Auferweckung als Programm. Entgrenzungen des Lebendigen in der russischen Moderne. In Solhdju, Katrin & Ulrike Vedder (Hrsgg.), *Das Leben vom Tode her. Zur Kulturgeschichte einer Grenzziehung*, 117–137. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Petzer, Tatjana. 2016. Utopie und Unsterblichkeit. Tod und Erlösung bei Fedorov und Platonov. In Sapper, Manfred & Volker Weichsel (Hrsgg.), *Utopie und Gewalt. Andrej Platonov: Die Moderne schreiben* (= *Osteuropa* 66, Heft 8–10), 267–282. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.
- Petzer, Tatjana. 2018. Homo immortalis (slavicus). In Diess. (Hrsg.), *Unsterblichkeit. Geschichte und Zukunft des homo immortalis* (= *Interjekte* 12), 4–7. Berlin: Zfl.
- Saarinén, Risto. 2002. Theosis. In *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 33, 389–393. Berlin & Boston: de Gruyter.
- Simmel, Georg. ²1922 [1918]. *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. München & Leipzig: Duncker & Humboldt.
- Tetzner, Thomas. 2013. *Der kollektive Gott. Zur Ideengeschichte des ›Neuen Menschen‹ in Russland*. Göttingen: Wallstein.
- Toepfer, Georg. 2011. *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*. Stuttgart & Weimar: J. B. Metzler.
- Tolstaja-Segal, Elena. 1994. Ideologičeskie konteksty Platonova. In Kornienko, Natal'ja V. & Elena D. Šubina (Hrsgg.), *Andrej Platonov. Mir tvorčestva*, 47–83. Moskva: Sovremennij pisatel'.

Višnevskij, Anatolij. 1998. *Die Modernisierung der UdSSR als konservative Revolution* (= Berichte des Bundesinstituts für Ostwissenschaftliche und Internationale Studien, 49). Köln: Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien. Online verfügbar unter <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-43797>. Letzter Zugriff: 26.02.2020.