

INTERJEKTE 12

2018

# UNSTERBLICHKEIT GESCHICHTE UND ZUKUNFT DES HOMO IMMORTALIS

Tatjana Petzer  
(Hg.)

zfl

ZENTRUM  
FÜR LITERATUR- UND  
KULTURFORSCHUNG

1911  
ДИНАМИКА - НАТУРАЛИЗМ

**Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin**  
Schützenstraße 18 | 10117 Berlin  
T +49(0)30 20192-155 | F -243 | sekretariat@zfl-berlin.org

**INTERJEKTE** ist die thematisch offene Online-Publikationsreihe des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung (ZfL). Sie versammelt in loser Folge Ergebnisse aus den Forschungen des ZfL und dient einer beschleunigten Zirkulation dieses Wissens. Informationen über neue Interjekte sowie aktuelle Programmhinweise erhalten Sie über unseren E-Mail-Newsletter. Bitte senden Sie eine E-Mail mit Betreff »Mailing-Liste« an [newsletter@zfl-berlin.org](mailto:newsletter@zfl-berlin.org).

## IMPRESSUM

**Herausgeber** Mona Körte, Georg Toepfer, Daniel Weidner; Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)  
[www.zfl-berlin.org](http://www.zfl-berlin.org)

**Direktorin** Prof. Dr. Eva Geulen

**Redaktion** Gwendolin Engels

**Gestaltung** KRAUT & KONFETTI GbR, Berlin

**Layout/Satz** Georgia Lummert

**Titelbild** K[azimir] Malevič: »Dinamo-naturščik« (Lith. 1911, Dynamo-Modell), in: *O novych sistemach v iskusstve* (Über die neuen Systeme in der Kunst), Vitebsk 1919, unpaginiert

© 2018 / Das Copyright liegt bei den Autorinnen und Autoren.

# INHALT

- 4 HOMO IMMORTALIS (SLAVICUS)  
VORBEMERKUNGEN**  
Tatjana Petzer
- 8 LANGLEBIGKEIT UND PHYSISCHE  
UNSTERBLICHKEIT IM FOKUS DER  
RUSSISCH-SOWJETISCHEN MEDIZIN  
ZU BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS**  
Igor Polianski
- 17 »DER TOD IST EINE DER  
ILLUSIONEN DES SCHWACHEN  
MENSCHLICHEN VERSTANDES«  
KONSTANTIN CIOLKOVSKIJS  
»KOSMISCHE PHILOSOPHIE«**  
Michael Hagemeister
- 25 LEBENDIGKEIT IN DER KUNST  
DER ORGANISCHEN SCHULE DER  
RUSSISCHEN AVANTGARDE**  
Isabel Wünsche
- 33 HEILUNG VOM TOD – TOD ALS  
HEILUNG  
ZUR DYS-/UTOPIE DER UNSTERBLICH-  
KEIT BEI ALEKSANDR BOGDANOV UND  
VLADAN DESNICA**  
Bojan Jović
- 39 UNSTERBLICHKEIT UND SUBVERSION:  
GOLEM GOES UNDERGROUND**  
Alfrun Kliems
- 48 KYBERNETISCHE UNSTERBLICHKEIT  
IN OSTEUROPA**  
Tatjana Petzer
- 57 DAS UNSTERBLICHKEITSKONZEPT  
DES »PYTHAGOREAN INSTITUTE OF  
PHILOSOPHICAL STUDIES FOR THE  
IMMORTALITY OF MAN«**  
Hannes Puchta
- 63 ABBILDUNGSNACHWEISE**
- 64 ZU DEN AUTORINNEN UND AUTOREN**

# HOMO IMMORTALIS (SLAVICUS) VORBEMERKUNGEN

Tatjana Petzer

Der epistemologische Wandel in der Biologie Mitte des 19. Jahrhunderts brachte das Postulat einer »potentiellen Unsterblichkeit« physischer Lebewesen hervor.<sup>1</sup> Dieses komplementierte nicht nur vielfältige metaphysische und religiöse Vorstellungen seit der Antike, sondern verunsicherte einmal mehr die Begriffe vom Leben und vom Tod. Es traten Organismen in den Fokus der Aufmerksamkeit, die sich vollständig selbst regenerieren oder extreme Lebensumstände durch Anabiose überdauern konnten, nicht alterten, durch Teilung ewig fortlebten und keine Leiche hinterließen, kurzum: bei denen nicht mehr von einem natürlichen Tod die Rede sein konnte. Ergündet wurde, warum bei komplex strukturierten Organismen anders als bei einfachen das genetische Programm der Zellen deren Altern und Absterben bestimmt – eine Funktion, die sich als eng an die zweigeschlechtliche Fortpflanzung geknüpft erwies –, und warum die Verlängerung der Fortpflanzungsperiode Langlebigkeit hervorrief. In diesem Kontext wurde ein neuer Topos geschaffen: der Tod als Krankheit bzw. Defekt des Menschen, den es zu heilen und zu beheben galt. Und zugleich stellte sich die Frage nach einer Übertragung biologischer »Unsterblichkeitstechniken« auf den nach Optimierung und Vervollkommnung strebenden Menschen.

Die Annahme, dass die natürlichen Techniken der Langlebigkeit und Regeneration auf den Menschen anwendbar seien und Wege zu seiner physischen Unsterblichkeit bahnen würden, prägte zu Beginn des 20. Jahrhunderts in besonderem Maße den russisch-sowjetischen Diskurs. Der russische Gerontologe und Immunologe Il'ja Mečnikov, der auf Verjüngung mittels Probiotik setzte und die »Orthobiose«

als Methode zur Umbildung des Menschen nach einem Ideal der Langlebigkeit entwarf, befürwortete vor allem eine szientistisch-optimistische Weltanschauung.<sup>2</sup> Letztere ebnete den Weg für neue »Unsterblichkeitselixiere«, die Transplantationschirurgie und invasive Medizintechniken. Davon zeugt auch das Stichwort »Anthropotechnik« (*antropotchnika*) in der ersten Ausgabe der *Großen Sowjetischen Enzyklopädie* von 1926. Analog zur *zootechnika*, der Züchtungsbiologie, vereinte die Anthropotechnik sämtliche Methoden, die dazu dienten, die physischen wie psychischen Dispositionen des Menschen umzuformen.<sup>3</sup>

In diesem Sinne entwarf der russische Schriftsteller Andrej Platonov in einer frühen Erzählung von 1923 ein experimentalwissenschaftliches »Institut für Anthropotechnik«. In diesem wird – an Mečnikovs bakterielle Immunologie anknüpfend, die mit Maximen sexueller Enthaltensamkeit und der Elektrizität enggeführt wird – eine sterile Elektrosphäre erzeugt, die bedürfnislose, arbeitssame Unsterbliche hervorbringt.<sup>4</sup> Platonovs Unsterbliche rücken damit in die Nähe der »Roboter«, jener Androiden bzw. Kunstmenschen aus Karel Čapeks Drama *R.U.R.* –

1 Eingeführt wurde der Begriff von dem deutschen Arzt und Zoologen August Weismann: »Über die Dauer des Lebens« (1882), in: ders.: *Aufsätze über Vererbung und verwandte biologische Fragen*, Jena 1892, S. 1–72, hier S. 29.

2 Vgl. Élie Metchnikoff: *Études sur la nature humaine: essai de philosophie optimiste* (1903); dt.: Elias Metschnikoff: *Beiträge zu einer optimistischen Weltauffassung*, übers. von Heinrich Michalski, München 1908, S. 302 f.

3 »Anthropotechnika«, in: *Bol'shaja sovetskaja enciklopedija*, 65 Bde., hg. von Otto Jul'evič Šmidt, Bd. 3: *Anrio-Atoksil*, Moskau 1926, S. 130 f.

4 Andrej Platonovs Erzählung *Rasskaz o mnogich interesnych veščach* (Erzählung von vielen interessanten Dingen) erschien 1923 in Co-Autorschaft mit Michail Bachmet'ev als Fortsetzungsgeschichte in der Woronescher *Naša gazeta* (Unsere Zeitung). 1977 wiederentdeckt, erkannte die Platonov-Forschung darin die typische Handschrift Platonovs, vgl. N. M. Malygina: »Idejno-èstetičeskie iskanija A. Platonova v načale 20-ch godov (»Rasskaz o mnogich interesnych veščach«)«, in: *Russkaja Literatura* 20 (1977), S. 158–167.

*Rossumovi Univerzální Roboti* (1920),<sup>5</sup> die als billige und rechtlose Arbeiter eingesetzt werden, sie lehnen sich aber nicht, wie bei Čapek, gegen ihre Schöpfer auf. Vielmehr stehen sie prototypisch für den neuen kommunistischen Arbeiter im Maschinenzeitalter, der in dem von Aleksej Gastev (1882–1939) 1920 in Moskau begründeten Zentralinstitut für Arbeit (CIT) psychophysisch geformt werden sollte.<sup>6</sup> Mit der Verhaftung Gastevs, der den stalinistischen Säuberungen zum Opfer fiel, wurde das CIT geschlossen. In der zweiten Auflage der *Enzyklopädie*, die nach dem Zweiten Weltkrieg erschien, ist der Eintrag zur Anthropotechnik nicht mehr enthalten.

Seit Ende der 1950er Jahre wurde der moderne Unsterblichkeitsbegriff mit seinen Paradigmen des entgrenzten Lebens bis hin zur Transformation des Menschen zum Homo immortalis nunmehr aus der Perspektive aufkommender Wissenschaftszweige wie der Molekulargenetik und der (Bio-)Kybernetik neu ausgelotet. Hatte Weismann noch die Vererbungssubstanz, das sogenannte ›Keimplasma‹ (auch ›Germinal-Plasma‹), als Sitz der »so sehnüchtig gewünschten Unsterblichkeit«<sup>7</sup> bestimmt, so wurde seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit der Entdeckung und Entschlüsselung der DNA auch die Hoffnung geschürt, durch genetische Analysen und Technologien maßgeblich auf das Leben Einfluss nehmen zu können. Einen Ausblick darauf, wie vor diesem Hintergrund in den 1960er Jahren der Unsterblichkeitsdiskurs an Aktualität gewinnt, geben populärwissenschaftliche Texte des Botanikers und Präsidenten der Weißrussischen Akademie der Wissenschaft Vasilij Kuprevič (1897–1969), der – mit dem Einschub, der Vorschlag sei hypothetisch, wenn nicht phantastisch – die Herstellung eines »Unsterblichkeitsvirus« (*virus bessmertija*) vorschlug, das genetische Informationen, die zu Schwächung und Absterben führen, zerstören und Fehler

derart beheben sollte, dass jede einzelne Zelle des Organismus verjüngt oder gar unsterblich wird.<sup>8</sup>

Auch in der wissenschaftsphantastischen Literatur wurde die theoretische und experimentelle Fundierung der Unsterblichkeit diskutiert. Die Anwendung der Kryokonservierung auf den menschlichen Organismus beispielsweise wurde von dem russischen Science-Fiction-Autor Aleksandr Beljaev (1884–1942) in einer Erzählung von 1926 als Zuspitzung einer kapitalistischen Ökonomie dargestellt, die zur Kostenersparnis Arbeitslose bis zum Anbruch wirtschaftlich günstigerer Zeiten buchstäblich auf Eis legte.<sup>9</sup> Auch der Herzchirurg, Kybernetiker und Buchautor Nikolaj Amosov (1913–2002) entwarf in seinem Roman *Notizen aus der Zukunft* (*Zapiski iz buduščego*, 1965/1970)<sup>10</sup> ein solches Bild von der Zukunft: Im Jahre 1991 ist das Einfrieren von Leichnamen eine gängige kostspielige Bestattungsform, bei der geschäftstüchtige Unternehmer im kapitalistischen Westen mit dem bloßen Versprechen einer ›Auferstehung‹ Gewinn machen. Im Gegensatz dazu floriert in der Sowjetunion eine kybernetische Anabiose-Forschung, die auf den praktischen Einsatz in Raumfahrt, Chirurgie und Genetik fokussiert ist. Und über die Anabiose (hier: Kryokonservierung von Menschen) hinaus sind in den hypermodernen Forschungsinstitutionen des Kommunismus auch bereits, so die Zukunftsvision Amosovs aus den späten 1960er Jahren, die neuen Verfahren der Biosynthese, Biokybernetik und Künstliche-Intelligenz-Forschung etabliert.

Um Unsterblichkeit (oder Langlebigkeit, die in diesem Diskurs oft als gleichbedeutend betrachtet wird) geht es heute der Gen- und Stammzellforschung, der Systembiologie und der Nanotechnologie, die unter anderem nach neuen Möglichkeiten suchen, Alterungs- und Regenerationsprozesse zu beeinflussen. Prothetik und Robotik haben den Cyborg, einen kybernetischen Organismus bzw. eine Mensch-Maschine-Hybride, erschaffen, der dank Ersatzteilkunst mit einer optimierten Lebensfähigkeit ausgestattet ist

5 Dt.: Karel Čapek: *W.U.R., Werstands Universal Robots: Utopistisches Kollektivdrama in 3 Aufzügen*, aus dem Tschech. von Otto Pick, Prag/Leipzig 1922. Ders.: »R.U.R.: Rossum's Universal Robots. Kollektivdrama mit einem Vorspiel und drei Akten«, in: ders.: *Dramen*, hg. von Manfred Jähnichen, aus dem Tschech. von Gustav Just und Ilse Seehase, Berlin/Weimar 1976, S. 96–196.

6 Als Dichter besang Gastev das transformatorische Ineinandergreifen von Biologie, Mechanik und Sprache, vgl. Aleksej Gastev: *Poézija rabočego udara* (Die Poesie des Arbeitsschlags), Petrograd 1918.

7 August Weismann: »Über die Vererbung« (1883), in: ders.: *Aufsätze* (Anm. 1), S. 73–121, hier S. 79.

8 V[asilij] F. Kuprevič: »Priglašenje k bessmertiju« (Einladung zur Unsterblichkeit), in: *Technika molodeži* 34 (1966) H. 1, S. 31 f., hier S. 32.

9 Vgl. Aleksandr R. Beljaev: »Ni žizn', ni smert'« (Weder Leben noch Tod), in: *Vsemirnyj sledopyt* 2 (1926), H. 5, S. 3–15; H. 6, S. 3–14.

10 Der erste Teil des Romans erschien 1965 als Serie in der populärwissenschaftlichen Zeitschrift *Nauka i žizn'* (H. 9–12). Der zweite Teil, der im Jahre 1991 einsetzt, wurde zu Lebzeiten Amosovs in Russland nicht gedruckt. Der vollständige Roman erschien 1970 in englischer Übersetzung: Nikolaj Amosov: *Notes from the Future*, übers. von George St. George, New York 1970.

und zum einen auf die uralten Schöpfungsphantasien des künstlichen Menschen in Mythologie und Literatur zurückverweist, zum andern die Menschheit ins postbiologische Zeitalter katapultiert. Kybernetische und transhumanistische Konzepte gehen noch weiter und entkoppeln die Existenz einer Person von der ihres Körpers. Es gilt allein das zu bewahren, was den Menschen ausmacht: das Gehirn als Sitz des Bewusstseins. Begreift man nun Bewusstsein als Informationsmuster, das unabhängig von seiner spezifischen Materie ist, dann ist es übertragbar. Diese Vorstellung vom *mind upload*, wie es im Computer-Jargon heißt, läutet die vollständige Trennung des persönlichen Bewusstseins vom verweslichen Körper ein. Dafür gibt es zwei Zukunftsvisionen: den Cyborg mit menschlicher Gehirnprothese oder aber eine postorganische Ära mit Gehirn-Sicherheitskopien, die sich in körperlosen unsterblichen Ich-Substanzen materialisieren und in eine Welt unendlicher Möglichkeiten von Verkörperungen und Identitäten, sprich: in einen Raum virtueller Unsterblichkeit projizieren lassen. Diese Visionen einer postbiologischen kybernetischen Unsterblichkeit fokussierten seit Ende der 1950er Jahre Stanisław Lem (1921–2006) und Gennadij Gor (1907–1981) in literarischen und essayistischen Entwürfen, die wichtige Aspekte des wissenschaftlichen Diskurses thematisch vorwegnahmen.

Die Opposition von körperlicher vs. körperloser Unsterblichkeit führt noch einmal zurück zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Zwei weitere Positionen gilt es zu berücksichtigen, die sich in den zeitgenössischen Debatten um die Überwindung des Todes scheinbar komplementär zueinander verhalten. Zum einen kann der monistischen Naturphilosophie zufolge Unsterblichkeit aus wissenschaftlicher Sicht allein im Sinne der Erhaltung von Substanzen im ewigen kosmischen Kreislauf bestehen.<sup>11</sup> (In diesen Zustand der Ewigkeit überführt auch Aleksandr Bogdanov seinen fiktionalen Erfinder eines Unsterblichkeitsserums, der inmitten der global vorherrschenden Immortalität sein tausendjähriges Leben, dessen Repetitionen für das Genie in Apathie und Überdruß führten, durch bewusste Selbstausslöschung mittels Selbstverbrennung im Kosmos beendet.)<sup>12</sup> Zum anderen ist die Religionsphilosophie bemüht, jene semantische Vermischung zu entwirren, die im Christentum durch die Ineinssetzung von Unsterblichkeit, einer Kategorie

des Immer-Währens und des Über-Lebens, einem »Dauern in der Zeit, ein[em] todlose[n] Leben«,<sup>13</sup> mit der jenseits von Raum und Zeit angesiedelten kosmischen Ewigkeit entstanden ist. Meint die Heilsbotschaft vom ewigen Leben tatsächlich den Eintritt in die physische Unsterblichkeit oder die Auferstehung des Fleisches vielleicht doch nur das Aufgehen in einer ewigen geistigen Sphäre? Für Christen ist der Tod eine wichtige Messlatte für den Sinn der menschlichen Existenz und quasi ein Portal zum ewigen Leben. Unsterblichkeit erreiche der Mensch folglich nicht durch die Überwindung des Todes, sondern wenn er gemäß der christlich-orthodoxen Auffassung seine Ganzheit erreicht hat und *synergistisch* mit Gott und dem Kosmos verbunden ist.<sup>14</sup>

Im Versprechen der Todesüberwindung der christlichen Theologie offenbart sich utopisches Denken. Ohne die Vorstellung eines vom Tode befreiten Lebens, so Theodor W. Adorno, könne es keine Utopie geben, die objektive Möglichkeit der Überwindung des Todes sei ihr »neuralgischer Punkt«.<sup>15</sup> Dieses Denken hat eine dystopische Kehrseite – die Biopolitik der Unsterblichkeit, die über die moderne Gouvernamentalität hinausgeht und sich Boris Groys zufolge im sowjetischen Staat manifestierte, der die individuelle Sterblichkeit, die Privatheit des Todes aberkannte.<sup>16</sup> Als Belege für diese Argumentation dienen Texte, welche unter dem Sammelbegriff »russischer Kosmismus«<sup>17</sup> subsummiert wurden und auch einer »Bolsche-

11 Vgl. Ernst Haeckel: *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, Leipzig 1908, S. 24 f.

12 Vgl. Aleksandr A. Bogdanov: »Prazdnik bessmertija« (Tag der Unsterblichkeit), in: *Letučie al'manachi* 14 (1914), S. 53–70.

13 Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich 192013, S. 28.

14 Vgl. Nikolaj Berdjajev: *O naznačenii čeloveka. Opyt paradoksal'noj etiki*, Paris 1931, dt.: Nikolaj Berdjajew: *Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik*, übers. von Joshua Schor, Bern/Leipzig 1935, S. 343 f.

15 Theodor Adorno/Ernst Bloch: »Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht«, Gesprächsleiter: Horst Krüger, in: *Gespräche mit Ernst Bloch*, hg. von Rainer Traub/Harald Wieser, Frankfurt a. M. 1980, S. 58–77, hier S. 65 f.

16 Vgl. Boris Groys: »Unsterbliche Körper«, in: ders./Michael Hagemeyer (Hg.): *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2005, S. 8–18.

17 Sv[etlana] G. Semenova/A[nastasija] G. Gačeva (Hg.): *Russkij kosmizm. Antologija filosofovskoj mysli* (Russischer Kosmismus. Eine Anthologie des philosophischen Denkens), Moskau 1993. Die beiden Autorinnen sind Anhängerinnen des zu Lebzeiten als »Moskauer Sokrates« verehrten Bibliothekars Nikolaj Fedorov (1829–1903), der die Menschheit in den Dienst der aktiven Auferweckung der Toten stellen wollte. Zum Kosmismus als Formel einer neuen russischen Eschatologie vgl. Michael Hagemeyer: »Russian Cosmism in the 1920s and Today«, in: Bernice Glatzer Rosenthal (Hg.): *The Occult in Russian and Soviet Culture*, Ithaca 1997, S. 185–202.

wisierung« nicht entgangen sind.<sup>18</sup> Diese Texte und Konzepte der Athanasie bzw. Immortalität unterschiedlicher Provenienz und Reichweite bedürfen jedoch einer differenzierten Untersuchung, um einerseits ihre Bezüge zur modernen Unsterblichkeitsdebatte sichtbar zu machen und andererseits ihre kulturellen und interdisziplinären Verflechtungen herauszuarbeiten.

In diesem Diskussionskontext elaborieren die folgenden sieben Essays den Homo immortalis slavicus vom ausgehenden 19. Jahrhundert über die kommunistische Zeit subversiver Gegenentwürfe bis hin zu aktuellen Tendenzen. Letztere lassen die wachsende Kluft zwischen heutigen Unsterblichkeitsvorstellungen erkennen. Ihre äußersten Pole sind die Akteure des bis 2045 zu verwirklichenden transhumanistischen Avatar-Projekts des russischen Billionärs Dmitrij Ickov<sup>19</sup> und das 1998 auf der griechischen Insel Gavdos von ex-sowjetischen Naturwissenschaftlern und Grenzgängern begründete *Pythagorean Institute of Philosophical Studies for the Immortality of Man*<sup>20</sup>, das wieder an antike Konzepte anknüpft. Wenn deren Wortführer, darunter der Kernphysiker und Tschernobyl-Überlebende Aleksej Drozdov, erklären: »We say that the one and only, unique goal of the human being is to achieve immortality and the liquidation of death«,<sup>21</sup> verfolgen sie dennoch gänzlich andere Wege als der Transhumanismus.

Die auf dem Cover dieser Interjekte-Ausgabe abgebildete Lithographie *Dinamo-naturščik* (Dynamo-Modell) von Kazimir Malevic / Kasimir Malewitsch aus dem Jahre 1911 zeugt davon, wie Körperkonzepte in der Moderne in Bewegung geraten waren und dass seither die Konstruktion und Dekonstruktion des in Dynamik befindlichen, Kraft und Potentialität (von griech. *dýnamis*) verkörpernden Menschen als die beiden Seiten des Unsterblichkeitsdiskurses zu betrachten sind. Die Lithographie ruft darüber hinaus die Rolle von Kunst und Ästhetik in Erinnerung, die Vorstellungen der Immortalität maßgeblich mitformten; auch dieser Aspekt wird im Folgenden thematisiert.

Ich danke allen Autorinnen und Autoren dafür, dass mit diesem Interjekte-Heft der gleichnamige Workshop vom 5. Juli 2017 dokumentiert und nun einem breiteren Publikum zugänglich gemacht werden kann. Mein besonderer Dank gilt Gwendolin Engels, Georgia Lummert und Hannes Puchta für die redaktionelle Mitbetreuung und Einrichtung der Beiträge. Die wissenschaftliche Veranstaltung und die nachfolgende Publikation sind Teil meines Projekts »Wissensgeschichte der Synergie«, das durch ein Diltney-Fellowship der VolkswagenStiftung gefördert wird; auch hierfür sei an dieser Stelle gedankt.

18 Vgl. Nikolai Kremontsov: *Revolutionary Experiments. The Quest for Immortality in Bolshevik Science and Fiction*, New York 2014.

19 Die »2045 Strategic Social Initiative«; vgl. <http://2045.com/> (aufgerufen am 01.03.2018).

20 Vgl. <https://pifea.org> (aufgerufen am 01.03.2018).

21 *The Immortals at the Southern Point of Europe*, Regie: Yiorgos Moustakis/Nikos Labôt, Griechenland 2013, <https://vimeo.com/62703160> (aufgerufen am 01.03.2018), 00:45–00:55 (engl. Untertitel).

# LANGLEBIGKEIT UND PHYSISCHE UNSTERBLICHKEIT IM FOKUS DER RUSSISCH-SOWJETISCHEN MEDIZIN ZU BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS

Igor Polianski

Die biopolitischen Projekte der Lebensverlängerung und Todesüberwindung im Kontext der russischen Moderne legen geradezu nahe, sie unter dem Label einer ›Fortschrittsutopie‹ zu subsumieren. Es ist ein in der Kultur- und Wissenschaftsgeschichte regelmäßig wiederkehrender Tenor, die Hoffnung auf die Erlangung der Unsterblichkeit mit wissenschaftlich-technischen Methoden als Inbegriff und Gipfel des maßlosen Fortschrittsglaubens der Neuzeit zu betrachten. Dabei gelten Russland und erst recht das sowjetische Imperium als Brutstätte und Experimentierfeld utopischen Denkens. In der Tat verband sich mit dem kommunistischen Projekt des Neuen Menschen eine quasi-eschatologische Verheißung der diesseitigen Erlösung. Dabei richteten sich anfangs alle Erwartungen darauf, dass die medizinische Wissenschaft Pathologien, Leiden und selbst den (vorzeitigen) Tod ein für alle Mal verschwinden lassen werde. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass die parteioffizielle Ideologie ein ambivalentes Verhältnis zur Idee der Unsterblichkeit hatte und der sogenannte wissenschaftliche Immortalismus in der Sowjetunion nie wirklich Fuß fassen konnte. Diesen Ambivalenzen widmet sich der vorliegende Beitrag aus wissenschaftshistorischer Perspektive.

Wissenschaftshistorisch betrachtet war die ›Herabstufung‹ des Todes in die Reihe von kontingenten, d. h. möglichen, aber nicht notwendigen Erscheinungen, ein konsequentes Ergebnis der wissenschaftlich-technischen Entwicklung und fortschreitenden Säkularisierung um die Jahrhundertwende und nicht unbedingt Ausdruck utopischen Denkens. Gerade für nüchterne und naturwissenschaftlich ›geerdete‹ Zeitgenossen musste es zu Beginn des 20. Jahrhunderts plausibel erscheinen, wenn Maksim Gor'kij feststellte: »[D]er Tod ist ein Faktum, das einem

Studium zu unterziehen ist [...]. Studieren – das bedeutet meistern.«<sup>1</sup>

Wegbereiter und zentrale Referenzfigur von Projekten der Todesüberwindung in Russland war der 1908 mit dem Nobelpreis für Medizin ausgezeichnete Il'ja Mečnikov (1845–1916). Mit seinen *Études sur la nature humaine. Essai de philosophie optimiste* von 1903<sup>2</sup> sowie den als Antwort auf die Kritiker dieser Schrift 1907 veröffentlichten *Essais optimistes*<sup>3</sup> legte der Physiologe eine umfassende Alterslehre und mit ihr eine eigene Rezeptur zur radikalen Lebensverlängerung vor. Seine Schriften waren ein durchschlagender Erfolg und wurden weltweit rezipiert. Das geschah nicht zuletzt, weil es Mečnikov darin in einmaliger Weise gelungen war, die vier Grundpfeiler der Medizin und Biowissenschaften seiner Epoche miteinander zu verknüpfen. Das war erstens die Deszendenzlehre Charles Darwins (1809–1882) mit ihrem zentralen Motiv des Kampfes ums Dasein. Das war zweitens die Neurophysiologie Ivan Pavlovs (1849–1936), der dem Nervensystem eine überragende Rolle zuschrieb. Das Altern hatte nach Pavlov primär mit Schädigungen von Nervenzellen zu tun. Drittens war das Rudolf Virchows (1821–1902) zellulärpathologische Gleichnis des menschlichen Körpers als Zellenstaat oder Zellenrepublik. In einem gesund funktionierenden Zellenstaat achteten die Zellen laut Virchow darauf, »das Wohlbefinden und die Innigkeit der

---

1 Maksim Gor'kij: »Otvety«, in: ders.: *Sobranie sočinenij v 30 tomach*, Bd. 25, Moskau 1953, S. 70–85, hier S. 72: »[...] смерть есть факт, подлежащий изучению [...]. Изучать – значит овладевать.« Zitate hier und im Folgenden, sofern nicht anders angegeben, in meiner Übersetzung, I. P.

2 Dt.: Elias Metschnikoff: *Studien über die Natur des Menschen. Eine optimistische Philosophie*, Leipzig 1904.

3 Dt.: Elias Metschnikoff: *Beiträge zu einer optimistischen Weltauffassung*, übers. von Heinrich Michalski, München 1908.

Beziehungen der Einzelglieder« zu bewahren.<sup>4</sup> Krankheit und Tod seien hingegen die Folgen von interzellulären Kollisionen und »Revolutionen«, die wiederum durch einen »Kampf der Zellen und der Bakterien« überlagert werden könnten.<sup>5</sup> Viertens flossen in das Konzept Mečnikovs Erkenntnisse der damals gerade entstandenen medizinischen Bakteriologie von Louis Pasteur (1822–1895) und Robert Koch (1843–1910) ein. Diese brachten die Einsicht, dass Erkrankungen nicht nur von innen heraus entstehen, sondern darüber hinaus von mikroskopischen Außenfeinden, von bakteriellen Invasoren ausgelöst werden können.

Aus diesem disparaten Ideenstoff entwirft Mečnikov ein zusammenhängendes Bild. Alterstod ist demnach das Ergebnis einer revolutionären Implosion des Zellenstaates, ausgelöst durch die kriegerische Auseinandersetzung mit einem äußeren Feind. Ähnlich wie sein großes Vorbild Virchow vermischte Mečnikov seine eigenen physiologischen Ausführungen gerne mit politischen Statements. Dabei verdammte er »moderne Idole« einer »unwissenden Menge« wie das allgemeine Stimmrecht und beschwor stattdessen die Herrschaft von »gesunden Ideen« denkender Leute und deren »wirklicher Kompetenz«, also quasi eine Expertokratie.<sup>6</sup> Wie zu zeigen sein wird, waren diese nach der ersten russischen Revolution von 1905–1907 formulierten politischen Gleichnisse kein bloßes Spiel mit Metaphern, sondern eine paradigmatische Folie, vor der Mečnikovs Erklärungsmodell des Alterns erst Kontur annehmen konnte.

Das fängt schon mit Mečnikovs Ausgangsthese an, wonach im menschlichen Organismus »edle« und »unedle« Elemente, höhere und niedrigere Mitglieder des Zellenstaates koexistieren. Wie schon bei Ernst Haeckel, der die Virchow'sche Zellenrepublik in eine »Zellenmonarchie« mit den Nervenzellen als herrschender Klasse verwandelte,<sup>7</sup> nehmen bei Mečnikov die Zellen des Nervensystems, gleichsam denkende Zellen, den höchsten Rang ein. Diese feine Elite der hochdifferenzierten, denkenden Ganglien- oder Nervenzellen

ist ihm zufolge allerdings leicht verwundbar und für schädliche Einflüsse anfällig. Insbesondere ist sie der permanenten Bedrohung ausgesetzt, Opfer von groben, undifferenzierten, unedlen Elementen des Körperstaates zu werden. Überall im Körperstaat sind massenhaft räuberische Phagozyten oder Neurophagen auf ihren Beutezügen unterwegs. Immer wieder greifen sie die feinen Nervenzellen an und fressen sie auf. In jungen Jahren halten sich in diesem Kampf die »edlen« und »unedlen« Zellen die Waage. Das ändert sich jedoch, sobald sich im fortgeschrittenen Alter die Kräfteverhältnisse im Körperstaat verschieben. Auf der unteren Flanke des Körperstaates existiert nämlich eine Problemzone, die sich mit der Zeit als Einfallstor für feindliche Mächte von außen erweist. Die Rede ist vom *Intestinum crassum*, dem Dickdarm. Nach und nach wird dieser von »unedlen« Invasoren, den Fäulnisbakterien besiedelt. Die Fäulnisbakterien produzieren Gifte, die in die Blutbahn des Zellenstaates geraten und zu dessen Intoxikation führen. Diese allmähliche Vergiftung schwächt die ohnehin schon empfindlichen Nervenzellen. Darauf warten die körpereigenen Massen der Phagozyten nur, die sich über sie hermachen und die »edlen« Elemente endgültig ausrotten. Das klinisch diagnostizierbare Krankheitsbild heißt dann senile Sklerose. Der totale Zusammenbruch des Zellenstaates und der Exitus lassen nicht mehr lange auf sich warten.

Mit dieser Inszenierung des Alterns als Abwehrkampf gegen »unedle Körperzellen« und ihre auswärtigen Verbündeten, die Fäulnisbakterien, lieferte der Nobelpreisträger ein anschauliches Erklärungsmodell, das zugleich einen Weg aufzeigte, wie in das verderbliche Geschehen aktiv eingegriffen werden könnte. Ein Mittel, das der Invasion der Fäulnisbakterien Einhalt gebieten könnte, würde, so schien es, den Alternsprozess aufhalten oder wenigstens verlangsamen. Ein solches probates Mittel glaubte Mečnikov zuerst in einem Antitoxin (Serumtherapie) und später in den milchsäureproduzierenden Bakterien entdeckt zu haben. Systematischer Konsum von sauren Milchprodukten, Joghurt und Kefir, könne die Lebensspanne bis zur physiologischen Lebensgrenze der Spezies Mensch verlängern, und diese liege bei etwa 140 Jahren.

Bedenkt man, dass Mečnikovs Beiträge zu einer optimistischen Weltauffassung zu einer Zeit erschienen, in der die Lebenserwartung in den westeuropäischen Ländern bei der Geburt zwischen 40 und 45 Jahren und für Erwachsene noch unter 70 Jahren lag, dann muss das Versprechen Mečnikovs wie ein enormer Durchbruch geklungen haben. Mečnikov nahm

4 Rudolf Virchow: »Atome und Individuen. Vortrag gehalten im wissenschaftlichen Vereine der Singakademie zu Berlin am 12. Februar 1859«, in: ders.: *Vier Reden über Leben und Kranksein*, Berlin 1862, S. 35–76, hier S. 72.

5 Rudolf Virchow: »Der Kampf der Zellen und der Bakterien«, in: *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin* 101 (1885), S. 1–13.

6 Vgl. Metschnikoff: *Beiträge zu einer optimistischen Weltauffassung* (Anm. 3), S. 305.

7 Vgl. Ernst Haeckel: *Zellenseelen und Seelenzellen. Vortrag gehalten am 22. März 1878 in der „Concordia“ zu Wien*, Leipzig 1923, S. 20.

jedoch für sich in Anspruch, weitaus mehr als einen quantitativen Zuwachs an Lebensjahren zu sichern. Mit seiner Joghurtdiät glaubte er nicht weniger als den Weg zur wahren Todesüberwindung gebahnt zu haben. Wie diese aussehen sollte, verkündete er mit seiner optimistischen Lehre der Orthobiose, die auf einem Paradox beruhte: Während der Mensch nach wie vor physisch sterblich bleibe, solle der Tod durch eine radikale Veränderung der subjektiven Todeswahrnehmung besiegt werden. Der tägliche Konsum von Kefir und Joghurt diene somit in erster Linie dem Zweck, die Lebensspanne bis zur »physiologischen Lebensgrenze« auszudehnen. Der orthobiotische Tod mit 140 Jahren werde aber kein vorzeitiger Tod mehr sein und daher nicht mehr den Tod verkörpern, den der zeitgenössische Mensch kennt und fürchtet. Stattdessen werde daraus ein herbeigesehntes Ende, ähnlich dem Einschlafen nach einem langen arbeitsamen Tag. Entsprechend definiert Mečnikov seine Orthobiose als »die Entwicklung des Menschen zum Ziel eines langen, tätigen und rüstigen Greisenalters, dessen Ende begleitet wird von dem Gefühl der Lebensättigung und der Todessehnsucht«.<sup>8</sup>

Wie zu erwarten, war es weniger die Joghurtdiät, sondern vielmehr die Orthobiose-Lehre Mečnikovs, die für heftige Diskussionen um die Sinnhaftigkeit, Möglichkeiten und Grenzen der Lebensverlängerung sorgte. An zwei seiner wichtigsten Kontrahenten, Nikolaj Fedorov und Vladimir Bechtereŭ, lässt sich exemplarisch zeigen, in welchen Bahnen der Diskurs der Todesüberwindung sich nach der Jahrhundertwende bewegte.

Der Begründer des russischen Kosmismus Nikolaj Fedorov (1823–1903) hat in seiner *Filosofija obščego dela* (Philosophie der gemeinsamen Tat) nicht nur prospektiv mittels moderner Technik die Abschaffung des Todes auf die Tagesordnung gesetzt, sondern auch retrospektiv eine Wiederauferstehung im Fleische in Aussicht gestellt. Unser »Wissen und unsere Kontrolle über alle Atome und Moleküle der Welt« wird es Fedorov zufolge möglich machen, Tote aus ihren verfallenen Überresten wiederherzustellen.<sup>9</sup> Durch »den maßgeblich gemeinschaftsbildenden

bzw. liturgischen Faktor« stand Fedorovs Werk im »Gegensatz zu anderen wissenschaftlich-technischen Entwürfen und Technologiephantasmen seiner Zeit. Die Technologien der Zukunft sollten allein zur Wiederbelebung einer auf Ahnenkult beruhenden religiösen Praxis dienen.«<sup>10</sup> Damit markiert Fedorov die äußerste Diskursgrenze und unterbreitet das am weitesten gehende, gleichermaßen szientistisch und religiös geprägte Angebot der Todesüberwindung überhaupt.

Kein Wunder, dass Fedorov kein gutes Haar an der Orthobiose Mečnikovs ließ: Diese sei eine Theorie der »gegenwärtigen entartenden und aussterbenden Generation«.<sup>11</sup> Mečnikov betrachte die Menschen als primitive Würmchen, die durch die Luft schweben und sich in Hochzeitspracht paaren, um danach erschöpft wieder auf den Boden zu fallen und ohne jeglichen Lebenswillen zu verenden. »Unbegreiflich, warum Mečnikov denkt, dass es leichter fiele, vom Leben Abschied zu nehmen, wenn der Tod ein Einschlafen wäre (aber ohne Wiederaufwachen).«<sup>12</sup>

Hier ist zu berücksichtigen, dass im Unterschied zu religiös-transzendenten Verheißungen einer absoluten Unsterblichkeit selbst die kühnsten wissenschaftsbasierten Projekte bestenfalls ein unbestimmt langes Leben ohne Altern anbieten konnten, jedoch keine Unzerstörbarkeit. Der *Homo immortalis*, wie oft man auch seine Lebensuhr wieder aufziehen vermochte, blieb nur potentiell unsterblich und konnte immer noch bei einem Unfall ums Leben kommen. Fedorov reichte das nicht. Um mit dem absoluten kirchlichen Postmortalismus gleichzuziehen, postulierte er die Möglichkeit der Auferstehung des Fleisches aus Atomen und Molekülen und rief dazu auf, Friedhöfe in Krankenhäuser zu verwandeln. Mit einer solchen Hybris konnte die subjektive Todesüberwindung Mečnikovs selbstverständlich nicht mithalten.

Der zweite Kontrahent Mečnikovs, Vladimir Bechtereŭ (1857–1927), der sich öffentlich zu den Ideen des

8 Metschnikoff: *Beiträge zu einer optimistischen Weltanschauung* (Anm. 3), S. 305.

9 N[ikolaj] F. Fedorov: »Vnutrennjaja reguljacija, ili preobraženie žiwuščich, synov, i pervoe voskrešenje umerščich, otcov, i pervoe voznesenie ich na inye miry (planety) dlja rasširenija vnešnej reguljacji, a s neju dal'nejšich voskrešenij ili svjaščennodejstvij, kak vyraženie supramoralizma«, in: ders.: *Sobranie sočinenij v 4 tomach*, hg. von A[nastasija] G. Gačeva, Bd. 3, Moskau 1997, S. 355–359, hier S. 359.

10 Tatjana Petzer: »Auferweckung als Programm. Entgrenzungen des Lebendigen in der russischen Moderne«, in: Katrin Solhdju/Ulrike Vedder (Hg.): *Das Leben vom Tode her. Zur Kulturgeschichte einer Grenzbestimmung*, Paderborn 2015, S. 117–137, hier S. 118.

11 Fedorov: »Vnutrennjaja reguljacija, ili preobraženie žiwuščich...« (Anm. 9), S. 359: »нынешнего вырождающегося и вымирающего поколения«.

12 Ebd.: »Изумительно, почему Мечников думает, что если смерть будет засыпанием (но без пробуждения), то с жизнью будут легко расставаться?«

Deutschen Monistenbundes bekannt hatte, besetzte mit seiner im Februar 1916 vor der Russischen Physikalischen Gesellschaft gehaltenen Rede *Die Unsterblichkeit des Menschen als wissenschaftliches Problem* den gegenüberliegenden, »gemäßigten« Rand des Diskursfeldes. In dieser Rede heißt es:

»Nicht einmal für einen Augenblick bleiben die Dinge unverändert, und der Mensch glaubt nur, dass er mit dem Tode zersetzt wird und verschwindet, sich in nichts verwandelt, und zwar für immer. Das ist nicht wahr [...]. Es ist selbstverständlich, dass jeder Fortschritt in der Wissenschaft, Technik, Kunst oder Moral auf ewig erhalten bleibt [...].«<sup>13</sup>

Dieser Trivialversion der sozialen Unsterblichkeit stellt Bechterev, wie erwähnt, die substantielle Unsterblichkeit im Kreislauf der Natur zur Seite. Auch damit bleibt er auf den ausgetretenen Pfaden des Trivialdiskurses. Allerdings greift Bechterev auf das Ewigkeitskonzept des naturalistischen Monismus zurück. Vier Monate zuvor, im Oktober 1915, hatte sich Ernst Haeckel mit seiner Schrift *Ewigkeit. Weltkriegsgedanken über Leben und Tod, Religion und Entwicklungslehre* an seine Landsleute gewandt, »die noch täglich als aktive Soldaten die ungeheuren Schrecknisse des Weltkrieges persönlich erleben.«<sup>14</sup> Darin hieß es unter anderem:

»Welch edlen Früchte werden aus den grauenhaften, mit Blut von Millionen Menschen gedüngten Schlachtfeldern Europas hervorsprießen? [...] Unter diesen segensbringenden Früchten der Wissenschaft steht oben das allbeherrschende Substanzgesetz, die Erkenntnis von der Unzerstörbarkeit von Materie, Energie und Psychom.«<sup>15</sup>

Ohne zu erwähnen, dass er sich direkt vom Kriegsgegner inspirieren lässt, erklärt auch Bechterev die auf der herkömmlichen Trennung zwischen Materie, Energie und Geist beruhende Unterscheidung zwi-

schen Dies- und Jenseits für überholt. Da auch der Geist sich als eine besondere Energieform (»psychische Energie«, »neuronaler Strom«) erweise, sei offenkundig, dass »zwischen der neuropsychischen und sogenannten physikalischen Energien kein Gegensatz besteht.«<sup>16</sup> Stattdessen handle es sich um Derivate ein und derselben universellen Substanz, der Weltenergie, die sich stets in verschiedene Energieformen umwandeln, aber nach dem Energieerhaltungssatz von Julius Mayer und Hermann von Helmholtz nicht verloren gehen könne:

»Wenn neuro-psychische Energie als Energie aufgefasst werden darf, dann muss man annehmen, dass der Energieerhaltungssatz [...] seine volle Anwendbarkeit auf die neuro-psychische und damit verbundene Tätigkeit erhalten soll [...]. Keine menschliche Handlung, kein Schritt, kein Gedanke, [...] verschwindet spurlos [...]. Kaum einer vermochte das flüchtige Lächeln einer Braut zu bemerken, mit dem sie ihren Bräutigam in den Krieg verabschiedete, aber dieses Lächeln wird aus ihm einen Helden in der bevorstehenden Schlacht machen.«<sup>17</sup>

Was im globalen Energieumwandlungsprozess vom flüchtigen »Lächeln einer Braut« am Ende übrig bleiben sollte, ließ der begnadete Hypnotiseur zwar offen. Bechterevs Meta-Physik entfaltete nichtsdestotrotz eine enorme Suggestivwirkung auf seine Zeitgenossen. Was nun Mečnikovs Orthobiose-Theorie anbelangt, so konnte Bechterev damit genauso wenig anfangen wie Fedorov. Bemerkenswerterweise waren sich beide insofern einig, als sie die Orthobiose nicht auf sachlicher Ebene ablehnten, sondern moralisch als eine hoffnungslos wenig inspirierende und beschränkte Vorstellung verurteilten. Stempelte sie Fedorov als »entartet« ab, war sie für Bechterev der hohen Bestimmung des Menschengeschlechts unwürdig: »[D]arf man die Orthobiose als rationales Ziel menschlicher Existenz betrachten? Das würde bedeuten, dass ein arbeitsames, ausgeglichenes und

13 V[ladimir] M. Bechterev: »Bessmertie čelovečeskoj ličnosti kak naučnaja problema« (1918), in: ders.: »*Psichika i žizn*«. *Izbrannye trudy po psichologii ličnosti*, St. Petersburg 1999, S. 225–252, hier S. 239: »Ничего не остается ни на минуту одинаковым, и человеку лишь кажется, что со смертью он разлагается и исчезает, превращаясь в ничто, и притом исчезает навсегда. Но это неверно [...]. Нечего говорить, что новый шаг в науке, технике, искусстве и морали остается вечным, как этап нового творческого начала. Но и повседневная деятельность человека не исчезает бесследно.«

14 Ernst Haeckel: *Ewigkeit. Weltkriegsgedanken über Leben und Tod, Religion und Entwicklungslehre*, Berlin 1915, S. 10.

15 Ebd., S. 127 f.

16 Bechterev: »Bessmertie« (Anm. 13), S. 239.

17 Ebd., S. 232 f.: »Если нервно-психическая деятельность должна быть сведена на энергию, то нужно признать, что закон сохранения энергии [...] должен получить свое полное применение и по отношению к нервно-психической, или соотносительной деятельности [...] ни одно человеческое действие, ни один шаг, ни одна мысль [...] не исчезают бесследно. Кто мог заметить улыбку на лице невесты, провожающей своего жениха на войну, а между тем она делает его героем в предстоящем сражении.«

langes Leben nach hygienischen Vorschriften das Endziel sein soll, das wir als unser Ideal anstreben.«<sup>18</sup>

Während bei Fedorov die individuelle Todesüberwindung als technokratische Phantasmagorie erscheint, greift Bechterev auf das altbewährte Arsenal der sozialen und materiellen Unsterblichkeit zurück und ist bemüht, diese durch einen modernen und taxonomisch genauen wissenschaftlichen Begriffsapparat aufzupolieren. Zwar erweist sich auch Mečnikov als Meister der Suggestion, indem er sich an der herkömmlichen Körper-Staat-Analogie abarbeitet.<sup>19</sup> Dennoch handelt es sich bei ihm um den naturwissenschaftlich am ehesten fundierten Versuch einer Theorie des Alterns und seiner Überwindung.

Auch die aufsehenerregenden Versuche des prominenten marxistischen Philosophen und Mediziners Aleksandr Bogdanov (1873–1928), der auf die Idee verfiel, wechselseitige Bluttransfusionen zwischen Jung und Alt im gesamtgesellschaftlichen Maßstab einzuführen,<sup>20</sup> stehen in Verbindung mit der aufkommenden Gerontologie. Diese Experimente wurden von der Überzeugung geleitet, dass der Schlüssel zum Geheimnis der ewigen Jugend in der Konjugation des Einzellers Paramecium zu finden sei. Bei den Protisten gibt es, wie August Weismann (1834–1914) nachgewiesen hat, keinen natürlichen Tod aus innerer Ursache.<sup>21</sup> Im diskursiven Dunstkreis dieser Versuche

stand, obwohl von Bogdanov selbst unausgesprochen, offenbar auch das antike Konzept des Körpers als Öllampe und dementsprechend der Vampirismus als eine Möglichkeit, Jugendfrische nachzutanken.<sup>22</sup> Bogdanovs erklärtes Ziel war die Steigerung der Lebenskraft und damit einerseits eine individuelle Verlängerung der Lebenserwartung und andererseits die überindividuelle soziale Unsterblichkeit, sei doch der Tod naturwissenschaftlich gesehen nichts anderes als der Preis für die Individualisierung. Diese sollte durch einen sozialen Aderlass überwunden werden. Das 1926 geschaffene Moskauer Institut für Bluttransfusionen bot dafür die wissenschaftliche und technische Plattform. Hier konnte Bogdanov an der Verwirklichung jenes Programms arbeiten, das er bereits 1908 in seinem Science-Fiction-Roman *Krasnaja Zvezda* (dt.: *Der rote Planet*, 1908) für ein Mars-Klinikum ersonnen hatte: »kameradschaftlicher Austausch des Lebens nicht nur in der ideellen, sondern auch in der physiologischen Existenz.«<sup>23</sup> Der »Blinde« und der »Krüppel« würden so durch die Konjugation miteinander entindividualisiert und komplementär ein vollkommenes Eins bilden.<sup>24</sup> Für Bogdanov selbst endete das Projekt jedoch tragisch. 1928, nur zwei Jahre nach der Institutsgründung, starb er an den Folgen eines Selbstversuchs, bei dem er sich das Blut eines Tuberkulosekranken transfundieren ließ.

Während Bogdanov im gerontologischen Fachdiskurs ein Außenseiter blieb, gab es in der Sowjetunion der Vorkriegszeit zwei namhafte Mediziner, die mit ihren Entwürfen der Lebensverlängerung ernsthafte Hoffnungen wecken konnten. Als erster ist Ivan Pavlov zu nennen. Sein neurophysiologischer Grundsatz einer führenden Rolle der Großhirnrinde, wonach alle inneren Organfunktionen des Menschen

18 Ebd., S. 242: »[...] можно ли, однако, на ортобиоз смотреть как на цель рационального человеческого существования? Ведь это значило бы сказать, что трудолюбивая, умеренная и долгая жизнь по правилам гигиены есть цель, к которой должны стремиться как к конечному идеалу.«

19 Mitte des 19. Jahrhunderts hat Rudolph Virchow mit seiner Zellularpathologie einen Paradigmenwechsel im Verständnis von menschlichen Körperfunktionen eingeleitet. Der menschliche Körper präsentierte sich nicht mehr nach dem Maschinenmodell der Latrophysik, sondern als ein Kollektiv eigenständiger Lebewesen, Zellen. Virchow selbst sprach vom Zellenstaat oder, politisch pointiert, von einer Zellenrepublik. Vgl. z. B. Virchow: »Atome und Individuen« (Anm. 4).

20 Vgl. Aleksandr Bogdanov: *Bor'ba za žiznesposobnost'*, Moskau 1927, S. 123, 142.

21 August Weismann: *Vorträge über Descendenztheorie, gehalten an der Universität zu Freiburg im Breisgau*, Bd. 1, Jena 1902, S. 283 f.: »Mein Satz von der potentiellen Unsterblichkeit der Einzelligen will nichts weiter, als der Wissenschaft zum Bewußtsein bringen, daß zwischen Einzelligen und Vielzelligen die Einführung des physiologischen, d. h. normalen Todes liegt, und diese Wahrheit wird durch keine Sophismen umgestoßen werden. [...] [J]ede Zelle ist noch Alles in Allem, jede kann sich wieder zum Ganzen herausbilden, keine stirbt also aus physiologischen, im Entwicklungsgang gelegenen Gründen, sie ist in dem oben angegebenen Sinne »unsterblich.«

22 Laut dieser Alternslehre erhält jedes Lebewesen bei der Geburt einen begrenzten Vorrat an »Lebenskraft«, der im Laufe der Zeit verbraucht wird. Das menschliche Leben erscheint somit mit der Flamme einer Öllampe vergleichbar, die erlischt, sobald der Ölvorrat zu Ende geht. Im Rahmen dieses resignativen Narrativs blieb dem Individuum nichts anderes übrig, als den eigenen Wärmehaushalt zu rationieren. Ging die Lebenswärme trotz dieser Sparmaßnahmen irgendwann doch zur Neige, konnten junges Blut, Atem von jungen Mädchen und die Muttermilch als Quellen der Jugendfrische genutzt werden. Dieses Basiskonzept vertragen mit Aristoteles und Hippokrates die antike Philosophie und Medizin, und es hat mit den Lehren des Galen von Pergamon bis in die Neuzeit nachhaltige Wirkung gehabt. Vgl. Marcel Martiny/Jacques Poulet/Jean Charles Sournia: *Illustrierte Geschichte der Medizin*, Bd. 6, übers. von Michael Hesse, Salzburg 1980, S. 2080, 2096.

23 Aleksandr Bogdanov: *Krasnaja zvezda. Roman-utopija*, Leningrad 1929, S. 108.

24 Vgl. Bogdanov: *Bor'ba* (Anm. 20), S. 88, 142.

von der Großhirnrinde gesteuert würden, konnte gerontologisch verwertet werden. Aus diesem Prinzip des ›radikalen Nervismus‹ folgte die sogenannte kortiko-viszerale Medizin, dass das lang gesuchte Geheimnis von Krankheit und Tod des Menschen in der ›Überlastung‹ der Gehirnzellen liege. Als zweite Schlussfolgerung wurde angenommen, dass eine Lebensverlängerung möglich sein müsse, indem das Gehirn in einen entspannten Modus der sogenannten ›Schutzhemmung‹ versetzt werde. Ein solcher Zustand wurde im Schlaf ausgemacht. Bis in die 1960er Jahre galt die Schlaftherapie deswegen als einer der meistdiskutierten Hoffnungsträger im Bereich der Verjüngung und Lebensverlängerung.<sup>25</sup>

Der zweite hochrangige Mediziner, der es in der Sowjetunion wagen durfte, sich als ein ›Bekämpfer des Todes‹ zu präsentieren, war Aleksandr A. Bogomolec (1881–1946), einer der Gründungsväter der sowjetischen Gerontologie. Seine Alternstheorie geht auf Mečnikovs Arbeiten zurück. Allerdings nehmen bei ihm die Zellen des Bindegewebes den Platz der ›edlen‹ Elemente Mečnikovs ein. Das Bindegewebe schütze nämlich die Organe des menschlichen Körpers und müsse deswegen stets in Topform gehalten werden. Nach dem Vorbild der im frühen 20. Jahrhundert erfundenen Serumtherapie entwickelte Bogomolec seine antiretikuläre Vakzination. Dieses Antitoxin sollte die individuelle Lebensspanne um 50 bis 60 Prozent verlängern.<sup>26</sup> Das Projekt blieb jedoch in den Anfängen stecken, da es mit den kanonisierten Lehren Pavlovs nicht übereinstimmte und weil Bogomolec selbst 1946, im Alter von erst 65 Jahren, verstarb.

Über die gerontologische Lebensverlängerung hinausreichende Projekte zur Todesüberwindung und Unsterblichkeit wurden von der Parteiautorität tendenziell nicht unterstützt. Das zeigt beispielsweise die Debatte, die auf die Veröffentlichung des Romans *Gran'* (Der Grat) von Michail V. Borisoglebskij (1896–1942) im Jahre 1930 folgte. Darin bezeichnet der Schriftsteller die Wiedererweckungsexperimente seines Protagonisten Professor Orlov als »tödlich-atheistisches Werk, welches die Hauptprerogative Gottes, über Leben und Tod zu entscheiden, an

ihrer Wurzel beseitigt.«<sup>27</sup> Mittels Bestrahlung klinisch Toter mit Infrarotstrahlen glückt es Orlov, weiße Blutkörperchen und dadurch sämtliche inneren Organe weiter zu nähren und damit vor ihrer Verwesung zu bewahren.<sup>28</sup> Zum großen Leidwesen der Geistlichen gelingt es Orlov, einen Affen nach knapp einer Stunde klinischen Todes wieder »aus dem Nichts«, wie er es nennt, zu holen. »Der Professor wird wohl Jesus in den Sack stecken!«, heißt es danach auf der Straße.<sup>29</sup> Und tatsächlich ist der Anspruch eines Mediziners eher der eines Gottes oder mindestens ›Halbgottes in Weiß‹. Nur noch ein letzter Schritt trennt ihn von der Entscheidungsschlacht mit dem Tod, von der Wiederbelebung seines eigenen Sohnes. Klerikalen Kreisen der Stadt wird langsam klar, dass der Zeitpunkt gekommen ist, entschlossen zu handeln. Denn wie ein Geistlicher sagt: »Wenn uns nicht gelingt, die frevelhaften Experimente von Professor Orlov zu vereiteln, und sie werden von Erfolg gekrönt, dann wird dem erkrankten Baume des Glaubens der Todesstoß versetzt.«<sup>30</sup> Der Bischof schickt einen Emissär, Pater Sergij, in geheimer Mission in die Stadt, dies zu verhindern. Um die blasphemischen Pläne des Professors zu durchkreuzen, wählt der Geistliche dessen fromme Frau Ekaterina Ivanovna zu seinem blinden Werkzeug. Von den Klerikern angestiftet, schleicht sie ins Zimmer ihres Mannes und erschießt ihn im Schlaf.<sup>31</sup>

Der sozialistische Arzt als Totengräber des Gottesglaubens? Auf den ersten Blick schien Borisoglebskij ein ideologisch einwandfreies Werk geschaffen zu haben. Die Dinge lagen jedoch nicht so einfach. Das literarische Experiment Borisoglebskijs blieb, so sehr es dem Kanon des sozialistischen Realismus auch entsprach, eine Ausnahmeerscheinung. Bereits in den Jahren 1922/23 lieferten sich der stellvertretende Volkskommissar für Bildung Michail N. Pokrovskij (1868–1932) und der hochrangige Parteifunktionär und Vorkämpfer des sowjetischen Atheismus Ivan I. Skvorcov-Stepanov (1870–1928) in der marxistischen Presse eine regelrechte Schlacht über das antireligiöse Potential der Medizin, an deren Ende

25 Darauf wird beispielsweise in diversen atheistischen Propagandaschriften Bezug genommen. Vgl. S[ergej] I. Kovalev u. a.: »Preobrazovanie prirody i religija«, in: ders. (Hg.): *Sputnik Ateista*, 2., erw. Aufl., Moskau 1961, S. 336–366, hier S. 354.

26 Vgl. Aleksandr A. Bogomolec: *Prodlenie žizni*, Kiew 1938; Lev Fridland: *Verlängerung des Lebens*, Berlin 1948, S. 27.

27 Michail Borisoglebskij: *Gran'*, Moskau 1930, S. 171: »убийственный атеистический труд, в корне подрывающий главную прерогативу бога – распоряжение жизнью и смертью.«

28 Vgl. ebd., S. 103.

29 Ebd., S. 117.

30 Ebd., S. 12: »Если нам не удастся прекратить кошунственные опыты профессора Орлова, и они увенчаются успехом, больному дереву веры будет нанесен смертельный удар.«

31 Vgl. ebd., S. 140–142, 164 f.

der wissenschaftliche Immortalismus mit einem großen Fragezeichen versehen wurde. Für Pokrovskij lagen die Wurzeln religiöser Gefühle in der physiologisch bedingten Angst des Menschen vor dem Tod. Aufgrund dieser anthropologischen Konstante würden sich nach seiner Auffassung die religiösen Phantasien von einem Leben nach dem Tode erst mit der Erlangung persönlicher Unsterblichkeit im Diesseits abschaffen lassen:

»Die in den kirchlichen Sakristeien verschanzten Berge von Gold stellen die verdinglichte Angst vorm Sterben der Millionen von Gläubigen dar. [...] Um die Beseitigung der Angst vor dem Tode wird noch lange gekämpft werden müssen. Dieser Kampf wird mit jedem neuen Etappensieg der Wissenschaft über den Tod siegreicher werden. Aber nur ein endgültiger Sieg wird der Religion für immer den Boden entziehen können.«<sup>32</sup>

Mit diesem Programm verlegte Pokrovskij allerdings die Triebkräfte der Religiosität auf die physiologische Ebene. Der dialektische Materialismus wies jedoch jede Leugnung der sozialen Wurzeln der Religion und jede Biologisierung des Menschen vehement zurück. Das war jedenfalls der Einwand des »alten Bolschewiks« Skvorcov-Stepanov, der Pokrovskij in seiner polemischen Antwort vorwarf, die Abschaffung der Religion aus der Kompetenzsphäre des philosophischen Marxismus ausschließen zu wollen. Pokrovskij vernachlässigte die gesellschaftlichen Voraussetzungen des Niedergangs der Religion – den weltanschaulichen Kampf zwischen Materialismus und Idealismus und den politischen Kampf für sozialen Fortschritt – in seiner Argumentation und verkläre die Überwindung des religiösen Gottesglaubens zu einem medizinischen Problem und Auftrag an Laboratorien, die das Geheimnis des Alterns zu enträtseln suchen. Immortalistische Wunschvorstellungen erschienen Skvorcov-Stepanov fast wie ein Frevel am Marxismus, habe doch Friedrich Engels die persönliche Unsterblichkeit längst als eine

»erbärmliche Einbildung«<sup>33</sup> disqualifiziert. Pokrovskij verkenne die Tatsache, dass die Angst vor dem Tod nicht die Ursache für das Entstehen und Fortbestehen der Religion ist, sondern umgekehrt eine Folge religiöser Indoktrinierung darstellt, die den Blick der Werktätigen auf die Realitäten des Lebens trübt.<sup>34</sup>

Während Pokrovskij Anfang der 1930er Jahre postum als »Abweichler« abgestempelt wurde, setzten sich Skvorcov-Stepanovs Ansichten zur Genese des Gottesglaubens durch. Die »erbärmliche Einbildung« von der persönlichen Unsterblichkeit, sei sie im Jenseits oder Diesseits gedacht, schien im Kontext dieser Theoriedebatte bestenfalls ein »Seufzer der bedrängten Kreatur«<sup>35</sup> zu sein. Der Gedanke, statt des Todes selbst die Angst vor dem Sterben erziehungspolitisch eliminieren zu müssen, zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte Kulturgeschichte der Sowjetunion. Sowohl die Sinnhaftigkeit als auch die Statthaftigkeit einer Lebensverlängerung über die artspezifische Grenze hinaus wurden gemeinhin verneint. Wenn immortalistisches Denken ungeachtet dessen nie gänzlich verschwand und in den 1920er Jahren sogar eine kurze Blütezeit erfuhr, dann blieb es immer ein kultureller Wildwuchs jenseits des bolschewistischen Herrschaftsdiskurses. Deswegen kann in diesem Zusammenhang nicht, wie es in der Fachliteratur immer wieder geschieht, von einer Biopolitik gesprochen werden. Allenfalls gab es *biopoetische* Entwürfe. Bekannt ist die politisch dem Anarchismus zuzuordnende und deswegen besonders kurzlebige philosophisch-künstlerische Strömung der Biokosmisten, die sich als Erben Nikolaj Fedorovs ansahen und 1921 die Durchsetzung des allgemeinen Menschenrechts auf Verjüngung, Wiedererweckung und persönliche

32 Michail N. Pokrovskij: »Strach smerti i proizvodstvennoe značenie religii«, in: *Pod znamenem marksizma* 9–10 (1922), S. 113–124, hier S. 118: »Груды золота церковных ризниц – это овеществленный страх смерти миллионов верующих [...]. Отрицание страха смерти еще долго будет делом борьбы – борьбы все более и более успешной, по мере все новых и новых побед науки над смертью. И только окончательная победа вырвет почву из под ног у религии навсегда.«

33 Skvorcov-Stepanov weicht hier vom Originalzitat ab. Bei Engels heißt es »langweilige Einbildung«. Vgl. Friedrich Engels: »Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie« (1886), in: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke*, Bd. 21., Berlin 1975, S. 259–307, hier S. 274.

34 Vgl. Ivan I. Skvorcov-Stepanov: »Strach smerti protiv istoričeskogo materializma. Otvēt M. N. Pokrovskomu«, in: *Pod znamenem marksizma* 11–12 (1922), S. 83–113. Nachdruck in: I[van] I. Skvorcov-Stepanov: *Izbrannye ateističeskie proizvedenija*, Moskau 1959, S. 368–407, hier S. 371, 407.

35 Karl Marx: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke*, Bd. 1, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956, S. 378–391, hier S. 378.

Unsterblichkeit zum Endziel der bolschewistischen Revolution erklärten.<sup>36</sup>

Mit dem Bestreben, das ehrgeizige Projekt des Neuen Menschen in vollem Glanz erstrahlen zu lassen und die Völker der Welt von der großartigen Aussicht der einzig gerechten und wunschlos glücklich machenden Gesellschaftsordnung zu begeistern, verbanden sich häufig chiliastisch anmutende Verheißungen, wie sie Maksim Gor'kij lapidar zusammenfasste: »Die Macht des Menschen über die Natur. Die planmäßige, organisierte Arbeit der sozialistischen Gesellschaft. Sieg über die Elemente, über Krankheit und Tod.«<sup>37</sup> Das Bedürfnis, das bolschewistische Experiment im Sinne einer naturhistorischen Mission zu transzendieren, war eines der zentralen Kennzeichen der Revolutionskultur der 1920er und 1930er Jahre.

Und doch wäre es verfehlt zu glauben, die offizielle Parteiideologie habe den Kommunismus als Weg zur Erlangung persönlicher Unsterblichkeit jemals systematisch proklamiert. Der naheliegendste Grund für diese Reserviertheit war das permanente und zumeist vergebliche Bemühen der Parteiführung, das Regime nicht als ersatzreligiöses Unternehmen in Verruf kommen zu lassen, was zumindest eine taktische Zurückhaltung gegenüber immortalistischen Träumen erforderlich machte. Auf ideologischer Ebene kam hinzu, dass die marxistische Deutung des religiösen Bewusstseins und Sterblichkeitsbewusstseins umstritten war. Deswegen war der Diskurs der Todesüberwindung unauflöslich mit atheistischen und innerparteilichen Ideologiekämpfen verwoben. Die *Conditio sine qua non* des Regimes war es bekanntlich, Religion endgültig aus der Geschichte der Menschheit auszu-

löschen. Eben diese politische Zielsetzung machte die Unsterblichkeitsfrage außerordentlich brisant.

Aber natürlich ging es nicht einfach nur um die Philosophiedebatten und Spitzfindigkeiten des einen oder anderen marxistischen Berufsideologen. Die Idee der persönlichen Unsterblichkeit passte schon aufgrund ihres Denkstils nicht zum kollektivorientierten Ethos des Kommunismus. Der Physiologe Èmmanuil S. Enčmen (1891–1966) prophezeite, dass sich das Einzelindividuum mit dem Übergang zur klassenlosen Gesellschaftsordnung reflexartig den Tod wünschen werde, sobald dieser dem Endzweck kollektiver Glücksmaximierung diene.<sup>38</sup> Aleksandr Bogdanov sah beispielsweise den Weg zur Erlangung einer überindividuellen Unsterblichkeit im Kollektiv in der Auflösung des dualistischen »Ich« als »letzten Fetisch« der Metaphysik.<sup>39</sup> In seiner Dystopie *Prazdnik bessmertija* (Das Fest der Unsterblichkeit), die von einer Zukunftsgesellschaft unsterblicher Menschen handelt, wählt der Hauptprotagonist den Freitod und hinterlässt einen Abschiedsbrief, in dem steht:

»Der göttliche Prometheus nahm einst das Feuer und führte die Menschen zur Unsterblichkeit. Möge nun dieses Feuer den unsterblichen Menschen das geben, was ihnen von der weisen Natur vorherbestimmt ist: Vergehen und Erneuerung des Geistes in der ewig existierenden Materie.«<sup>40</sup>

Wenn die frühsowjetische Gesellschaft im Sturm geschichtlicher Umwälzungen »wie Stahl gehärtet wurde« (vgl. den Titel des 1932 erschienenen und bald kanonisierten Romans *Kak zakaljalas' stal'* [dt.: *Wie der Stahl gehärtet wurde*] von Nikolaj A. Ostrovskij), so ließ sich dies ideologisch als heroische Verachtung des individuellen Todes aufwerten. Gerade angesichts des Todes sollte der vom Hammer historischer Notwendigkeit geschmiedete Neue Mensch seine Stärke erweisen und dem Tod ins Gesicht blicken können. Sterblichkeit scheint der Idee des Neuen Menschen geradezu immanent gewesen zu sein. Da der Neue Mensch im Durchlauferhitzer sozialistischen Aufbaus permanenter Rotation und Erneuerung

36 »Deklarativnaja rezolucija: Kreatorij Rossijskich i Moskovskich Anarchistov-Biokosmistov«, in: *Biokosmist* 1 (1922). Zum russischen Biokosmismus vgl. Michael Hagemeyer: »Unser Körper muss unser Werk sein.« Beherrschung der Natur und Überwindung des Todes in russischen Projekten des frühen 20. Jahrhunderts«, in: Boris Groys/Michael Hagemeyer (Hg.): *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2005, S. 19–67; ders.: »Die »Biokosmisten« – Anarchismus und Maximalismus in der frühen Sowjetzeit«, in: *Studia Slavica in Honorem Viri Doctissimi Olexa Horbatsch*, hg. von Gerd Freidhof, Bd. 1, Teil 1, München 1983, S. 61–76. In diesem Zusammenhang sind auch die monistisch inspirierten Immortalismusvorstellungen bei Konstantin Ciolkovskij zu beachten, vgl. den Beitrag von Michael Hagemeyer in dieser Ausgabe.

37 Maksim Gor'kij: »O temach«, in: ders.: *Sobranie sočinenij v tridcati tomach*, Bd. 27, Moskau 1953, S. 97–109, hier S. 106: »Власть человека над природой. Плановый, организованный труд социалистического общества. Победа над стихиями, над болезнью и смертью.«

38 Vgl. Èmmanuil S. Enčmen: *Vosemnadcat' tezisov o teorii novoj biologii*, Rostow am Don 1920, S. 26.

39 Bogdanov: *Bor'ba* (Anm. 20), S. 88, 142.

40 Bogdanov: »Prazdnik bessmertija« (1914), in: *Ural'skij sledopyt* 7 (1991), S. 25–28, hier S. 28: »Божественный Прометей добыл когда-то огонь и привел людей к бессмертию. Пусть же этот огонь даст бессмертным людям то, что предназначено им мудрой природой: умирание и обновление духа в вечно живущей материи.«

unterliegen musste, um immer jung zu bleiben, sah dieses Gesellschaftsmodell keine unbefristeten Daseinsverträge vor. Die revolutionäre Erneuerung des Menschen bestand für Lev Trocki gerade in dessen Befreiung vom Albtraum der Unsterblichkeit, den er als Ausdruck einer sozialen Pathologie auffasste: Der befreite Mensch werde die Angst vor dem Tode überwinden, die in der Klassengesellschaft »hysterische« Formen angenommen habe.<sup>41</sup> Dieser Gedanke blieb bis weit in die Nachkriegszeit hinein das ideologische Leitmotiv. Der aus der russisch-orthodoxen Kirche ausgeschlossene Rektor der Leningrader Geistlichen Akademie Aleksandr A. Osipov (1911–1967), der zu einem führenden Berufsatheisten mutierte, definierte die Todesangst noch 1962 als ein den Namen des Menschen entwürdigendes »atavistisches Überbleibsel in der menschlichen Psyche«.<sup>42</sup>

Individuelle Unsterblichkeit musste unter diesen kulturpolitischen Prämissen der Idee der sozialen Unsterblichkeit im kollektiven Heldengedenken weichen. In diesem Sinne kombinierte bereits Bechtere in seiner mitten im Ersten Weltkrieg gehaltenen Unsterblichkeits-Rede von 1916 das soziale und materielle Weiterleben nach dem Tode. Er beschwor nicht nur in alter Manier den unvergänglichen Ruhm gefallener Helden, sondern lancierte den modern klingenden Gedanken, dass die Unvergänglichkeit der Heldenerinnerung durch die Erkenntnisse der positiven Wissenschaften verbürgt sei. Er versprach, dass große wie kleine Beiträge zum Wohle der Menschheit dem allgemeinmenschlichen Geist, der »Weltenergie«, als Mosaiksteinchen auf ewig einverleibt bleiben. Der Krieg biete nun die einmalige Chance, sich auf diese Weise zu verewigen.<sup>43</sup>

Unter dem Aspekt der politisch-ideologischen Konjunktur musste aber selbst die Idee der materiellen Unsterblichkeit im Kreislauf der Natur suspekt erscheinen. In seinem später kanonisierten Werk *Materialismus und Empiriokritizismus*<sup>44</sup> erklärte Lenin 1909 dem philosophischen Monismus, der damals bei großen Teilen der russischen Sozialdemokratie quer

durch die Parteifraktionen zunehmend auf Begeisterung stieß, den Kampf. Zwar richtete sich Lenins *opus magnum* vornehmlich gegen den erkenntnistheoretischen Sensualismus Ernst Machs und den Empiriomonismus Aleksandr Bogdanovs. Gleichwohl stammten der Energetismus Wilhelm Ostwalds und der Panpsychismus Ernst Haeckels aus demselben weltanschaulichen und gedanklichen Umfeld. Spätestens nachdem die Kanonisierung Lenin'scher Texte zu Beginn der 1930er Jahre abgeschlossen war, erschien deswegen auch die Ewigkeit im Kreislauf psychischer Energieströme marxistisch-orthodox nicht mehr vertretbar.

Im Kern des kommunistischen Versprechens verblieb allenfalls die Schaffung einer leidensfreien Gesellschaft der Zukunft. Prophezeit wurde eine Revolutionierung des Gesundheitswesens, die mithilfe einer flächendeckenden »Dispensarisierung« und »Prophylaktisierung« zu einem rasanten Anstieg der durchschnittlichen Lebenserwartung führen sollte. Das Sortiment offizieller Versprechen und Verheißungen war damit aber auch schon erschöpft. Mehr als Langlebigkeit und soziale Unsterblichkeit im kulturellen Gedächtnis nachkommender Generationen konnte und wollte der Marxismus-Leninismus nicht bieten.

41 Leo Trotzki: *Literatur und Revolution* (1924), übers. von Eugen Schaefer, Berlin 1968, S. 214.

42 Aleksandr A. Osipov: *Prodolžaem razgovor s verujuščimi*, Leningrad 1962, S. 100.

43 Bechtere: »Bessmertie« (Anm. 13), S. 239 ff.

44 V[ladimir] I[ll'in] [Pseud.]: *Materializm i empiriokritizizm. Kritičeskie zametki ob odnoj reakcionnoj filosofii*, Moskau 1909. Dt. nach der Textfassung der 2. Aufl., Moskau 1920: W[ladimir] I. Lenin: *Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie*, übers. von Frieda Rubiner, Moskau 1947.

# »DER TOD IST EINE DER ILLUSIONEN DES SCHWACHEN MENSCHLICHEN VERSTANDES« KONSTANTIN CIOLKOVSKIJS »KOSMISCHE PHILOSOPHIE«

**Michael Hagemester**

Konstantin Ėduardovič Ciolkovskij (1857–1935), ein menschenscheuer, fast tauber Sonderling aus der Provinzstadt Kaluga, der als Lehrer für Mathematik und Physik an einer Realschule sein bescheidenes Auskommen fand, gilt als »Großvater« des sowjetischen Raumfahrtprogramms. Seit den späten 1870er Jahren suchte er nach Wegen, wie der Mensch die Gravitation überwinden und in den »freien Raum« gelangen könne. Zunächst dachte er daran, die Fliehkraft zu nutzen, doch erkannte er 1896, dass zum Vordringen in den Weltraum nur ein Flugapparat mit Rückstoßantrieb geeignet sein werde. Im selben Jahr schlug er in einem Zeitungsartikel vor, mit den Bewohnern anderer Planeten Kontakt aufzunehmen. Zu Ciolkovskijs wegweisenden Raumfahrtideen gehören die Entwürfe mehrstufiger Raketen (»Raketen-Züge«) mit flüssigem Treibstoff, die Pläne bemannter autarker Raumstationen (»Kosmokolonien«) sowie die Beschreibung der Überlebensbedingungen in Raumfahrzeugen.<sup>1</sup>

Zu seinen Lebzeiten wenig beachtet, wurde Ciolkovskij mit dem Beginn des Raumfahrtzeitalters zu einer Kultfigur der Sowjetpropaganda, die ihn als »einen der größten russischen Wissenschaftler«, »genialen Sohn des Volkes« und »Propheten einer neuen Ära« feierte. Ihm zu Ehren errichtete man in Moskau ein riesiges Denkmal vor dem Hotel *Kosmos*, sein schlichtes Holzhaus in Kaluga wurde in ein Museum verwandelt, sein Porträt findet sich auf Briefmarken, Medaillen, Münzen und Ansichtskarten, und

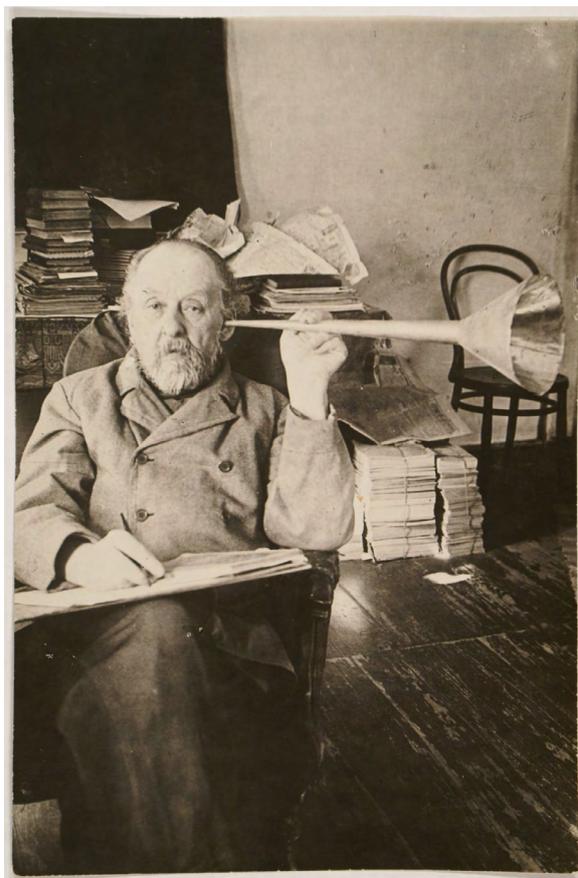


Abb. 1: Human Enhancement: Ciolkovskij mit selbstgebasteltem Hörrohr, 1930

Straßen, Schulen sowie ein Krater auf der Rückseite des Mondes wurden nach ihm benannt.<sup>2</sup>

Bis in die 1980er Jahre war freilich nur wenigen bekannt, dass Ciolkovskijs kosmonautische Berechnungen, seine technischen Entwürfe und kon-

1 Zu Ciolkovskijs Leben und Werk vgl. James T. Andrews: *Red Cosmos: K. E. Tsiolkovskii, Grandfather of Soviet Rocketry*, College Station 2009; Asif A. Siddiqi: *The Red Rockets' Glare: Spaceflight and the Soviet Imagination, 1857–1957*, Cambridge 2010, insb. S. 16–37 und ausführlich, wenn auch weitgehend unkritisch, Valerij Demin: *Ciolkovskij*, Moskau 2005; der Verfasser schildert Ciolkovskij als genialen »Denker von Weltrang« und vergleicht ihn mit Newton und Lomonosov (ebd., S. 15, vgl. 109).

2 Zum Kult um Ciolkovskij vgl. Andrews: *Red Cosmos* (Anm. 1). – Versuche einer Entmythisierung von Ciolkovskijs Leben und Werk stoßen in Russland noch immer auf heftigen Widerspruch. So bezeichnete Valerij Demin all jene, die es wagten, ein »Genie« wie Ciolkovskij zu kritisieren, als »intellektuelle Mißgeburten« und »Abschaum des Menschengeschlechts« (Demin: *Ciolkovskij* (Anm. 1), S. 110).

struktiven Innovationen, die ihn berühmt machten, aus einer eigenartigen ›kosmischen Philosophie‹ erwachsen waren, die ihr Verfasser selbst für das Werk eines ›Genies‹ und ›Erlösers‹ und für eine Art ›fünftes Evangelium‹ hielt, wobei er nicht einmal den Vergleich mit Jesus – oder wie er ihn kollegial nannte, dem »Lehrer aus Galiläa«<sup>3</sup> – scheute. Zu Lebzeiten konnte Ciolkovskij seine philosophischen und gesellschaftsutopischen Ideen nur in schmalen populärwissenschaftlichen Traktaten darlegen, die er im Selbstverlag in Kaluga veröffentlichte und an Interessenten verschickte. Erst mit der Lockerung der Zensur im Zuge der Perestrojka und der Propagierung des sogenannten ›russischen Kosmismus‹, eines hybriden ideologischen Konzepts, zu dessen Begründern Ciolkovskij nachträglich ernannt wurde,<sup>4</sup> rückte auch seine ›kosmische Philosophie‹ zunehmend in den Blick.<sup>5</sup>

Raumfahrt war für Ciolkovskij – dies wird aus seinen philosophischen Schriften ersichtlich – nur ein *Mittel*, ein technisches Instrument, um die Menschheit vor dem drohenden Untergang zu bewahren und ihr den Weg zur Selbstvervollkommnung zu eröffnen. Das Leben auf der Erde sah Ciolkovskij durch Übervölkerung und Erschöpfung der natürlichen Ressourcen sowie durch geologische und kosmische Katastrophen gefährdet. Deshalb müsse die Menschheit, um ihren Fortbestand als Gattung zu sichern, die Erde verlassen und in den Weltraum auswandern.

Das Rückstoßgerät, wie er die Raumrakete nannte, werde die ›Rettung des Menschengeschlechts‹ ermöglichen. Berühmt wurde Ciolkovskijs Ausspruch aus dem Jahr 1911: »Der Planet ist die Wiege des Verstandes, doch darf man nicht ewig in der Wiege bleiben.«<sup>6</sup> Im selben Jahr versicherte Ciolkovskij einem Korrespondenten: »Die Menschheit wird nicht ewig auf der Erde bleiben, vielmehr wird sie in ihrem Drang nach Licht und Weite zuerst zaghaft die Grenze der Atmosphäre überschreiten, um sich dann den gesamten Raum des Sonnensystems zu erobern.«<sup>7</sup> Nur durch die Kolonisierung der interplanetaren und intergalaktischen Sphären könne die Menschheit die kosmischen Schadensbedingungen beseitigen, neue Lebensräume und Energiequellen erschließen und im Weltall unaustilgbar werden. Die Erde hingegen sei unwiderruflich dem Untergang geweiht. Eine Zeit lang werde sie den Himmelsbewohnern, die ihre »Wiege« dann längst verlassen haben, noch als Energie- und Rohstoffquelle dienen und schließlich restlos abgebaut und verbraucht sein.

Mit seiner ›kosmischen Philosophie‹, die eine Zukunft für die Menschheit nur im Weltraum vorsah, antwortete Ciolkovskij auch auf die um die Mitte des 19. Jahrhunderts aufgekomenen Prognosen vom Erlöschen der Sonne, also dem drohenden ›Kältetod‹ unseres Sonnensystems. Vor allem aber reagierte er auf die neuen Theorien der Thermodynamik von der Zunahme der Entropie, d. h. der irreversiblen Umwandlung kinetischer Energie in Wärme in einem geschlossenen

3 Konstantin Ciolkovskij: »Galilejskij plotnik. Ocenka galilejskogo učitelja – lisusa«, in: ders.: *Ščit naučnoj very*, Moskau 2007, S. 496. Hier und im Folgenden, sofern nicht anders angegeben, meine Übersetzung, M. H.

4 Vgl. Michael Hagemester: »Russian Cosmism in the 1920s and Today«, in: Bernice Glatzer Rosenthal (Hg.): *The Occult in Russian and Soviet Culture*, Ithaca 1997, S. 185–202; Marlène Laruelle: »Totalitarian Utopia, the Occult, and Technological Modernity in Russia: The Intellectual Experience of Cosmism«, in: Birgit Menzel/Michael Hagemester/Bernice Rosenthal (Hg.): *The New Age of Russia. Occult and Esoteric Dimensions*, München/Berlin 2012, S. 238–258; George M. Young: *The Russian Cosmists. The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and his Followers*, Oxford u. a. 2012; Asif A. Siddiqi: »Tsiolkovskii and the Invention of ›Russian Cosmism‹: Science, Mysticism, and the Conquest of Nature at the Birth of Soviet Space Exploration«, in: Paul Betts/Stephen A. Smith (Hg.): *Science, Religion and Communism in Cold War Europe*, London 2016, S. 127–156; Michael Hagemester: »The Hybrid Ideology«, *INRUSSIA* <http://inrussia.com/the-hybrid-ideology> (aufgerufen am 12.04.2018).

5 Seit Mitte der 1980er Jahre werden Ciolkovskijs philosophische, gesellschaftsutopische und ›theologische‹ Schriften (darunter umfangreiche Kommentare zu den vier Evangelien und eine entmythologisierende Beschreibung des Lebens Jesu) aus dem Archiv veröffentlicht. Zu Ciolkovskijs ›kosmischer Philosophie‹ vgl. Nikolaj

Gavrjušin: »Kosmičeskij put' k ›večnomu blaženstvu«. (K. Ė. Ciolkovskij i mifologija technokratii)«, in: *Voprosy filosofii* 6 (1992), S. 125–131; ders.: »Prozrenija i illuzii russkogo kosmizma«, in: Aleksandr Ogurcov/Ljudmila Fesenkova (Hg.): *Filosofija russkogo kosmizma*, Moskau 1996, S. 96–107; Vladimir Kazjutinskij: »Kosmičeskaja filosofija K. Ė. Ciolkovskogo«, in: ebd., S. 108–132; Demin: *Ciolkovskij* (Anm. 1), S. 166–282; Michael Hagemester: »The Conquest of Space and the Bliss of the Atoms – Konstantin Tsiolkovskii«, in: Eva Maurer/Julia Richers/Monica Ruethers u. a. (Hg.): *Soviet Space Culture – Cosmic Enthusiasm in Socialist Societies*, Houndmills/Basingstoke 2011, S. 27–41; ders.: »Konstantin Tsiolkovskii and the Occult Roots of Soviet Space Travel«, in: Birgit Menzel/Michael Hagemester/Bernice Rosenthal (Hg.): *The New Age of Russia. Occult and Esoteric Dimensions*, München/Berlin 2012, S. 135–150.

6 Konstantin Ciolkovskij: *Issledovanie mirovych prostranstv reaktivnymi priborami*, Moskau 1967, S. 86. Von diesem Ausspruch gibt es eine seit den späten 1950er Jahren viel zitierte, jedoch nicht belegte Variante: »Die Erde ist die Wiege der Menschheit, doch wir können nicht für immer in einer Wiege bleiben.«

7 Ebd., S. 328. Brief an Boris Vorob'ev, 12.08.1911. Dieses Zitat schmückt auch den Obelisken auf Ciolkovskijs Grab in Kaluga.

energetischen System, was schließlich zum völligen Stillstand des Systems und – falls man das Universum als ein solches ansieht – zu dessen ›Wärmetod‹ führe.<sup>8</sup> Die Annahme eines gleichsam kosmischen Todestriebes hatte, als Ciolkovskij seine Raumfahrpläne entwarf, auch in Russland den herrschenden Glauben an einen stetigen Fortschritt erschüttert. War Zukunft bislang ein Raum der Hoffnung und Utopie gewesen, so tauchten nun vermehrt Visionen auf, die ein spektakuläres Ende der Menschheit imaginierten und damit das Konzept der ›sozialen Unsterblichkeit‹ – die Fortdauer des Einzelnen in seinen Werken und im Gedächtnis der Gattung – bedrohten.<sup>9</sup> Nikolaj Berdjaev sprach mit Blick auf den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik denn auch von einer ›physikalischen Apokalypse‹.<sup>10</sup> Dabei übersah er freilich, dass es im Gegensatz zur apokalyptischen *Weltkatastrophe* als einer durch göttlichen Eingriff herbeigeführten Umwandlung in einen Endzustand der Erlösung (bzw. Verdammung) beim natürlichen entropischen *Weltende* kein Danach mehr gibt, dieses Konzept also von einer radikalen Hoffnungslosigkeit geprägt ist. Sowjetische Naturwissenschaftler und Philosophen bekämpften die Vorstellung eines ›Wärmetodes‹ des Universums als unvereinbar mit den Postulaten des dialektischen Materialismus. Der im Westen angeblich vorherrschende Glaube an ein Ende der Welt sei Ausdruck eines tiefen Pessimismus, der die ›bourgeoisen‹ und ›klerikalen‹ Apologeten des Kapitalismus angesichts des unausweichlichen Untergangs *ihrer* Welt ergriffen habe. Ihm stehe die optimistische Weltsicht einer Reihe ›progressiver‹ Denker entgegen, zu denen neben Friedrich Engels und Ernst Haeckel auch Ciolkovskij zähle.<sup>11</sup>

Zwar warnte Ciolkovskij vor dem unabwendbaren ›Tod unseres gegenwärtigen Leuchtgestirns‹, der die Menschheit zwingt, in immer neue Sonnensysteme

auszuwandern, doch bestritt er vehement die Anwendbarkeit des zweiten Hauptsatzes auf das Universum, da er es als ein in Raum und Zeit unbegrenztes System ansah.<sup>12</sup> Ciolkovskij verwarf die Vorstellung eines linearen Strebens zu einem tödlichen Endzustand und postulierte den »ewigen Kreislauf« (*večnyj krugovorot*) von Materie und Energie, ihre unausgesetzte Zerstreuung und Konzentration und damit die Reversibilität (*obratimost'*) »bei allen mechanischen, physikalischen, chemischen und biologischen Phänomenen«.<sup>13</sup> Würde das Universum enden, so hätte es auch einen Anfang haben müssen, das sei jedoch »Unsinn« (*nelepost'*), der auf naiven Schöpfungslegenden beruhe.<sup>14</sup> Demgegenüber insistierte Ciolkovskij auf der ›ewigen Jugend des Weltalls‹ als der künftigen Heimat einer glücklichen und vollkommenen Menschheit: »Es gibt keinen Anfang und kein Ende für das Universum und somit keinen Anfang und kein Ende für das Leben und die Glückseligkeit«.<sup>15</sup> Zudem, so Ciolkovskij, hätten das thermodynamische Gleichgewicht und damit der ›Wärmetod‹ längst eintreten müssen, da »die Welt seit unendlicher Zeit« existiere.<sup>16</sup> Dass die Welt noch bestand bewies also, dass die ›Wärmetod‹-Hypothese nicht zutreffen konnte. Bereits 1911 hatte er apodiktisch verkündet: »Es gibt kein Ende, weder für das Leben noch für den Verstand und die Vervollkommnung der Menschheit. Sie wird ewig fortschreiten. Wenn dem so ist, kann es auch keinen Zweifel an der Erlangung der Unsterblichkeit geben.«<sup>17</sup>

8 Vgl. Elizabeth R. Neswald: *Thermodynamik als kultureller Kampfplatz. Zur Faszinationsgeschichte der Entropie 1850–1915*, Freiburg i. Br. 2006. Zur Rezeption des Entropiesatzes in Russland und zu seiner geschichtsphilosophischen Deutung vgl. Rainer Goldt: *Thermodynamik als Textem: der Entropiesatz als poetologische Chiffre bei E. I. Zamjatin*, Mainz 1995, S. 50–87.

9 Zu den ›materialistischen Konzepten‹ der ›sozialen Unsterblichkeit der Person‹ und der ›Unsterblichkeit des Menschengeschlechts‹ vgl. Evgenij Fadeev: »Idea bessmertija čelovečestva u K. Ė. Ciolkovskogo«, in: *Naučnye doklady vysšej školy. Filosofskie nauki*, 18 (1975) H. 2, S. 58–66; Arkadij Ursul/Jurij Školenko: *Obitaemaja Vselennaja*, Moskau 1976, S. 49–60.

10 Nikolaj Berdjaev: »Predsmertnye mysli Fausta«, in: Nikolaj Berdjaev/J. M. Bukšpan/Fëdor Stepun u. a. (Hg.): *Osva'd Špengler i zekat Evropy*, Moskau 1922, S. 55–72, hier S. 70.

11 Ivan Gvaj: *O maloizvestnoj gipoteze Ciolkovskogo*, Kaluga 1959, S. 143–162.

12 Konstantin Ciolkovskij: *Monizm Vselennoj (Konspekt. – Mart 1925 g.)*, Kaluga 1925, S. 9 f.

13 Konstantin Ciolkovskij: »Die kosmische Philosophie« (1935), übers. von Dagmar Kassek, in: Boris Groys/Michael Hagemeister (Hg.): *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2005, S. 379–390, hier S. 384.

14 Konstantin Ciolkovskij: »Biblija i naučnye tendencii Zapada« (1935), in: ders.: *Kosmičeskaja filosofija*, Moskau 2007, S. 419. Mit seiner Behauptung der Unendlichkeit des Weltalls teilte Ciolkovskij das Grundaxiom der sowjet-marxistischen Kosmologie. Vgl. Ivan Gvaj: K. Ė. Ciolkovskij o *krugovorote energii*, Moskau 1957; ders.: *O maloizvestnoj gipoteze* (Anm. 11). Kritisch äußert sich Gelij Salachutdinov: *Blesk i niščeta Ciolkovskogo*, Moskau 2000, S. 122–133; Ciolkovskij, so der Autor, habe den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik einfach nicht verstanden.

15 Konstantin Ciolkovskij: *Volja Vselennoj. Neizvestnye razumnye sily*, Kaluga 1928, S. 7.

16 Konstantin Ciolkovskij: »Votoroe načalo termodinamiki« (1914), zitiert nach Michail Arlazorov: *Ciolkovskij*, Moskau 1963, S. 197. Der sowjetische Biograph sah darin auch eine Ablehnung der pessimistischen Lehre des »Pfaffentums« (*popovščina*) von der göttlichen Erschaffung der Welt und ihrem vorprogrammierten Ende und feierte Ciolkovskij als Verbündeten im »tödlichen Streit zwischen Materialismus und Idealismus«; ebd., S. 194 f.

17 Ciolkovskij: *Issledovanie* (Anm. 6), S. 100.

Die Emanzipation von der Erde sollte der Menschheit nicht nur das Überleben sichern, vielmehr schaffe erst *sie* die nötige Voraussetzung zu ihrer Selbstvervollkommnung: Durch Auslese der Besten und ihre künstliche Vermehrung unter einem zentralisierten Wissenschaftlerregime<sup>18</sup> werde eine Gattung von weltraumtauglichen Übermenschen entstehen, die physisch, intellektuell, moralisch und ästhetisch den heutigen Menschen so weit überlegen sein werden, wie diese sich vom Affen unterschieden.<sup>19</sup> Ciolkovskij verurteilte die sexuelle Attraktion bei der Gattenwahl sowie die geschlechtliche Fortpflanzung als »erniedrigend«, da sie auf »niederen animalischen Leidenschaften« beruhe, die nur Verderben brächten.<sup>20</sup> An ihre Stelle sollten rationale Selektion und künstliche Befruchtung treten. Die biblische »Legende« von der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria deutete er denn auch als ein »Wunschbild der künftigen Frau, die Kinder hervorbringen werde, ohne animalischen Leidenschaften unterworfen zu sein.«<sup>21</sup> Ciolkovskijs Fortschrittsglaube hat indes furchtbare Konsequenzen: Da jedes Atom nach Glückseligkeit strebe, fordere die »Ethik des Kosmos«, die auf dem alles beherrschenden »Willen des Universums« (*volja Vselennoj*) beruhe, dass es »nirgends im gesamten Universum« auch nur eine Spur von Krankheit, Leiden und Unvernunft gebe.<sup>22</sup> Aufgabe des Menschen sei es, im Einklang mit diesem universalen Streben zu handeln und alle unvollkommenen, nutzlosen und schädlichen Formen des Lebens – dazu zählt Ciolkovskij alle Tiere (er selbst war Vegetarier) und die

meisten Pflanzen, aber auch physisch und moralisch »defekte« Menschen – als Leidensquellen und Opfer zu beseitigen.

»Beendet sind [dann] nicht nur die Qualen des Menschen, sondern auch die Qualen der Tiere, die nicht mehr existieren. Die Isolierung und Desinfizierung ihrer Lebensräume haben sie völlig ausgerottet. Die schädlichen Bakterien sind sogar aus dem Blut und dem Körper des Menschen entfernt worden. Übriggeblieben sind nur noch Nützlinge, wie nützliche Pflanzen. Die Welt der Tiere, selbst der scheinbar nützlichen, musste verkümmern und verschwinden. Das Schlachten der höheren Lebewesen und ihre Qualen haben ein Ende.«<sup>23</sup>

»Wir müssen alle uns beigebrachten Regeln der Moral und des Gesetzes aufgeben, wenn sie den höchsten Zielen schaden. Alles ist uns möglich und alles ist erlaubt – so lautet das Grundgesetz der neuen Moral.«<sup>24</sup> Dieses aber fordere die Vervollkommnung des Menschen und die Liquidierung aller unvollkommenen Formen des Lebens. Gemeint waren damit nicht nur »Gewalttäter, Krüppel, Kranke, Schwachsinnige, Debile usw.«,<sup>25</sup> sondern auch »niedere Rassen«. In einer Skizze mit dem Titel *Ethik oder die natürlichen Grundlagen der Sittlichkeit* schrieb er: »Ich möchte nicht das Leben der niedersten Rassen leben, das Leben eines Negers oder Indianers. Deshalb ist zum Vorteil eines jeden Atoms, sogar des Atoms eines Papua, die Auslöschung auch der niedersten Rassen der Menschheit, zumindest der unvollkommensten Individuen in den Rassen, erforderlich.«<sup>26</sup> Diese dürften auf keinen Fall Nachkommen haben; sie selbst sollten »schmerzlos in möglichster Zufriedenheit verlöschen.«<sup>27</sup> Auf Erden dürfe es auch keine »Lebewesen ohne Bewusstsein« geben; Schädlinge wie Mäuse und Ratten sollten systematisch ausgerottet, andere durch Isolierung, Sterilisation oder Kastration

18 In allen Einzelheiten werden die Verfahren der Selektion und Höherzüchtung in genossenschaftlich organisierten Gemeinschaftseinrichtungen bereits in der Schrift *Gore i genii* (Kaluga 1916) beschrieben. Ciolkovskij verweist dabei auf Platon, doch denkt man auch an Campanellas *Civitas Solis*; dieser Entwurf eines totalitären Idealstaats war in Russland bekannt und wurde u. a. von Lenin hoch geschätzt.

19 Vgl. Konstantin Ciolkovskij: »Das lebende Universum« (1918), übers. von Dagmar Kassek, in: Boris Groys/Michael Hagemeyer (Hg.): *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2005, S. 309–350, hier S. 333. Menschenzüchtungs- und Veredelungsprojekte waren zu Ciolkovskijs Lebzeiten auch in Europa und vor allem in den USA verbreitet, doch wurden sie nirgends mit solcher Radikalität gedacht wie in Russland. Dort war der Begriff »Anthropotechnik« bereits um die Wende zum 20. Jahrhundert in Gebrauch.

20 Konstantin Ciolkovskij: *Pričina kosmosa (Konspekt. Avgust 1925 g.)*, Kaluga 1925, S. 14 f. Die schroffe Ablehnung der geschlechtlichen Fortpflanzung als »tierisch«, »erniedrigend« und sogar als Ursache der Sterblichkeit findet sich bei zahlreichen russischen Denkern des 19. und 20. Jahrhunderts.

21 Ciolkovskij: »Galilejskij plotnik« (Anm. 3), S. 498.

22 Konstantin Ciolkovskij: *Naučnaja étika*, Kaluga 1930, S. 19, 44.

23 Ciolkovskij: »Das lebende Universum« (Anm. 19), S. 336 f.

24 Konstantin Ciolkovskij: »Čto delat' na Zemle« (1928), in: ders.: *Genij sredi ljudej*, Moskau 2002, S. 443.

25 Konstantin Ciolkovskij: *Ljubov' k samomu sebe, ili istinnoe sebjaljubie*, Kaluga 1928, S. 36 f.

26 Konstantin Ciolkovskij: »Étika ili estestvennye osnovy npravstvennosti« (1902), in: ders.: *Kosmičeskaja filosofija*, Moskau 2001, S. 37–95, hier S. 82.

27 Ciolkovskij: *Ljubov'* (Anm. 25), S. 36 f. Ciolkovskij dachte auch über eine Maschine nach, die einen Menschen schmerzlos »in einer Tausendstelsekunde oder noch schneller (das ist theoretisch möglich) in kleinste Stücke zerreißen« könne. Konstantin Ciolkovskij: »Radost' bez rasplaty« (1923), in: ders.: *Kosmičeskaja filosofija*, Moskau 2001, S. 190 f., hier S. 190.

an der Vermehrung gehindert werden und friedlich aussterben.<sup>28</sup> Zur Durchführung dieser radikalen Züchtungs- und Säuberungsaktionen sah Ciolkovskij ein von Genies entworfenes totalitäres Staatswesen vor. Immer wieder erging er sich geradezu lustvoll in pedantischen Beschreibungen der planmäßigen Isolierung, Ausjätung und Ausrottung aller ›unvollkommenen‹ und deshalb leidenden Lebewesen durch straff organisierte Arbeitsarmeen. Zu Ciolkovskijs monströsen Projekten gehören globale Desinfektionsmaßnahmen zur Vernichtung der von ihm obsessiv gefürchteten Bakterien und Insekten, die Abholzung der Tropenwälder und die Trockenlegung der Meere.<sup>29</sup>

Ciolkovskijs angeblich welterlösende ›kosmische Philosophie‹ mag auf den ersten Blick originell erscheinen, tatsächlich aber stellt sie eine eklektische Auswahl und bizarre Mischung unterschiedlichster philosophischer, parawissenschaftlicher, sozialutopischer und okkulten Elemente dar.<sup>30</sup> Sich selbst bezeichnete Ciolkovskij als »reinsten Materialisten«, »Biokosmisten« und »Panpsychisten«,<sup>31</sup> er glaubte – offenbar im Anschluss an Ernst Haeckels auch in Russland populären Monismus sowie den zeitgenössischen russischen Panpsychismus –, dass alle Materie, organische wie anorganische, lebendig und beseelt sei, wenn auch in unterschiedlichem Grad.<sup>32</sup> Alle Materie bestehe aus unerschaffenen und unzerstörbaren ›lebendigen und glücklichen Geist-Atomen‹ (*živye i ščastlivye atomy-duchi*). In anorganischen Verbindungen schlafe das Atom einen ›traumlosen Schlaf, es empfinde weder Raum noch Zeit, wie in tiefer Ohnmacht. Gelange es in

ein ›hochorganisiertes Wesen‹, eine Pflanze oder ein Tier, so erwache in ihm das Empfindungsvermögen (*čuvstvitel'nost'*); es lebe das Leben des Organismus, empfinde Freude, Schmerz, Gelassenheit oder Leid. Je höher ein Organismus oder ein Organ entwickelt sei, desto stärker sei auch die Sensibilität seiner Atome.<sup>33</sup> Im Gehirn eines hochentwickelten Lebewesens gelange das Atom zu Bewusstsein, und in den Gehirnen der höchstentwickelten kosmischen Wesen – Ciolkovskij nennt sie »Präsidenten der Planeten« und »Götter unterschiedlicher Ränge«<sup>34</sup> – verwandele es sich in eine »irreversible Form einer besonderen Energie, die über ein kosmisches und telepathisches Bewusstsein verfügt«.<sup>35</sup>

Auch der Mensch sei nichts weiter als eine komplexe, wenn auch temporäre und im Laufe der Zeit stets wechselnde Konfiguration – Ciolkovskij spricht von ›Reich‹ (*gosudarstvo*) oder ›Gemeinleben‹ (*obščezhitie*) – belebter und unzerstörbarer ›Geist-Atome‹, die beim Tod des Organismus in den schlafenden Zustand übergehen und über das gesamte Universum zerstreut werden würden, um gemäß dem kosmischen Gesetz der Evolution und dem Streben nach Glückseligkeit dereinst, nach Tausenden von Milliarden Jahren des subjektiven Nichtseins in anorganischer Materie, im Körper eines höher entwickelten Wesens wiederzuerwachen. Die gewaltigen Perioden in anorganischen Verbindungen vergingen für das Atom »wie eine Sekunde«, sie existierten gleichsam nicht; es existierten nur die Perioden seines Aufenthalts in lebendiger organischer Materie, vor allem im Gehirn höher entwickelter Wesen.<sup>36</sup> So kurz diese Lebensperioden auch sein mögen – indem sie sich

28 Vgl. Ciolkovskij: »Étika« (Anm. 26); ders.: *Ljubov'* (Anm. 25), S. 37.

29 Vgl. Ciolkovskij: »Das lebende Universum« (Anm. 19), S. 334–338.

30 Ciolkovskij verzichtete explizit auf die Nennung seiner Quellen, da dies den Leser nur ermüden und vom Wesentlichen abhalten würde: der »Aneignung der Wahrheit«. Konstantin Ciolkovskij: *Rastenije buduščego. Životnoe kosmosa. Samozarozhdenie*, Kaluga 1929, S. 1.

31 Ciolkovskij: *Monizm* (Anm. 12), S. 7.

32 Haeckel war der »Überzeugung, daß auch schon den Atomen die einfachste Form der Empfindung und des Willens innewohnt – oder besser gesagt: der Fühlung (Aestesis) und Strebung (Tropesis) –, also eine universale ›Seele‹ von primitivster Art (noch ohne Bewußtsein!) –.« Ernst Haeckel: *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (1899), Stuttgart 1984, S. 286; vgl. ders.: *Kristallseelen. Studien über das anorganische Leben*, Leipzig 1917. Wie Ciolkovskij lehnte auch Haeckel die Lehre von der Entropie des Weltalls ab und forderte die Tötung unheilbar Leidender und ›nutzloser‹ Geisteskranker. – Der russische Panpsychismus, vertreten durch Aleksej Kozlov, Lev Lopatin, Nikolaj Bugaev und Nikolaj Losskij, hielt alles Sein im Universum für beseelt und bewusst. Einzelne beseelte Körper galten als Teile eines kosmischen Systems,

das nach Vollkommenheit und Harmonie strebe. Kozlov ging es ebenso wie Ciolkovskij um die ›Verbesserung der menschlichen Rasse‹, wobei er vorschlug, die »mediokren Menschen« als »Dünger« für das Wachstum der »großen Menschen« zu benutzen. James P. Scanlan: »Russian Panpsychism: Kozlov, Lopatin, Losskii«, in: Gary M. Hamburg/Randall A. Poole (Hg.): *A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*, Cambridge u. a. 2010, S. 150–168, hier S. 156.

33 Vgl. Ciolkovskij: *Monizm* (Anm. 12), S. 9; ders.: »Das lebende Universum« (Anm. 19), S. 317–323. – In der erst 2016 veröffentlichten Erzählung *Abenteuer eines Atoms* schildert Ciolkovskij die ›Reise‹ eines Atoms durch Raum und Zeit und seinen ›Aufenthalt‹ in Pflanzen, Tieren und Menschen. Konstantin Ciolkovskij: *Priključenija atoma*, Moskau 2016.

34 Konstantin Ciolkovskij: »Est' li Bog? (1932 g.)«, in: ders.: *Ščit naučnoj very*, Moskau 2007, S. 254–256.

35 Aleksandr Čiževskij: »Teorija kosmičeskich èr«, in: ders.: *Aéiriony i žizn'. Besedy s Ciolkovskim*, Moskau 1999, S. 659–678, hier S. 677.

36 Konstantin Ciolkovskij: »Naučnye osnovanija religii« (1898), in: ders.: *Ščit naučnoj very*, Moskau 2007, S. 30 f.

unzählige Male wiederholten, verschmolzen sie subjektiv zu einem einzigen endlosen glücklichen Leben.<sup>37</sup> »Der subjektive Tod fällt mit der Geburt zusammen.«<sup>38</sup> Daraus ergibt sich für Ciolkovskij:

»Der Tod ist eine der Illusionen des schwachen menschlichen Verstandes. Den Tod gibt es nicht, da die Existenz des Atoms in anorganischer Materie sich nicht durch Gedächtnis und Zeit auszeichnet, so als ob es Letzteres nicht gebe. [...] Das Universum ist so verfasst, dass es nicht nur selbst unsterblich ist, sondern auch alle seine Teile in Form von lebendigen, glücklichen Wesenheiten.«<sup>39</sup>

Mit dieser Erkenntnis, so Ciolkovskij, werde der Mensch dem Tod nicht nur furchtlos, sondern sogar freudig entgegensehen, erwarte ihn doch ein subjektiv als ewig empfundenenes vollkommenes Leben.<sup>40</sup> Die Leiden des Atoms in unvollkommenen irdischen Lebewesen seien nur kurze Augenblicke, verglichen mit den unendlichen Freuden des kosmischen Lebens. Dem »kosmischen Bewusstsein« erscheine das Universum als ein von einer allmächtigen und wohlwollenden, für den unvollkommenen Menschen jedoch unfassbaren »Ursache« (*pričina*) geschaffener »Ozean des Glücks«,<sup>41</sup> als ein »Lebewesen« (*životnoe*), ein »lebendiger Organismus«, dessen Vernunft und »absoluter Wille« auch das Handeln der Menschen, ihr Streben nach vernunftgeleiteter Vollkommenheit und endloser Glückseligkeit bestimmten.<sup>42</sup>

Ciolkovskij glaubte an die Existenz gütiger Geisteswesen, viel höher entwickelt als die Menschen, fast körperlos, »ätherisch«, und deshalb für Menschen kaum wahrnehmbar. Er glaubte auch, dass diese feinstofflichen Wesen – die in seiner Beschreibung Ähnlichkeit mit Engeln haben – in das Leben der Menschen hilfreich eingriffen, ihre Gedanken läsen und ihnen durch »himmlische Zeichen« Botschaften zukommen ließen, und er versicherte, selbst mehrmals solche Zeichen beobachtet zu haben.<sup>43</sup> Die höher entwickelten Wesen hätten, so Ciolkovskij, die noch »halbtierischen« Erdenmenschen ausrotten und durch ihre vollkommene Art ersetzen können. Eine solche Intervention hätte »in wenigen Jahren oder gar Tagen alle Qualen beseitigt.«<sup>44</sup> Stattdessen aber hätten die Himmelsbewohner die Erde, die sich gegenüber fast allen anderen Welten noch im leidvollen Kindesalter befinde, als eine Art Menschenpark und »Experimentalplaneten« bewahrt, um der menschlichen Spezies die Möglichkeit zu geben, sich selbst, wenn auch unter Qualen, zur Vollkommenheit hinaufzuzüchten.<sup>45</sup> Scheitere der Versuch einer autogenen Höherentwicklung, dann würden die kosmischen Evolutionslenker die Erdenmenschheit liquidieren, »wie ein Chemiker die Spuren eines misslungenen Experiments beseitigt.«<sup>46</sup>

»Die Macht der Vollkommenen erstreckt sich über alle Planeten, über alle Lebensräume, überallhin. Ohne Leiden zuzufügen, rotten sie alle unvollkommenen Wurzelkeime des Lebens aus und besiedeln diese Stellen mit ihrem eigenen reifen Geschlecht. Das ist so, wie wenn ein Gärtner auf seinem Land alle nutzlosen Gewächse vertilgt und nur das beste Gemüse stehen lässt!«<sup>47</sup>

37 Ebd.; vgl. ders.: »Das lebende Universum« (Anm. 19), S. 322.

38 Konstantin Ciolkovskij: »Neue Erkenntnisphären« (1931–1933), übers. von Dagmar Kassek, in: Boris Groys/Michael Hagemester (Hg.): *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2005, S. 364–378, hier S. 369; vgl. ders.: *Monizm* (Anm. 12), S. 23–27.

39 Ciolkovskij: *Volja Vselennoj* (Anm. 15), S. 7; vgl. ders.: *Naučnaja étika* (Anm. 22), S. 24–32. Dies erinnert an Epikurs berühmte Sentenz: »Der Tod geht uns nichts an, denn solange wir sind, ist er nicht da, und wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr.« Zu Ciolkovskij's Atomismus vgl. Nikolaj Gavrušin: »Mistik-technokrat (K. É. Ciolkovskij)«, in: Vladislav Lektorskij (Hg.): *Filosofija ne končaetsja. Iz istorii otečestvennoj filosofii. XX vek*, Moskau 1998, S. 702–717; ders.: »Ciolkovskij i atomistika«, in: *Trudy sed'mych čtenij, posvjaščennyh razrabotke naučnogo nasledija i razvitiju idei K. É. Ciolkovskogo*, Moskau 1973, S. 36–50; ders.: »Antičnyj kosmos v tvorčestve K. É. Ciolkovskogo«, in: *Voprosy istorii estestvoznanija i tehniki* 4 (1989), S. 11–16.

40 Vgl. Ciolkovskij: *Monizm* (Anm. 12), S. 3.

41 Ciolkovskij: »Die kosmische Philosophie« (Anm. 13), S. 381.

42 Ciolkovskij: *Volja Vselennoj* (Anm. 15), S. 5. Auch die frühen Atomisten, wie z. B. Lucretius (*De rerum natura*), auf den Ciolkovskij selbst verweist, betrachteten das Universum als einen lebenden Organismus und die Materie als ewig und unsterblich.

43 Ebd., S. 9, 22 f.; vgl. ders.: *Naučnaja étika* (Anm. 22), S. 37, 39–43; ders.: »Fatum, sud'ba, rok«, in: *Otečestvennye archivy* 2 (2001), S. 47–51, hier S. 50.

44 Ciolkovskij: »Die kosmische Philosophie« (Anm. 13), S. 381.

45 Diese Spekulationen sind heute, wenn auch ohne Bezug auf Ciolkovskij, als »Zoo-Hypothese« zur Erklärung des Fermi-Paradoxons (weite Verbreitung extraterrestrischer Zivilisationen ohne Kontakt seitens der Erdbewohner) bekannt.

46 Ciolkovskij: »Das lebende Universum« (Anm. 19), S. 345 f.; vgl. ders.: *Volja Vselennoj* (Anm. 15), S. 2–4; ders.: »Neue Erkenntnisphären« (Anm. 38), S. 368.

47 Ciolkovskij: *Naučnaja étika* (Anm. 22), S. 45; vgl. ders.: *Volja Vselennoj* (Anm. 15), S. 5. Ciolkovskij's Gärtnermetaphorik ist ganz unverhüllt die Sprache der totalitären Utopien. Vgl. Zygmunt Bauman: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 2005, S. 51–71. Ciolkovskij's Züchtungs- und Vernichtungsphantasien könnten ebenso wie der Gedanke einer »ewigen Wiederkunft« auch von Nietzsche inspiriert gewesen sein.

Bislang nur ansatzweise erforscht ist der Einfluss gnostischer, theosophischer und spiritistischer Lehren auf Ciolkovskijs ›kosmische Philosophie‹.<sup>48</sup> Die Provinzstadt Kaluga, in der Ciolkovskij lebte, war zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Zentrum der russischen theosophischen Bewegung. Es kann als sicher gelten, dass Ciolkovskij die Schriften der Theosophen, von denen viele im Kalugaer Lotos-Verlag erschienen sind, gekannt und einige ihrer Ideen und Formeln – wie ›kosmisches Denken‹, ›Bürger des Weltalls‹, ›Bewusstsein des Atoms‹ (Alice A. Bailey) oder die Beschreibung der ›himmlischen Welten und ihrer Bewohner‹ (Charles Leadbeater) – in seine ›kosmische Philosophie‹ eingebracht hat.<sup>49</sup> Ciolkovskijs panpsychischer Atomismus ähnelt den Vorstellungen der Theosophen von unsterblichen ›Geistmonaden‹, die ein ›kosmisches Bewusstsein‹ besitzen und von einer Inkarnation in die nächste wandern. Sein Monismus gleicht dem theosophischen Streben nach einer ›ganzheitlichen Weltanschauung‹, einer ›Synthese von Wissenschaft, Religion und Philosophie‹, wie der Untertitel von Helena Blavatskys Hauptwerk *The Secret Doctrine* (1888) lautet. Und Ciolkovskijs Behauptung, er habe Botschaften höherer Wesen empfangen, erinnert an Blavatskys und Helena Roerichs spirituelle Kommunikation mit den tibetischen ›Mahatmas‹, den ›Meistern der Weisheit‹.

Im Verlauf der kosmischen Evolution – so berichtet Aleksandr Čiževskij über ein Gespräch mit Ciolkovskij – werde die Menschheit ihre körperliche Hülle verlieren, sich in eine Art Energie oder ›Strahlen-Menschheit‹ (*lučistoe čelovečestvo*) verwandeln und damit ›unsterblich in der Zeit und unendlich

im Raum‹ werden.<sup>50</sup> Hierbei handelt es sich um ein zentrales Motiv des gnostischen Mythos, wie er durch die ›Geheimlehren‹ der Theosophen und Anthroposophen auch in Russland popularisiert wurde: Danach ist es das Ziel des Weltprozesses, den lichtvoll-göttlichen Anteil der Menschenseele aus dem finsternen und leidenden Erdenkörper zu befreien und ins paradiesische Lichtreich aufsteigen zu lassen, die minderwertigen, weltverfallenen Wesen dagegen zurückzudrängen und auszumerzen. Das gleicht weniger der ›natürlichen Auswahl‹ oder dem *survival of the fittest* bei Spencer und Darwin als vielmehr Blavatskys und Steiners Spekulationen über den Aufstieg höherer Rassen durch Auslese und Höherzüchtung unter dem Einfluss ›hochentwickelter Wesenheiten‹ und die Auslöschung niederer Rassen, zu denen, wie bei Ciolkovskij, ›Neger‹, ›Indianer‹ und ›Papuaner‹ zählen.<sup>51</sup>

Ciolkovskijs Ideen über außerirdisches Leben dürften vor allem durch die Werke des Astronomen und Spiritisten Camille Flammarion und die kosmistisch-spiritistische Philosophie von Carl du Prel beeinflusst sein, die um die Wende zum 20. Jahrhundert in russischer Übersetzung verbreitet waren.<sup>52</sup> In seiner *Philosophie der Mystik* (1885)<sup>53</sup> hatte du Prel in einer eigenartigen Verbindung von Darwinismus und Spiritismus die ›Stellung des Menschen‹ im Weltall und seine kosmische Aufgabe zu bestimmen versucht. Angesichts des Endes der Erde prognostizierte er eine ›kosmische Erweiterung‹ der Menschheitsgeschichte.<sup>54</sup> Durch ›kosmischen Verkehr‹ eröffne sich die Möglichkeit, dass selbst nach dem ›Kältetod‹ der Erde ›die Errungenschaften der irdischen Kultur bewahrt bleiben könnten‹.<sup>55</sup> Indem du Prel – ebenso wie Ciolkovskij – das Evolutions- und Selektionsprinzip auch auf das Kosmische anwandte, hielt er es

48 Ein früher Hinweis auf solche Lehren findet sich in dem von Irina Rodnjanskaja verfassten und bei aller Knappheit gehaltvollen Artikel zu Ciolkovskij in: *Filosofskaja enciklopedija*, Bd. 5, Moskau 1970, S. 466–468. Darin wird Ciolkovskijs ›kosmische Philosophie‹ als eigenartige Verbindung von naturwissenschaftlichem Evolutionismus mit buddhistischen Ideen und Elementen der Theosophie beschrieben. Rodnjanskajas Feststellungen stießen freilich auf Kritik: Bei den ›mystischen Formen‹ einer Reihe von Ciolkovskijs Ideen handele es sich um ›unglückliche‹ und ›zufällige Äußerungen‹, die den objektiv materialistischen Gehalt seiner ›kosmischen Philosophie‹ nicht tangierten (Arkadij Ursul: *Čelovečestvo, Zemlja, Vselennaja. Filosofskie problemy kosmonavtiki*, Moskau 1977, S. 17).

49 Vgl. Gavrušin: ›Kosmičeskij put‹ (Anm. 5), S. 127–129; Demin: *Ciolkovskij* (Anm. 1), S. 118–122, 254 f.; Hagemester: ›Occult Roots‹ (Anm. 5), S. 143–145. Das Attribut ›cosmic‹ findet sich seit dem späten 19. Jahrhundert bei Esoterikern und Okkultisten (Max Théon, Helena Blavatsky, Annie Besant, Petr Uspenskij u. a.) sowie in der anglo-amerikanischen Evolutionsphilosophie (John Fiske, Richard M. Bucke). Eine der frühesten Schriften Ciolkovskijs trägt den Titel *Nirvana* (1914).

50 Čiževskij: ›Teorija‹ (Anm. 35), S. 667, 677.

51 Vgl. Harald Strohm: *Die Gnosis und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. 1997, insb. S. 35–37, 57–66; Helmut Zander: ›Sozialdarwinistische Rassentheorien aus dem okkulten Untergrund des Kaiserreichs‹, in: Uwe Puschner/Walter Schmitz/Justus H. Ulbricht (Hg.): *Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871–1918*, München 1999, S. 224–251, hier S. 229 f.

52 Zu Flammarion und du Prel vgl. Michael J. Crowe: *The Extraterrestrial Life Debate, 1750–1900: The Idea of a Plurality of Worlds from Kant to Lowell*, Cambridge 1986, S. 378–386, 426–427 u. ö.

53 Russ.: Karl Djuprel': *Filosofija mistiki, ili dvojstvennost' čelovečeskogo suščestva* (1885), übers. von M. S. Aksenov, St. Petersburg 1895.

54 Carl du Prel: *Die Philosophie der Mystik*, Leipzig 1885, S. 531, 509.

55 Ebd., S. 511.

nicht nur für »möglich, dass auf der Erde selbst der Mensch von einer noch höheren Organisationsform abgelöst würde«, sondern auch, »dass die Initiative zur Einleitung der kosmischen Geschichte von den Bewohnern eines anderen Sternes ausginge«. <sup>56</sup> Ebenso wie Ciolkovskij – wenn auch lange vor ihm – erklärte du Prel das »Empfindungsvermögen« zu einer »fundamentale[n] Eigenschaft aller Materie« und sah in »der Empfindung der organisierten Materie lediglich eine *Steigerung* einer den Atomen aller Materie innewohnenden Grundeigenschaft«. <sup>57</sup>

Ciolkovskijs Traum, die als leidvoll und endlich erfahrene *conditio humana* zu überwinden, kehrt heute wieder in den trans- und posthumanen Visionen der Befreiung des Geistes vom naturgegebenen und deshalb hilflosen Körper und einer perfekten virtuellen, potentiell unsterblichen Existenz im Cyberspace. <sup>58</sup> Und Ciolkovskijs Aufruf an die Menschheit, sich nicht um ihre »Wiege« zu sorgen, da ihre Zukunft im Weltraum liege, findet Widerhall bei Raumfahrt-enthusiasten und Verächtern der Ökologie: Angesichts der eskalierenden Zerstörung unseres Planeten müsse man sich nach einer neuen Erde umsehen und künstliche autarke Biosphären errichten, in die eine durch bewusste Gattenwahl genetisch optimierte Elite auswandere, während der Rest als »Abfall« auf der von Umweltkatastrophen verwüsteten Erde zurückbleibe. <sup>59</sup>

---

56 Ebd. Vgl. auch Carl du Prel: *Die Planetenbewohner und die Nebularhypothese. Neue Studien zur Entwicklungsgeschichte des Weltalls*, Leipzig 1880.

57 Carl du Prel: *Der Kampf ums Dasein am Himmel. Die Darwin'sche Formel nachgewiesen in der Mechanik der Sternwelt*, Berlin 1874, S. 107. Eine russische Übersetzung erschien bereits im darauffolgenden Jahr.

58 Vgl. zuletzt Mark O'Connell: *To Be a Machine. Adventures Among Cyborgs, Utopians, Hackers, and the Futurists Solving the Modes Problem of Death*, New York 2017.

59 Vgl. Nick Land: »Hyper-racism«, *Outside in*, 29.09.2014, <http://www.xenosystems.net/hyper-racism/> (aufgerufen am 12.10.2017).

# LEBENDIGKEIT IN DER KUNST DER ORGANISCHEN SCHULE DER RUSSISCHEN AVANTGARDE

Isabel Wünsche

In diesem Beitrag möchte ich den Zusammenhang von Lebendigkeit und Unsterblichkeit in den Weltvorstellungen und Kunstwerken der frühen russischen Avantgarde in St. Petersburg<sup>1</sup> genauer betrachten. Künstlerinnen und Künstler wie Pavel Filonov, Elena Guro, Nikolaj Kul'bin und Michail Matjušin teilten die Überzeugung, dass die Kunst ein Medium sein könne, die Strukturen des Kosmos in seinen sichtbaren materiellen wie seinen unsichtbaren nichtmateriellen und energetischen Aspekten zu enthüllen. Diese Künstler machten die Entwicklungsprozesse, Kräfte und Formen der Natur zum Modell ihres künstlerischen Schaffens; ihre organische Ästhetik wurde von ihren pantheistischen, neovitalistischen oder monistischen Anschauungen und vom Evolutionsgedanken beeinflusst. Sie verbanden unmittelbare Naturbeobachtung mit wissenschaftlichem Denken und mit einem starken Interesse an der Natur der menschlichen Seele sowie an psychophysiologischen Fragestellungen. Künstler wie Filonov, Guro, Kul'bin und Matjušin betrachteten den Menschen als integralen Bestandteil der Natur; sie waren überzeugt, dass das menschliche Dasein den Gesetzen der Natur unterworfen sei und sich ihre künstlerische Tätigkeit an den Gesetzen der Natur ausrichten müsse.

Die frühe St. Petersburger Avantgarde sammelte sich um den Arzt und Forscher Nikolaj Kul'bin (1868–1917) und seinen Kreis der Impressionisten. (Abb. 1) Kul'bin hatte Medizin an der St. Petersburger Militärakademie studiert und begann danach auf dem sich neu herausbildenden Gebiet der Psychometrie zu arbeiten, wobei er sich insbesondere mit der Erforschung der Sinneswahrnehmungen beschäftigte.<sup>2</sup> Zwischen 1896 und 1907 veröffent-

lichte er eine Reihe von wissenschaftlichen Studien und sein zweites Buch mit dem Titel *Čuvstvitel'nost'. Očerki po psichometrii i kliničeskomu primeneniju eja dannyh* (Das Empfindungsvermögen. Grundzüge der Psychometrie und der klinischen Anwendung ihrer Tatsachen).<sup>3</sup>

Nach einer erfolgreichen Karriere als Arzt und Forscher wandte sich Kul'bin in seinen Vierzigern der Kunst zu. Zwischen 1908 und 1910 organisierte er drei wichtige Ausstellungen moderner Kunst,<sup>4</sup> hielt unzählige Vorträge zu einer Vielzahl von Themen, illustrierte zahlreiche Bücher und begründete zusammen mit Boris Pronin und Nikolaj Evreinov 1911 das Künstlerkabarett *Brodjačaja sobaka* (Streunender Hund), das zwischen 1911 und 1914 zu einem Zentrum der Aktivitäten der St. Petersburger Avantgarde wurde. Als gebildetes und angesehenes Mitglied der St. Petersburger Intelligenzija<sup>5</sup> ermöglichte Kul'bin zugleich den Austausch zwischen der älteren Generation der Symbolisten und den jungen, aufstrebenden Avantgarde-Künstlern.

---

*maslom na životnyh* (Alkoholismus: Zur Frage des Einflusses von chronischer Vergiftung durch Äthylalkohol und Fuselöl auf Tiere), St. Petersburg 1895, S. 175–177.

3 N[ikolaj] I. Kul'bin: *Čuvstvitel'nost'. Očerki po psichometrii i kliničeskomu primeneniju eja dannyh*, St. Petersburg 1907.

4 »Novye tečenija v iskusstve« (St. Petersburg 1908; Neue Strömungen in der Kunst), »Impressionisty« (St. Petersburg 1909, Vilnius 1909–10; Die Impressionisten) und »Treugol'nik« (St. Petersburg 1910; Dreieck). Zu seiner künstlerischen Biographie vgl. N.I. Kul'bin, »Biografičeskaja spravka« (Biographische Auskunft), in: Boris Kalaušin (Hg.): *Kul'bin. Kniga vtoraja. Almanach „Apollon“* (Kul'bin. Zweites Buch. Almanach »Apollo«), Bd. 1, Buch 2, St. Petersburg 1995, S. 233–235. Vgl. auch Jeremy Howard: *The Union of Youth: An Artists' Society of the Russian Avant-Garde*, Manchester 1992, S. 8–40.

5 Kul'bin war nicht nur Militärarzt und Professor an der St. Petersburger Militärakademie, sondern wurde 1907 auch zum Staatsrat ernannt.

---

1 Von 1914–1924 trug St. Petersburg den Namen Petrograd und von 1924–1991 Leningrad.

2 Zu Kul'bins wissenschaftlicher Biographie vgl. »Curriculum Vitae«, in: N[ikolaj] I. Kul'bin: *Alkogolizm. K voprosu o vlijanii chroničeskago otravlenija étilovym alkogolem i sivušnym*



Abb. 1: Nikolaj Kul'bin mit den Teilnehmern der Dreieck-Ausstellung, St. Petersburg, 1910

Kul'bins wissenschaftliche und künstlerische Arbeit wurde grundlegend von seiner organisch-ganzheitlichen Weltanschauung beeinflusst. Kul'bin war Panpsychist, d. h. er betrachtete die Welt in der Gesamtheit ihrer organischen und anorganischen Formen als lebendig.<sup>6</sup> Bewegung und Wachstum schrieb er dem Wirken einer den Dingen innewohnenden Lebenskraft zu, die er als eine Manifestation der Weltseele begriff. Er stellte einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem Bewegungszustand unterschiedlicher Formen der Materie und ihrer inneren Struktur her, wobei er zwischen wachender und schlafender Materie unterschied. Wie die romantischen Naturphilosophen begründete er den bewegungslosen bzw. »schlafenden« Zustand der Materie von Steinen mit dem einfachen und symmetrischen Aufbau der Kristallstruktur; die Erscheinungen der lebendigen Natur verband er hingegen mit komplizierten Formen. Daraus schlussfolgerte er: »Je komplizierter der strukturelle Aufbau eines Wesens, desto lebendiger ist es.«<sup>7</sup> Symmetrie aber bedeutete für Kul'bin Harmonie und absolute Symmetrie die Abwesenheit von Leben, während er das Leben selbst mit Dissonanz assoziierte. Harmonie und Dissonanz wurden ihm zum grundlegenden

Gegensatzpaar und Wirkungsprinzip des Universums, das die gesamte Natur bestimmte und damit auch die Grundlage der Kunst bilden musste: »Harmonie und Dissonanz sind die HAUPTERSCHEINUNGEN des Weltaufbaus. Sie sind universell und der gesamten Natur eigen. Auf ihnen gründet die Kunst.«<sup>8</sup>

In seinem Aufsatz »Svobodnoe iskusstvo, kak osnova žizni« (Freie Kunst als Grundlage des Lebens) in dem von ihm 1910 herausgegebenen Band *Studija impresionistov* (Studio der Impressionisten) erklärte Kul'bin die Bauprinzipien der Natur zum Ausgangspunkt des künstlerischen Schaffens; er sprach von einer »großen Kunst, die in der Natur existiert, natürlicher Kunst«, und propagierte eine »freie Kunst«, die sich nach den Gesetzen der Natur richtet.<sup>9</sup> Eine solche Kunst sollte das Schaffen des Künstlers weder durch festgelegte Farben oder Töne noch durch kanonische Formen und Gesetze einschränken.

Aufgrund der besonderen Wirkung, die Kul'bin der Dissonanz im Prozess der Aneignung des Kunstwerks durch den Betrachter zuschrieb, schlug er die Verwendung von »engen Kombinationen« vor, d. h. Kombinationen von im Lichtspektrum eng beieinander liegenden Farben in der Malerei oder Kombinationen

6 Vgl. Kul'bin: *Čuvstvitel'nost'* (Anm. 3), S. 4.

7 N[ikolaj] I. Kul'bin: »Svobodnoe iskusstvo, kak osnova žizni«, in: ders. (Hg.): *Studija impresionistov. Kniga 1-aja*, St. Petersburg 1910, S. 3 f. Hier und im Folgenden meine Übersetzung, I. W.

8 Ebd., S. 3.

9 Ebd., S. 9–12.

von benachbarten Tönen der Tonleiter in der Musik, da diese starke unterbewusste Erregungen in der menschlichen Seele verursachen:

»Die engen Vereinigungen der Töne rufen bei den Menschen ganz ungewöhnliche Empfindungen hervor. Das Vibrieren der engvereinigten Töne wirkt größtenteils anregend [...]. Das Vibrieren der engen Vereinigungen, ihr Gang, ihr mannigfaltiges Spiel geben eine viel leichtere Möglichkeit, das Licht, die Farben und alles Lebende darzustellen, als die gewöhnliche Musik. Leichter ist es auch, lyrische Stimmung zu erzielen.«<sup>10</sup>

Kul'bin entwickelte seine Kunsttheorie also auf der Grundlage seiner physiologischen und neurologischen Studien, er versuchte die von ihm durchgeführten Untersuchungen zu den Mechanismen unterschwelliger Empfindungen auf die Kunst anzuwenden. Kul'bin zufolge verursachte die physikalische Aktion der universellen Bewegung von Farbe oder Klang psychische Effekte in der Seele des Betrachters. Diese äußeren Erregungen gelangten auf vorgeschriebenen physiologischen Nervenbahnen direkt ins menschliche Gehirn, wo sie in bildliche oder akustische Eindrücke umgewandelt wurden. Seine Vorstellung, dass unterschwellige, äußere Reize, sobald sie einen bestimmten Schwellenwert überschreiten, Erregungen im menschlichen Gehirn hervorrufen, die dieses zu Sinneseindrücken verarbeitet, entsprach den Erklärungen der zeitgenössischen Psychologie, wie sie sowohl in Gustav Theodor Fechners Psychophysik, in Johannes Müllers Lehre von den spezifischen Sinnesenergien als auch in Wilhelm Wundts Arbeiten zu finden waren.<sup>11</sup>

Kul'bins Kunst war eklektisch, das Ölgemälde *Morskoj Vid* (Meeresblick) von 1905, eine seiner



Abb. 2: Elena Guro in der Natur, ca. 1912

abstraktesten Kompositionen, zeigt eine imaginäre Meereslandschaft, die im Wesentlichen auf dem Farbkontrast der Komplementärfarben Orange und Blau gründet.<sup>12</sup> Die horizontale Schichtung der Naturformationen von Meer und Himmel in den Komplementärfarben Orange und Blau schafft eine intensive visuelle Dynamik, die noch von dem durch sie ausgelösten Simultankontrast verstärkt wird. Kul'bins Bild ist weniger eine Wiedergabe der Naturscheinungen der äußeren Welt als vielmehr eine Darstellung der inneren Welt des Künstlers, in der er wissenschaftliche Erkenntnisse über die Psychophysiologie der menschlichen Wahrnehmung mit seiner metaphysischen Weltansicht und der Begeisterung für die sinnlich-emotionalen Qualitäten der Farbe synthetisierte.

Eine zentrale Figur der Organischen Schule der russischen Avantgarde war die Dichterin und Malerin Elena Guro (1877–1913, Abb. 2), die zweite Frau von Michail Matjušin. Guros Weltverständnis und ihre Kunst gründeten auf subjektiv-emotionalem Naturerleben und spirituell-ganzheitlicher Welterfahrung. Mit Kul'bin teilte sie eine panpsychistische Weltanschauung, der Kosmos war für sie nicht leer und finster, sondern voller Seele und Lebendigkeit: »Es gibt keinen Ort im All, der geistlos wäre. Wer

10 N[ikolaj] Kulbin: »Die freie Musik«, in: Wassily Kandinsky/ Franz Marc (Hg.): *Der Blaue Reiter*, München 1912, S. 69–73, hier S. 70. Russ. in: Kul'bin: »Svobodnoe iskusstvo, kak osnova žizni« (Anm. 7), S. 15–20 (»Svobodnaja muzyka«), hier S. 17.

11 Vgl. Johannes Müller Fechner: *Ueber die phantastischen Gesichterscheinungen. Eine physiologische Untersuchung*, Coblenz 1826; ders.: *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen*, 2 Bde., Coblenz 1833–1840; Wilhelm Wundt: *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig 1874; ders.: *Grundriß der Psychologie*, Leipzig 1896. Vgl. auch Monika Fick: *Sinnenwelt und Weltseele. Der psychologische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende*, Tübingen 1993, S. 33–48. Bei seinen Untersuchungen zur physischen Aktion von Farbe und Ton und deren Wirkung auf die Psyche des Betrachters stützte sich Kul'bin auch auf Hermann von Helmholtz' Theorie von den Äquivalenten.

12 Nikolaj Kul'bin: *Morskoj Vid*, ca. 1905, Öl auf Leinwand, 97 x 62 cm, Staatliches Russisches Museum, St. Petersburg.

überall die Seele sieht und alles lebendig weiß, wird niemals in Finsternis verfallen.«<sup>13</sup> Sie betrachtete die organischen wie die anorganischen Lebensformen des Universums als Manifestationen der alles durchdringenden Weltseele, die alle Geschöpfe mit Leben, Seele und Empfinden erfüllte. Im Gegensatz zu Kul'bins stärker wissenschaftlich orientierter Weltanschauung wurde Guro Panpsychismus nachhaltig von ihrer eigenen tiefen Religiosität geprägt, in der sie den christlichen Glauben mit dem Buddhismus und der romantischen Naturphilosophie, mystischem Denken in der Tradition von Jacob Böhme und Emanuel Swedenborg,<sup>14</sup> dem neuen Kult eines einfachen Lebens in Harmonie mit der Natur, wie er von Lev Tolstoj, Aleksandr Dobroljubov und der russischen Gottsucher-Bewegung propagiert wurde,<sup>15</sup> sowie dem zeitgenössischen Interesse an Theosophie, Spiritualismus und Okkultismus verband.<sup>16</sup>

In ihrer Malerei und Dichtung bemühte sich Guro, die Geheimnisse der Natur aufzuspüren, ihre Rhythmen und ihren Atem einzufangen und die universellen Verbindungen zwischen den sichtbaren Erscheinungen der äußeren Welt und dem inneren Wesen der Dinge zu reflektieren. Dabei war ihr Verhältnis zur Natur von kindlicher Unmittelbarkeit und Unbefangenheit. Freie,

unvoreingenommene Beobachtung der Natur galt ihr als der Weg, um das schöpferische Wesen und die Seele der Natur in ihren irdischen Manifestationen in Steinen, Pflanzen, Bäumen und Tieren zu entdecken. Aber während sie auf reiner Sinneswahrnehmung, unverdorben vom rationalen Denken und von systematischer Analyse, bestand, bedeuteten visuelle Eindrücke für sie zugleich auch spirituelle Erfahrungen.

Mit ihrem Streben nach allumfassender Naturerfahrung und deren Reflexion in ihrem künstlerischen Schaffen knüpfte Guro unmittelbar an die Idee von *žiznetvorčestvo* (Leben-Schaffen) an, wie sie die russischen Symbolisten zur Grundlage ihrer Entwürfe für eine grundlegende Transformation der Lebensformen gemacht hatten.<sup>17</sup> Für sie existierte keine Trennung zwischen persönlichem Leben (*žizn'*) und künstlerischem Schaffen (*tvorčestvo*), sondern beide waren zu einer untrennbaren Einheit verschmolzen. Die Kunst, die die Schöpfung von Leben bedeutet, würde dem Leben so lange dienen, bis sie selbst vollkommen in diesem aufgegangen bzw. selbst Leben geworden wäre.<sup>18</sup> Dabei hieß schöpferisches Tun für Guro wie für die Symbolisten nicht kontemplativ, sondern aktiv zu sein; künstlerisch tätig zu sein, bedeutete für sie nicht Bilder, sondern Leben zu schaffen.<sup>19</sup>

Guro richtete ihre Aufmerksamkeit auf die organischen Formen der lebendigen Natur, auf Naturkräfte wie Wolken, Wind und Meer, aber auch auf einzelne Dinge wie Steine, Blumen, Bäume und Tiere. Dabei war ihr kein Gegenstand der Natur zu gering und unscheinbar, um Beachtung und liebende Verehrung zu finden. Ihr Streben, die verborgenen Kräfte und vitalen Prozesse der Natur zum Ausdruck zu bringen, wird in ihrem Gemälde *Rostki. Rost i dviženie v prirode* (Keimlinge. Wachstum und Bewegung in der Natur) von 1905–1907 deutlich.<sup>20</sup> In dieser fast monochromatischen Komposition konzentrierte sie sich darauf, die natürliche Wachstumsbewegung der Keimlinge einzufangen und zu zeigen, wie sich die Pflänzchen aufrichten und ihre Blätter entrollen.

13 Elena Guro: *Bednyj rycar'* (Der arme Ritter), 1912/13, RO GPB, F. 1116, Ed. chr. 3, L. 48, veröffentlicht in Anna Ljunggren/Nils Ake Nilsson (Hg.): *Elena Guro: Selected Prose and Poetry*, Stockholm 1988, S. 143 f., hier zit. nach Jewgeni Kowtun: »Die Geschöpfe lieben Aufmerksam«. Über das Œuvre von Jelena Guro«, in: Heinrich Klotz (Hg.): *Matjuschin und die Leningrader Avantgarde*, Ausst.-Kat., Karlsruhe/Stuttgart/München 1991, S. 34.

14 Vgl. Ekaterina Bobrinskaja: »Naturfilosofskie motivy v tvorčestve Eleny Guro« (Naturphilosophische Motive im Werk von Elena Guro), in: *Voprosy iskusstvovedenija* (Fragen der Kunstwissenschaft), 11.02.1997, S. 159–178, hier S. 161.

15 Vgl. ebd., S. 163–166. Vgl. auch Nina Gur'janova: »Tolstoj i Ničše v 'Tvorčestve Ducha' Eleny Guro«, in: *Europa Orientalis* 13 (1994), H. 1, S. 63–76.

16 Vgl. Thomas E. Berry: *Spiritualism in Tsarist Society and Literature*, Baltimore 1985, S. 157–160; Bobrinskaja: »Naturfilosofskie motivy« (Anm. 14), S. 162–166; John E. Bowlit: »Esoterische Kultur und Russische Gesellschaft«, in: Maurice Tuchman/Judi Freeman (Hg.): *Das Geistige in der Kunst. Abstrakte Malerei 1890–1985*, Ausst.-Kat. Stuttgart 1988, S. 165–183; Charlotte Douglas: »Jenseits des Verstandes: Malewitsch, Matjuschin und ihre Kreise«, in: ebd., S. 185–199; Maria Carlson: »Fashionable Occultism: Spiritualism, Theosophy, Freemasonry, and Hermeticism in Fin-de-Siecle Russia«, in: Bernice Glatzer Rosenthal (Hg.): *The Occult in Russian and Soviet Culture*, Ithaca 1997, S. 135–152; Wladimir Kruglow: »Die Epoche des großen Spiritismus. Symbolistische Tendenzen in der frühen russischen Avantgarde«, in: Veit Loers (Hg.): *Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1900–1915*, Frankfurt a. M. 1995, S. 175–186; Anthony Parton: »Avantgarde und mystische Tradition in Russland 1900–1915«, in: ebd., S. 193–215.

17 Vgl. Irina Paperno: »Introduction«, in: Joan Delaney Grossman/Irina Paperno (Hg.): *Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*, Stanford 1994, S. 1–11. Vgl. auch Schamma Schahadat: *Das Leben zur Kunst machen. Lebenskunst in Russland vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, München 2004.

18 Vgl. Paperno: »Introduction« (Anm. 17), S. 2, 7 f.

19 Vgl. ebd.

20 Elena Guro: *Rostki. Rost i dviženie v prirode* (Keimlinge. Wachstum und Bewegung in der Natur), 1905–1907, Öl auf Leinwand, 71,5 x 142,0 cm, Staatliches Museum der Geschichte der Stadt St. Petersburg.

Michail Matjušin erinnerte sich später, dass Guro und er zu dieser Zeit mit der Frage beschäftigt waren, wie man in der Malerei das verborgene Leben und die innere Kraft, die eine äußere Erscheinung hat, in Verbindung mit der Bewegung, die alles durchdringt, darstellen könne.<sup>21</sup>

Doch Guro verehrte nicht nur die organische Natur und zeigte ein ausgeprägtes Mitgefühl für alle lebendigen Wesen, sondern stattete auch die anorganische Natur mit Leben und Seele aus. Ein anderes, häufiges Motiv in ihrer Malerei waren die Findlinge in der nordischen Landschaft, auf denen sie sich niederließ, um sich auszuruhen und zu zeichnen. Ein Beispiel dafür ist ihr Bild *Kamen na beregu finskogo zaliva* (Stein an der Küste des Finnischen Meerbusens) von 1910.<sup>22</sup> Im Mittelpunkt dieser Darstellung steht ein Felsblock in seiner natürlichen Umgebung. Guro verleiht diesem unscheinbaren und farblosen Gebilde der toten, anorganischen Natur, das gewöhnlich kaum Aufmerksamkeit erfährt, vermittels intensiver Farbigeit Form, Leben und Seele und machte ihn damit zum lebendigen Teil seiner organischen Umwelt.<sup>23</sup> Wie die Steine in ihrer Kurzgeschichte »Kamuški« (Kieselsteine)<sup>24</sup> erwacht der Findling in ihrem Bild zum Leben. Mit der ihr eigenen Hinwendung zur Natur und ihrer tiefen Verehrung der natürlichen Schöpferkraft wurde Guro zur geistigen Mutter der Organischen Schule.

Das Weltverständnis und künstlerische Werk des Musikers und Malers Michail Matjušin (1861–1934) wurde stark von Guro geprägt; die beiden, die von 1905 bis 1913 zusammen lebten und arbeiteten, waren jedoch sehr unterschiedliche Persönlichkeiten. Während Guro eine spirituell veranlagte Frau war, die ihre künstlerische Inspiration von ihrer inneren Welt empfang, speisten sich Matjušins Ideen und seine künstlerische Inspiration aus der unmittelbaren Beobachtung seiner Umwelt, der Analyse des Gesehenen und der

Verarbeitung von wissenschaftlichen Erkenntnissen; er strebte danach, alle ihm wichtig erscheinenden künstlerischen Entwicklungen und Errungenschaften des menschlichen Denkens zusammenzutragen und sie in einer umfassenden Synthese zu einer neuen Weltanschauung zusammenzuführen.

Matjušin war Monist, er betrachtete das Universum als absolut und unendlich und betonte die natürliche Einheit und den Zusammenhang aller Existenzformen der Natur. Dabei begriff er die Erde als einen einzigen, riesigen und autarken Organismus, der von der Einheit von Materie und Geist bestimmt ist und einen Teil des universellen Makrokosmos bildet. Er stellte die Ganzheit des Weltorganismus über die einzelnen Erscheinungsweisen der Natur bzw. begriff Letztere als integralen Bestandteil des Ganzen, die in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander stehen. Wie für das organische Denken charakteristisch, unterschied er nicht zwischen Materie und Geist als zwei unterschiedlichen Qualitäten der Natur, sondern verstand beide als Eigenschaften des Lebens selbst, die in unterschiedlichen Naturformen in verschiedenen Mischungsverhältnissen auftreten. Im Gegensatz zu Guro betrachtete Matjušin die einzelnen Naturerscheinungen, die Steine, Pflanzen und Tiere, nicht als beseelte Geschöpfe und Manifestationen der Weltseele, sondern als Glieder und Organe des lebendigen Körpers der Erde. Himmel und Erde als Teile des Universums gehörten für Matjušin ebenso zusammen wie positive und negative elektrische Ladungen; Erde und Sonne bildeten für ihn nur winzige leuchtende Punkte im unendlichen Kosmos.<sup>25</sup> Als wahrnehmbare Zeichen der Lebendigkeit und Bewegtheit der Erde erschienen ihm sowohl das Wachstum der Pflanzen und die Entwicklung von Tieren und Menschen als auch die Bewegung von Ebbe und Flut, die Bildung von Gesteinsformationen und die Verwitterung der Gebirge an der Oberfläche ihres riesigen Körpers.

Matjušin und Guro malten häufig in der Umgebung ihrer Datsche bei Uusikirkko in Karelien. Dort vertiefte sich Matjušin in die Beobachtung der Beziehungen zwischen Himmel und Erde, Meer, Bäumen und Wolken und in das Studium des offenen, unbegrenzten Raumes in der Natur. Ihm wurde bewusst, dass der Himmel nicht am Horizont endet, sondern ebenso durch ihn hindurchgeht, und er beschäftigte sich mit der Krümmung der Horizontlinie – eine geschwungene Kurvenform, die ihm zum Inbegriff der

21 Vgl. M[ichail] V. Matjušin: *Tvorčeskij put' chudožnika* (Künstlerischer Werdegang), 1932–1934, F. 656, Op. 1, Ed. chr. 97. Engl. in: Milica Banjanin: »Elena Guro and Boris Ender«, in: *Russian Language Journal* 37 (1983), H.126/127, S. 105–122, hier S. 112.

22 Elena Guro: *Kamen na beregu finskogo zaliva*, 1910, Gouache, Gold- und Silberbronze auf Papier, 11,6 x 14,9 cm, Museum Ludwig, Köln.

23 Vgl. Elena Guro: *Pis'mo k Nadežde Fedotove* (Brief an Nadezhda Fedotova), RGALI, F. 134, op. 1, edchr. 23, l. 4. Engl. in: Milica Banjanin: »Nature and the City in the Works of Elena Guro«, in: *Slavic and East European Journal* 30 (1986), S. 230–247, hier S. 240.

24 Elena Guro: »Kamuški«, in: *Sadok sudej* (Teich der Richter) 1 (1910), S. 73. Vgl. auch Kjeld Bjornager Jensen: *Russian Futurism, Urbanism, and Elena Guro*, Aarhus 1977, S. 40.

25 Vgl. Matjušin: *Tvorčeskij put'* (Anm. 21), S. 134, 123.

organischen Natur und zum Sinnbild der Vereinigung von Himmel und Erde wurde. In seinem Aquarell *Elka. Sferičeskaja struktura v Uusikirrko* (Tanne. Sphärische Struktur in Uusikirrko) wächst eine Tanne scheinbar aus dem Mittelpunkt der Erde und verbindet diese mit dem Himmel. So wie das Wachstum der Wurzeln der Tanne auf den Mittelpunkt der Erde gerichtet ist, wachsen ihre Zweige von diesem weg in den Himmel hinein. In derselben Weise ragen

Statuetten.<sup>27</sup> Diese knorrig-knotigen Ausdrucksformen der Natur erschienen ihm als Zeichen einer versteckten Naturkraft, die in Stille und Dunkelheit Wachstum bewirkt. Seine rustikale Wurzelskulptur *Pervobytnyj čelovek* (Urmensch), mit der er die Ungelenkigkeit der ersten Menschen porträtierte, ebenso wie die elegante Statuette *Tancujuščaja* (Die Tanzende) von 1915/16 verkörpern seine Überzeugung, dass organisches Wachstum die Kraft habe, lebendige Wesen

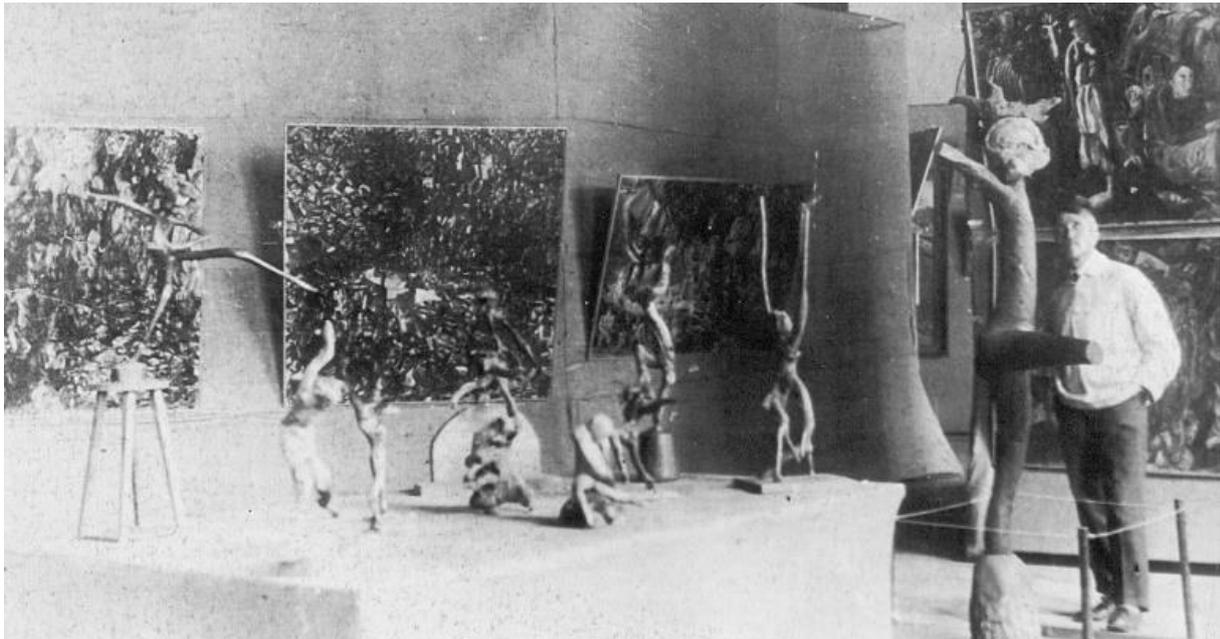


Abb. 3: M. Matjušin mit seinen Wurzelskulpturen vor den Bildern von P. Filonov in der Ersten Freien Staatlichen Kunstausstellung

die Berge im Hintergrund in den kosmischen Raum. Tanne und Berge greifen in den universellen Kosmos hinaus, sie formen die Erscheinung der Erdoberfläche und bilden damit den ›Gesichtsausdruck der Erde‹. Doch zugleich sind sie auch die Bindeglieder, die die Einheit von Himmel und Erde herstellen; in ihnen berührt das All die Erde.

Fasziniert von den Wachstumsprozessen in der Natur begann Matjušin um 1910 mit Wurzeln und Ästen zu arbeiten. Er betrachtete diese Naturformen als die vollkommensten Manifestationen der universellen Bewegung der Materie und gelangte zugleich zu der Überzeugung, dass organisches Wachstum seinen Niederschlag generell in geschwungenen und gekurvten Linien finde, während gerade Linien charakteristisch für die anorganische Natur und mathematische Abstraktion seien.<sup>26</sup> In der Verbindung von Wurzelstücken und Astteilen schuf Matjušin seine Wurzelskulpturen als eine Serie von stark bewegten

zu schaffen.<sup>28</sup> Die natürliche Struktur des Holzes bestimmt die Physiognomie der Tänzerin, wobei ein mächtiges knotiges Wurzelende den Kopf mit seinem immensen Haarschopf bildet, während die glatten, leicht gebogenen Astteile die lang gestreckten Gliedmaßen formen. Die natürlich gewachsene Form der Teile konstituiert den Eindruck von schneller und eleganter Bewegung der Figur im Raum; der statische Körper der Tänzerin ist zugunsten ihrer dynamischen Erscheinungsweise auf ein Minimum reduziert. Die

Stuttgart/München 1991, S. 26–27. Vgl. auch: Yevgeny Kovtun: »Matiushin's Roots«, in: *Devoted to the Russian Avant-Garde*, St. Petersburg 1998, S. 24 f.

27 In der Abteilung für vorrevolutionäre Skulptur des Staatlichen Russischen Museums befinden sich die folgenden Wurzelskulpturen, die Matjušin 1915–1916 schuf: *Beguščaja* (Die Laufende), Statuette aus Wachholderbeerholz; *Iduščaja* (Die Gehende), *Sidjaščaja* (Die Sitzende), *Tancujuščaja* (Die Tanzende) sowie *Venera* (Venus), stilisierte Figuren aus Stammholz, undatiert. Vgl. auch Fotografien im RGALI, F. 134, Op. 2, Ed. khr. 26.

28 Michail Matjušin: *Pervobytnyj čelovek*, ca. 1912/13, Wurzelskulptur, zerstört, und *Tancujuščaja*, 1915/16, Statuette aus Wurzelholz, 44,0 x 46,5 x 18,0 cm, Staatliches Russisches Museum St. Petersburg.

26 Vgl. Alla Powelichina: »Michail Matjuschin – Die Welt als organisches Ganzes«, in: Heinrich Klotz (Hg.): *Matjuschin und die Leningrader Avantgarde*, Ausst.-Kat. Karlsruhe,

kraftvolle Schönheit und Stärke der Wurzeln und Äste ebenso wie ihre organische Komplexität verkörpern Matjušins Auffassung von der Kunst als kreatürlich wesenhaftem Ausdruck des Lebens und die Idee von Bewegung in der Natur.

Die umfassendste Kollektion seiner Skulpturen präsentierte Matjušin unter dem Titel »Dviženje kornej« (Bewegung der Wurzeln) auf der Ersten Freien Staatlichen Kunstausstellung 1919 im Winterpalast in Petrograd. Diese Ausstellung ist ein Beweis dafür, dass auch nach der Oktoberrevolution organische Tendenzen im künstlerischen Schaffen der Avantgarde öffentlich gezeigt wurden. Matjušin zeigte hier zehn seiner Wurzelskulpturen zusammen mit Pavel Filonovs analytischen Gemälden (Abb. 3).<sup>29</sup> In Filonovs Bildern sah Matjušin einen direkten künstlerischen Ausdruck dessen, wonach er selbst strebte. Er bewunderte die Geduld, Konzentration und Genialität, mit der Filonov die Strukturen und das innere Wesen der sichtbaren Wirklichkeit erforschte und neue Methoden, Ansätze und Ableitungen in der Malerei entwickelte, um die Realität auf neue künstlerische Weise zu gestalten.

Pavel Filonov (1883–1941) vertrat eine neovitalistische Weltanschauung, d. h. er begründete die Einheit von Materie und Geist mit dem Wirken einer vitalen, inneren Kraft. Er forderte, dass sich der Künstler in seiner schöpferischen Tätigkeit an den Prinzipien der lebendigen Natur orientiere, indem er die vielfältigen künstlerischen Formen der Nachahmung der Natur durch »den wissenschaftlichen, analytischen, intuitiven Naturalismus, die Initiative dessen, der alle Prädikate des Objekts, der Phänomene der ganzen Welt, [...] untersucht«, ersetzt.<sup>30</sup> Sein Ideal war das des forschenden Künstlers, der die sichtbaren und die für das bloße Auge nicht sichtbaren Phänomene des Lebens aufzuzeigen sucht. Inspiriert von seinen Studien der vergleichenden Anatomie und Mikrobiologie, erhob er die Zelle mit ihren Entwicklungsprozessen des Wachstums und der Zellteilung zum formativen

Element und Strukturprinzip, auf dessen Grundlage er sein Konzept einer reinen, evolutionären Form und seine Theorie des »gemachten Bildes« entwickelte.<sup>31</sup> *Sdelannost'*, das Prinzip der *Gemachtheit* in der Kunst, bedeutete für Filonov, dass der Künstler seine Formen nicht erfindet, sondern ihre Selbstentwicklung und Selbstoffenbarung sichtbar macht. In Übereinstimmung mit der Entwicklung der natürlichen Zellen schuf er seine Bilder, indem er das Kunstwerk aus einzelnen malerischen Zellen zu einer komplexen Struktur wachsen ließ, die ein organisches Ganzes formt und damit zugleich den lebendigen Stoff des Lebens verkörpert.

Matjušin bewertete Filonovs analytische Kunst mit ihrer Einheit von organischer Form und Farbe, der Mannigfaltigkeit der Faktur und der Leibhaftigkeit der malerischen Strukturen als einen Ausdruck des »erwachenden Bewußtsein[s] einer neuen Dimension des Raumes und der Gegenständlichkeit«, sie verkörperte für ihn die Aufnahme des natürlichen Lebens in die Malerei.<sup>32</sup> Die Abfolge, Überlagerung und Durchdringung von unterschiedlichen malerischen Schichten, die zugleich das organische Gewebe von Filonovs Werken bilden, verkörperten für Matjušin die ununterbrochenen Schwingungen, Veränderungen und Verwandlungen aller Formen und Farben der Materie: »Die gesamte Summe der Bewegungen der Materie des neuen Gebots und der Lauf ihrer Verkettungen bilden eine neue sichtbare Welt, die dem Bewußtsein der alten Dimension vielleicht gar nicht verständlich ist.«<sup>33</sup>

Die Vertreter der Organischen Schule der russischen Avantgarde vertraten eine holistische Konzeption der Welt; sie begriffen das Universum als absolut und unendlich und betonten die natürliche Einheit und den Zusammenhang aller Existenzformen der Natur, die sie auf das Wirken von universellen Naturkräften und Naturgesetzen zurückführten. Bewegung verstanden

29 Die dort ausgestellten Skulpturen waren: *Venera* (Venus), *Don Kichot* (Don Quichote), *Tanec* (Tänzer), *Favn* (Faun), *Mysl'* (Der Gedanke), *Chimera* (Chimäre), zwei Werke mit dem Titel *Primitivy* (Primitive), *Vichro* (Wirbelwind), *Koldun* (Der Zauberer). Vgl. *Katalog pervoj gosudarstvennoj svobodnoj vystavki proizvedenij iskusstva* (Katalog der Ersten Staatlichen Freien Ausstellung der Werke der Kunst), Petrograd 1919.

30 Pavel Nikolajewitsch Filonov: »Deklaration des »Welterblühens«, in: Jürgen Harten/Jewgenija Petrowa (Hg.): *Pawel Filonow und seine Schule*, Ausst.-Kat., Düsseldorf 1990, S. 76; P[awel] N. Filonov: »Deklaracija »Mirovogo rascveta«, in: *Žizn' iskusstva* (Leben der Kunst) 20, 22. Mai 1923, S. 14.

31 Ebd., S. 79 f. Vgl. auch: Nicoletta Mislser/John E. Bowl: »Pawel Filonow und das Erblühen der Welt«, in: *Die Physiologie der Malerei: Pawel Filonow in den 1920er Jahren*, Ausst.-Kat., Köln 1992, S. 14–36.

32 Michail Wassiljewitsch Matjušchin: »Das Schaffen Pawel Filonows«, in: Jürgen Harten/Jewgenija Petrowa (Hg.): *Pawel Filonow und seine Schule*, Ausst.-Kat., Düsseldorf 1990, S. 81–85, hier S. 81; M[i]chail V. Matjušin: »Stat'ja »Tvorčestvo Pavla Filonova« (Der Aufsatz »Das Schaffen von Pawel Filonow«), 1916, F. 656, Op. 1, Ed. chr. 107, veröffentlicht in: *Ežegodnik otdela rukopisi Puškinskogo doma na 1977 god* (Jahrbuch der Handschriftenabteilung des Puschkin-Hauses für das Jahr 1977), Leningrad 1979, S. 232–235.

33 Matjušchin: »Das Schaffen Pawel Filonows« (Anm. 32), S. 81.

sie als Ausdruck der gegenseitigen Durchdringung von Materie und Geist, Physischem und Psychischem; diese manifestierte sich für sie sowohl in der Form der Dinge als auch in den Entwicklungs- und Wachstumsprozessen. Das Potential zur Bewegung, die sie allen Daseinsformen der Natur zuschrieben, galt ihnen als Quelle von Veränderung und Kontinuität im Weltprozess, die die Gegensätze zur Einheit führt. Damit postulierten sie eine dynamische Weltordnung und verbanden diese unmittelbar mit der Idee der Aufhebung des Seins in der kosmischen Bewegung des Werdens. In ihrer Weltauffassung trat die Lebendigkeit aller Daseinsformen und die Kontinuität aller Erscheinungsformen in der Natur an die Stelle von Unsterblichkeit. Der Mensch als integraler Bestandteil des universellen Beziehungsgefüges der Natur musste in seinem Tun den Prinzipien der Natur folgen und nach adäquaten Erkenntnisformen ganzheitlicher Welterfahrung streben. Die Künstler der Organischen Schule der russischen Avantgarde propagierten ein symbiotisches Verhältnis von Organismus und Umwelt und die aktive Teilnahme des Organismus an seiner eigenen Weiterentwicklung und an der Zukunft seiner Art; sie betrachteten es als ihre Aufgabe, künstlerisch-geistige Strategien für ein harmonisches Zusammenleben von Mensch und Natur und die freie Entfaltung aller Individuen nach den universellen Gesetzen der Natur zum Wohle und zur Beförderung des Ganzen zu entwerfen.

# HEILUNG VOM TOD – TOD ALS HEILUNG ZUR DYS-/UTOPIE DER UNSTERBLICH- KEIT BEI ALEKSANDR BOGDANOV UND VLADAN DESNICA

Bojan Jović

»Sehen Sie, es ist gar nicht so wichtig, ob es sich um ein Heilmittel gegen den Krebs oder eine Medizin gegen den Tod handelt, das ist einerlei. In meinem Roman wird es keinerlei mystische Tricks oder irgendwelche irrationalen Machenschaften geben – ich versichere es Ihnen; das ist ja gerade das Spezifikum meines Romans. [...] Sie verstehen, daß ich mich strikt ans Rationalistische halten mußte. Ein veralteter Glaube meint, Phantasterei habe ausschließlich mit Mystik zu tun: Doch das frisch entdeckte Mittel wird kein alchemistisches ›Unsterblichkeitselixier‹ sein, sondern reinste Wissenschaft.«<sup>1</sup>

»Nach einer tausendjährigen Existenz kam ich zum Schluss, dass das ewige Leben auf der Erde ein Kreislauf von Wiederholungen ist, die dem Genie, genau jenem Geschöpf, dem es nach Neuheiten verlangt, besonders unerträglich sind. Das ist eine der Antinomien der Natur. Diese löse ich durch Selbstmord.«<sup>2</sup>

Die Unausweichlichkeit des Todes als *conditio humana* ist ebenso wie die Versuche, das Ende des Lebens hinauszuzögern oder gar abzuschaffen, seit jeher nicht nur Gegenstand religiöser und philosophischer Diskurse, sondern auch literarischer Werke. Der Idee vom Weiterleben der Seele nach dem Verfall des Körpers kommt dabei eine entscheidende Bedeutung zu, denn die mannigfaltigen Variationen dieses Topos bringen stets den argumentativen Vorteil mit sich, dass hierbei der Tod als Übergang vom Diesseits zum Jenseits interpretiert wird. Doch mit dem ewigen Leben als Befreiung vom materiellen Körper bleibt die Frage nach dem Verlust der Identität – wobei Letztere als unverbrüchliche Einheit von Körper und Seele gedacht wird – vorerst ungelöst. Noch ambitionierter erscheint demgegenüber das Ziel, Unsterblichkeit als persönliches und physisches Fortdauern zu erringen: Die Crux liegt hier nämlich in der Tatsache, dass Unsterblichkeit wohl nur dann zum gewünschten Resultat führen dürfte, wenn zugleich auch der biologische Alterungsprozess angehalten wird.<sup>3</sup>

Die Mittel und Wege, mit denen man dieses Ziel zu erreichen strebte, haben sich im Laufe der Geschichte mehr als einmal geändert. Einer der ersten Texte, die die Suche nach Unsterblichkeit zum Thema haben, ist das Gilgamesch-Epos, dessen gleichnamiger Held sich auf die Suche nach einer Pflanze begibt, die ihm, dem sterblichen Halbgott und König von Uruk, zur Unsterblichkeit verhelfen soll. Auch in verschiedenen

---

1 Vladan Desnica: »Die Erfindung des Athanatik. Eine Erzählung«, in: *Der Monat* 16 (1964) H. 190, S. 41–51, hier S. 42; Vladan Desnica: »Pronalazak Athanatika: (nedovršeni roman)«, in: ders.: *Sabrana djela Vladana Desnice*, Bd. 2, Zagreb 1975, S. 347–406, hier S. 350 f.: »Eto vidite, nije ni toliko važno da li će to biti lijek od raka ili lijek od smrti. Izlazi na isto. U čitavoj se stvari neće se nimalo operirati s mistikom ili s bilo kakvim iracionalnim elementima. To i jest specifičnost ovog mog romana. [...] Eto, stoga se moram pridržavati strogo racionalnih elemenata. Zastarjelo je gledanje po kome je fantastika nerazrješivo povezana s mistikom. Novopronađeno sredstvo neće biti nikakav alhemičarski, »eleksir besmrtnosti«, već nešto čisto naučno.«

2 Aleksandr Bogdanov: »Prazdnik bessmertija« (1914), in: *Ural'skij sledopyt* 7 (1991), S. 25–28, hier S. 28: »За тысячу лет существования я пришел к выводу, что вечная жизнь на Земле есть круг повторяемости, особенно невыносимых для гения, самое существо которого ищет новизны. Это одна из антиномий природы. Разрешаю ее самоубийством.« Hier und im Folgenden Übersetzung der Herausgeberin, T. P.

3 Die Unsterblichkeit birgt für das Individuum zwei Vorteile, zum einen natürlich die extreme Langlebigkeit und zum anderen die Befreiung vom Alterungsprozess (in manchen Fällen wird auch dezidiert eine Verjüngung beschrieben). Dass jedoch Erstere ohne Letztere wertlos ist, davon handelt Gullivers Reise ins Land Luggnagg, in dem immer wieder Unsterbliche, die sogenannten Struldbrugs, geboren werden. Da diese zwar unsterblich sind, aber dennoch biologisch altern, beschreibt Gulliver ihren Anblick als »bedrückender als alles, was ich je gesehen habe« (Jonathan Swift: *Gullivers Reisen*, übers. von Christa Schuenke, München 2017, S. 449).

Glaubensvorstellungen spielt die Unsterblichkeit – man denke nur an die Wiederauferstehung – eine entscheidende Rolle. Und auch in die Literatur, etwa in das Werk Edgar Allan Poes, fand die Unsterblichkeit als Errungenschaft moderner (Pseudo-)Wissenschaften und ihrer Verfahren, wie der Mesmerisierung,<sup>4</sup> Eingang. Die Engführung wissenschaftlicher Diskurse der Biochemie und Genetik mit dem Unsterblichkeitstopos hatte im weiteren Verlauf umfassende Spekulationen über die Konsequenzen der Unsterblichkeit sowohl für die Gesellschaft als auch die ganze Menschheit zur Folge. Unsterblichkeit wurde dabei nicht mehr im engen Rahmen der Entgrenzung des individuellen Lebens verhandelt, sondern wandelte sich zu einem Motiv utopischer und dystopischer Werke,<sup>5</sup> von wo aus der Topos der Unsterblichkeit dann auch Einzug in die Science-Fiction-Literatur hielt.

Folglich schwingt im Motiv der Suche nach Unsterblichkeit immer auch die Problematisierung von Kollektivität bzw., spezifischer, die des Kräftegleichgewichts zwischen Individuum, Gesellschaft und Menschheit mit – auch wenn dies nicht immer eigens betont wird. Die meisten Erzählungen laufen dabei darauf hinaus, dass individuelle Unsterblichkeit (angenommen, sie stellt die Regel und nicht die Ausnahme dar) sowohl zur Zerstörung der Natur- und Gesellschaftsordnung als auch zum Niedergang der menschlichen Rasse führt, da mit der Ermöglichung der Unsterblichkeit gegen das grundlegende Prinzip der Natur verstoßen wird, wonach die individuelle Sterblichkeit eine Vorbedingung für die Verbreitung und Höherentwicklung einer Spezies darstellt. Umgekehrt eröffnet sich erst mit dem Ende der Menschheit für das Individuum die Perspektive auf die Unsterblichkeit. Darin mögen

auch die Gründe für die Tatsache liegen, dass die Auferstehung der Toten im Christentum sich erst am Tag des Jüngsten Gerichts und somit am Ende der Geschichte und zeitgleich mit dem Untergang der diesseitigen Welt ereignet. Auch Gilgameschs altruistisches Bestreben, die Pflanze der ewigen Jugend mit anderen zu teilen, trug letztendlich zur Destabilisierung der Gemeinschaft bei und stellte sich als fataler Fehler heraus, der ihn schließlich sogar das Leben kostete. Wie schon in der Mythologie führt auch in vielen Werken der Science-Fiction-Literatur die Entgrenzung des Lebens zu zwar unterschiedlichen, jedoch stets so kardinalen Veränderungen der Qualität und Quantität des Lebens, dass es die Charakteristika *menschlichen* Lebens verliert und sich stattdessen in etwas anderes – in der Regel vollkommen Fremdes – verwandelt.

Unter diesem Gesichtspunkt will ich im Folgenden zwei weniger bekannte dys-/utopische Prosatexte miteinander vergleichen, und zwar *Prazdnik besmertija* (1912; Tag der Unsterblichkeit) von Aleksandr Bogdanov<sup>6</sup> und *Pronalazak Athanatika* (1957/1975; Die Erfindung des Athanatik) von Vladan Desnica.<sup>7</sup> Bogdanov gilt als Pionier der modernen Science-Fiction-Literatur in Russland, Desnicas intellektuelle Prosa, die eng mit der kulturellen Tradition Dalmatiens verbunden und überdies in verschiedene psychologische Diskurse eingebettet ist, nimmt ihrerseits einen festen Platz in der jugoslawischen Literatur ein. Die beiden Werke eignen sich für eine komparatistische Analyse insbesondere deshalb, weil sie frühe Beispiele für den Unsterblichkeitstopos in der Science-Fiction-Literatur darstellen.

Der Arzt, Wissenschaftler und Politiker Aleksandr A. Bogdanov (geboren als Aleksandr A. Malinovskij, 1873–1928) ist vor allem für seine beiden Novellen *Krasnaja zvezda* (1908; dt. *Der rote Stern*, 1923) und *Inžener Mènni* (1912; dt. *Ingenieur Mènni*, 1989)

4 Bei der Mesmerisierung handelt es sich um ein nach Franz Anton Mesmer (1734–1815) benanntes energetisches Heilverfahren.

5 Auch in *Gullivers Reisen* wird die Unsterblichkeit in einen gesamtgesellschaftlichen Kontext gestellt, der vor allem den juristischen Umgang mit den unsterblichen Struldbrugs im Land Luggnagg (vgl. Anm. 3) anbelangt: »Sobald sie also ihre Frist von achtzig Jahren vollendet haben, gelten sie für das Gesetz als tot; alsdann ergreifen ihre Erben sogleich Besitz von ihrer sämtlichen Habe, und nur ein winziger Teil davon wird abgezweigt und aufgespart für ihren Unterhalt [...]« (Swift: *Gullivers Reisen* (Anm. 3), S. 446). Ein weiteres Problem, das häufig in Zusammenhang mit der Unsterblichkeit auf gesamtgesellschaftlicher Ebene geschildert wird, ist die aus der Aufhebung des Todes resultierende soziale Kälte, so z. B. in: Walter Besant: *The Inner House* (1888), Martin Swayne: *The Blue Germ* (1918), Harold Scarborough: *The Immortals* (1924), Aldous Huxley: *After Many a Summer Dies the Swan* (Erstveröffentlichung im *Harper's Magazine* 11 (1939)–3 (1940), als Fortsetzungsgeschichte mit dem Titel »After Many a Summer«).

6 Erstveröffentlichung unter dem Titel »Bessmertnyj Fride. Fantastičeskij rasskaz«, in: *Probuždenie. Literaturno-Chudožestvennyj žurnal* (1912), H. 16, S. 497–505, und unter dem aktuellen Titel in *Letučie al'manachi* 14 (1914), S. 53–70. Hier zit. nach dem Wiederabdruck in *Ural'skij sledopyt* (Anm. 2). Anm. d. Hg.

7 Erstveröffentlichung als Erzählung der Zagreber Zeitschrift *Literatura* 1 (1957), H. 7–8, S. 634–648. Hier zit. nach der erweiterten, unvollendet gebliebenen Romanfassung aus dem Nachlass, die in die *Sabrana djela* aufgenommen wurde (Anm. 1). Die vorliegende Übersetzung ins Deutsche (Anm. 1) entspricht den Kapiteln 1, 2, 9, 10 und damit Anfang und Ende der Romanfassung. Anm. d. Hg.

bekannt.<sup>8</sup> Während diese beiden Werke in Russland auf ein breites Publikum stießen und in alle west-europäischen Sprachen übersetzt wurden, blieben Bogdanovs Erzählungen *Prazdnik bessmertija* und *Marsianin, zbrošennyj na Zemlju* (1924; Ein Marsianer, gestrandet auf der Erde) in der Heimat wie im Ausland weitgehend unbeachtet.

Vladan Desnicas (1905–1967) Prosatext über ein Heilmittel gegen den Tod ereilte dasselbe Schicksal. Eine Kurzfassung wurde erstmals 1957 in der Zagreber Zeitschrift *Literatura* veröffentlicht und ging 1959 als 49. Kapitel in den Roman *Proljeća Ivana Galeba* (Die Frühlinge des Ivan Galeb) ein. Die zweite, erweiterte Fassung ist zwar als Entwurf für einen Roman erhalten geblieben und wurde postum in Desnicas Werkausgabe veröffentlicht. Sie stieß jedoch weder bei der Kritik auf große Resonanz noch wurde sie Gegenstand einer detaillierten literaturwissenschaftlichen Analyse.<sup>9</sup>

8 In diesen beiden literarischen Texten spielt das Thema der Langlebigkeit bzw. Unsterblichkeit auf andere Weise eine tragende Rolle. Die Marsianer des roten Planeten sind nämlich mittels Bluttransfusionen in der Lage, Blut zwischen den Organismen eines jungen und alten Marsianers auszutauschen, wodurch sich ein Verjüngungseffekt für beide Organismen einstellt. Auch das Thema des Selbstmordes findet sich in *Krasnaja zvezda*. Unter den älteren Marsianern ist es nämlich nicht unüblich, sich das Leben zu nehmen, sobald man das Schwinden der eigenen Kräfte im Alter verspürt. Doch auch jüngere Marsianer nehmen sich das Leben, da sie das Leiden anderer nicht ertragen können. Beide Themen, die Bluttransfusion und die Selbstmordproblematik, nahm Bogdanov in *Inžener Měnni* wieder auf. Die Verjüngungstechnik mittels Bluttransfusion stand für Bogdanov immer unter dem Vorzeichen eines »physiologischen Kollektivismus«, vgl. A[leksandr] A. Bogdanov: »O fiziologičeskom kolektivizmu«, in: *Vestnik Meždunarodnogo Instituta A. Bogdanova* 14 (2003), H. 2, S. 89–117; er erprobte sie in dem von ihm begründeten Zentrum für Bluttransfusion in Moskau an verschiedenen Patienten und an sich selbst, vgl. Robert Tartarin: »Transfusion sanguine et immortalité chez Alexander Bogdanov«, in: *Droit et société* 28 (1994), S. 565–581; Douglas W. Huestis: »Alexander Bogdanov: The Forgotten Pioneer of Blood Transfusion«, in: *Transfusion Medicine Reviews* 21 (2007), H. 4, S. 337–340.

9 Zusammen mit einigen weiteren Texten bildet der Roman *Proljeća Ivana Galeba* das Spätwerk Desnicas, zu dem vor allem die folgenden Texte zu zählen sind: Vladan Desnica: »Benta-gušter« (1955), in: ders.: *Sabrana djela Vladana Desnice*, Bd. 3, Zagreb 1974, S. 356–366; ders.: »Čovječanstvo« (1972), in: ebd., S. 450–454. Allen drei Texten ist gemeinsam, dass in ihnen die Reflexion philosophischer und moralischer Probleme im Zentrum steht. Wie auch *Athanatik* haben die beiden anderen Texte einen genialen Wissenschaftler, der ein neues Wundermittel auf den Markt bringt, zum Protagonisten. In *Benta-gušter* betont Desnica noch einmal die Dringlichkeit, nicht nur wissenschaftliche Erkenntnisse an die breite Bevölkerung weiterzugeben, sondern auch die praktischen Errungenschaften, die mit diesen Erkenntnissen verbunden sind, zu demokratisieren und allen Menschen gleichermaßen zugänglich zu machen.

Sowohl Bogdanov als auch Desnica stützen sich nicht nur auf das medizinisch-pharmazeutische Wissen ihrer Zeit, um in ihren Texten das Problem der menschlichen Endlichkeit zu lösen, sondern thematisieren auch die gesellschaftlichen Auswirkungen der Unsterblichkeit. Mögen sich die beiden Novellen in ihren textuellen Strategien auch ähnlich sein, so weisen sie doch eklatante Unterschiede in der konkreten Ausgestaltung des Unsterblichkeitstopos auf. Bogdanovs Text trägt utopische Züge, da er die unbegrenzte Unsterblichkeit für alle zum Thema hat, akzentuiert vor diesem Hintergrund aber die Folgen der Unsterblichkeit für das Individuum. Desnica hingegen entfaltet in seinem Text ein dezidiert antiutopisches Szenario, das im Wesentlichen den Missbrauch und die fatalen Auswirkungen des individuell zugeteilten Unsterblichkeitsserums zum Thema hat.

Der Sieg über die Vergänglichkeit des Menschen wird in Bogdanovs *Prazdnik bessmertija* durch das Universalgenie Fride verkörpert, dem es gelang, das menschliche Immunsystem dergestalt zu manipulieren, dass es nun in der Lage ist, Gewebe vollständig und unbegrenzt zu regenerieren. Die Verbesserung der Regenerationsfähigkeit erlaubt es den Menschen, ihre Lebenskraft für immer zu behalten – es scheint, als wäre der alte Traum der Alchemisten, Philosophen und Poeten endlich in Erfüllung gegangen.

»Ist es nicht so, daß die moderne Physik Unendlichkeit, Ewigkeit und Unsterblichkeit aus Religion und Mythologie in ihre eigene Welt übernommen hat, ähnlich wie einst die Medizin den Menschen und seinen Körper der Zauberei entriß und unter ihre Fittiche nahm. Jene frühere ›Ewigkeit‹ und ›Unendlichkeit‹ aber können wir einstweilen den Dichtern überlassen...Sollten Sie sich jedoch noch immer an diesen Ausdrücken stoßen, dann könnte man ja für das neue Heilmittel leicht auch einen anderen Namen finden. Zum Beispiel: ›Athanatik‹.«<sup>10</sup>

In Desnicas Text bleibt der Erfinder der Arznei, die kostengünstig aus einem preiswerten Rohstoff gewonnen wird, unbekannt. Zumindest gilt das für das erste Präparat, Athanatik A, das sowohl bei natürlichem Tod

10 Desnica: »Die Erfindung des Athanatik« (Anm. 1), S. 42; Desnica: »Pronalazak Athanatika« (Anm. 1), S. 351: »Stvar je samo u tome što je moderna fizika preuzela beskrajnost, vječnost, besmrtnost iz ruku religija i mitologija u svoje ruke, onako kao što je već ranije medicina preuzela čovjeka i njegovo tijelo iz domene vradžbina u svoju brigu. A onu raniju ›vječnost‹ i ›beskrajnost‹ možemo zasad ostaviti pjesnicima... No ako vas baš smetaju ti izrazi, možemo za novi lijek iznaći neko drugo ime. Na primjer *Athanatik*.«

als auch bei Mord, Selbstmord und dergleichen wirksam ist. Athanatik B hingegen, das nur beim Eintreten eines plötzlichen und natürlichen Todes wirkt, wurde von einem genialen Wissenschaftler namens Robel erfunden und verhalf diesem zu beachtlichem Ruhm.

In Bogdanovs Text führt die Erfindung des Universalgenies Fride zu enormen demographischen Veränderungen, die damit einhergehenden Umwälzungen vollziehen sich jedoch friedlich. So ermöglicht schneller Luftverkehr der Bevölkerung, die urbanen Zentren zu verlassen und in Villen im Grünen umzusiedeln. Die Kommunikation erfolgt in einer solch dezentralisierten Welt über das audiovisuelle Spektrophon, mittels dessen sich die einzelnen planetaren Regierungsbezirke verständigen. Das Problem des Bevölkerungswachstums, das sich unweigerlich als Konsequenz aus der Abschaffung des Todes ergab, wird durch die Kolonialisierung des Weltraums gelöst, doch auch den auf der Erde Verbliebenen stehen genügend Rohstoffe zur Verfügung.

Im Gegensatz zu Bogdanovs geradezu idyllischem Bild zeichnet Desnica ein wesentlich düsteres Szenario der Folgen, die sich durch den staatlich regulierten Zugang zur Unsterblichkeit ergeben: Denn die Verteilung und Anwendung des Medikaments gerät zum Machtinstrument und sorgt für neue Ungleichheiten unter den Menschen. Die Erfindung des Athanatik lässt einerseits die zwischenmenschlichen Beziehungen verkümmern und führt andererseits, indem sie die Entstehung totalitärer Systeme befördert, zu kriegsähnlichen Zuständen, die schließlich in die Zerrüttung aller sozialen Strukturen münden und somit die Zivilisation an den Rand des Abgrunds bringen.

Doch die Unsterblichkeit hat auch in Bogdanovs Text ihre Schattenseiten, denn ein Leben ohne Tod hat für den Betroffenen unausweichlich psychologische Folgen. So unterliegt Frides Geist einem radikalen Wandel, was das emotionale Erleben seines sozialen Umfeldes betrifft. Am deutlichsten werden diese Veränderungen in seiner gewandelten Einstellung zur Liebe – unabhängig davon, ob es sich dabei um sexuelle oder elterliche Zuneigung handelt. Der Retter der Menschheit führte im Laufe seines langen Lebens nämlich bereits mehr als 800 Beziehungen, ist zum 80. Mal verheiratet, Vater von 50 Söhnen und Töchtern. Er hat darüber hinaus an die 2.000 Enkel und einige 10.000 Ur- und Ururenkel. Infolgedessen verliert sowohl sein Verhältnis zu Frauen als auch die Beziehung zu seinen Nachkommen allmählich an passionierter und persönlicher Liebe und seine

Gefühle nehmen stattdessen die Form allgemeiner Menschenliebe an. Und obwohl Fride sich über die Zeit in ein Universalgenie verwandelte, dessen Talente sowohl im wissenschaftlichen Bereich als auch in der künstlerischen Betätigung liegen, quälen auch ihn bedrückende Vorahnungen, Angstzustände und ein Gefühl der Apathie. Die Folgen der Unsterblichkeit sind auch bei hochintelligenten und kreativen Menschen auf lange Sicht Lethargie und Langeweile, und eben diese Gefühle sind es dann auch, die Fride während der Tausendjahrfeier anlässlich der Entdeckung des Unsterblichkeitselixiers schließlich in den Selbstmord treiben.

Es gibt jedoch auch philosophische Gründe für den Gesinnungswandel des Protagonisten. Für ihn ist alles in ständiger Wiederholung und Rekombination begriffen, sogar die Gedanken befinden sich seiner Ansicht nach in ständiger Bewegung, verbinden, trennen und wiederholen sich unaufhörlich, auch die Idee der Wiederholung selbst ist davon nicht ausgenommen. Der Mensch verwandelt sich in eine Maschine, die sich mit der Perfektion eines Uhrwerks immerzu selbst wiederholt. Mit der Unsterblichkeit erlangt Fride zwar einen unsterblichen Körper, sein Geist jedoch ist für immer tot, kalt und indifferent wie eine erloschene Sonne: »Und nun Einsamkeit – weil der Geist nichts mehr sucht, nicht mehr suchen kann, erstorben war...«<sup>11</sup> So kommt er schließlich zu der Einsicht, dass das ewige Leben eine unerträgliche Qual sei. Auf den Vorschlag des Chemikers Linč, diesen Zustand durch die Erneuerung der Gehirnzellen zu überwinden und sich dadurch quasi neu zu erschaffen, erwidert Fride, dass er darin keine Lösung sehe, da durch diesen Eingriff seine gesamte Erinnerung und damit auch die Identität seines Ichs verloren ginge.<sup>12</sup> Dieser Gedankengang schließt an alte Unsterblichkeitsvorstellungen an, wonach die Unsterblichkeit nur durch das vollkommene Vergessen der früheren Existenz erreicht werden könne.

Desnica hingegen wendet sich in seiner Erzählung den praktischen Problemen zu, die sich aus einer kollektiven Unsterblichkeit ergeben würden. Hier führt er vor allem das selbst mit den Mitteln der modernen Wissenschaft scheinbar unlösbare Problem, die wachsende Weltbevölkerung zu ernähren, als Kehrseite der Unsterblichkeit an. Als größtes Problem gilt ihm aber die Frage, wie und bis zu welchem Grad die Unsterb-

11 Bogdanov: »Prazdnik bessmertija« (Anm. 2), S. 28: »Теперь же одиночество — потому, что дух ничего более не ищет, не может искать, омертвел...«

12 Vgl. ebd.

lichkeit »verteilt« werden solle. Dass ewiges Leben für jedes beliebige Wesen möglich sein solle, das zufällig und aus dem Nichts geschaffen wurde, widerspricht, so argumentiert der Text, der menschlichen Logik. Entworfen wird daher eine partiell-kollektive Unsterblichkeit, die durch ein juristisches System gestützt wird, das »Todesenthebungen«<sup>13</sup> nach festgelegten, wenn auch ambivalenten Prinzipien legalisiert, dadurch jedoch zugleich auch den illegalen Besitz, Handel und Missbrauch von Unsterblichkeitsampullen befördert.

In Desnicas – möglicherweise bewusst unvollendet geliebener – Geschichte sieht sich der Leser mit drei möglichen Schlusszenarien konfrontiert: Erstens die Zugänglichkeit des Athanatik B für alle, was jedoch unweigerlich zum Weltuntergang führen würde. Zweitens eine Verteilung des Athanatik B, was einen Verteilungskampf zwischen Sterblichen und Unsterblichen zur Folge hätte. Die letzte Variante, das allgemeine Verbot des Athanatik B durch den Beschluss eines supranationalen Komitees, lässt paradoxerweise die Rückkehr von Krankheiten und damit auch des Todes als einzige optimistische Lösung und damit auch als Erlösung der Menschheit erscheinen.

Auch Bogdanovs Text enthält eine Passage, die sich explizit mit den negativen Folgen der menschlichen Unsterblichkeit auseinandersetzt. Es handelt sich dabei um ein Gespräch des Protagonisten mit seiner achtzigsten, derzeitigen Ehefrau Margarita, die sich dafür einsetzen will, die Auswahl und die Bestimmungen für jene Nachkommen, die auf der Erde bleiben dürfen, und jene, die zur Kolonialisierung des Weltraumes gezwungen werden, neu und individuell zu regeln.<sup>14</sup> Warum sollten Kinder, die über das erlaubte Geburtslimit hinausgingen, automatisch die Erde verlassen müssen und warum könne man nicht die besten und fähigsten unter ihnen von der Umsiedlung ausnehmen, um die Erde in einen Planeten der Genies umzuwandeln? Fride, den Margarita als Mitstreiter für dieses Vorhaben zu gewinnen hoffte, verwirft dieses Anliegen jedoch als unrealistisch und weist sie darauf hin, dass man nicht gegen die von den Weisen inaugurierte Ordnung verstoßen solle. Er warnt vielmehr vor den Konsequenzen, die Margaritas Vorschlag für die Menschheit hätte: Wenn die Frage der Aussiedlung dem freien Willen des einzelnen Menschen überlassen würde, bräche auf der Erde sofort ein Machtkampf aus, der am Ende die Vernichtung der Menschheit zur Folge hätte.

Der Mensch, so Frides Überzeugung, sei in einem Kreislauf des Immergleichen gefangen und dazu verdammt, unwiederbringlich zu verschwinden, doch solle der Mensch diesem Tag nicht entgegeneilen. Der Held der Geschichte indes sieht diesen Tag mit dem tausendjährigen Jubiläum der Erfindung der Unsterblichkeit gekommen.

Sobald indes die modernen Wissenschaften dazu in der Lage sind, einen lebenden Organismus unsterblich zu machen und einen toten Organismus auch aus den kleinsten seiner Bestandteile wiederzubeleben, wird der Versuch, seinem Leben ein Ende zu setzen, zu einer ernstzunehmenden Herausforderung. Dieses Problem ist in den Texten von Bogdanov und Desnica gleichermaßen von zentraler Bedeutung. Desnica widmet sich ihm in einer kurzen Episode seiner Erzählung, die von den aus der Einnahme des Athanatik resultierenden Schwierigkeiten, sich das Leben zu nehmen, berichtet. Das Mittel stoppte nämlich nicht nur den Alterungsprozess, sondern machte den Organismus auch gegen Verletzungen resistent. Folglich war die Tatsache, dass auf den unrechtmäßigen Besitz des Athanatik A die Todesstrafe (durch Erschießung) stand, für die Schuldigen insofern vollkommen bedeutungslos, als den Verurteilten durch den Strafvollzug kein Schaden außer den Löchern in der Kleidung entstand. Der Schuldige stand nach seiner Erschießung einfach von den Toten auf und versteckte sich in einer anderen Stadt. Fride indes trifft die Entscheidung, sich nicht in die Luft zu sprengen oder zum Sterben auf einen fernen Himmelskörper zurückzuziehen, sondern seinem Leben auf alte und barbarische Weise, nämlich durch Selbstverbrennung, ein Ende zu setzen. Vor seinem Tod reflektiert er noch einmal die anthropologische Bedeutung des Feuers, allen voran die Rolle des mythologischen Feuerbringers und dessen Bedeutung für die Entwicklung der Menschheit:

»Der göttliche Prometheus nahm einst das Feuer und führte die Menschen zur Unsterblichkeit. Möge nun dieses Feuer den unsterblichen Menschen das geben, was ihnen von der weisen Natur vorherbestimmt ist: Vergehen und Erneuerung des Geistes in der ewig existierenden Materie.«<sup>15</sup>

13 Desnica: »Pronalazak Athanatika« (Anm. 1), S. 354; dt. im Original.

14 Vgl. Bogdanov: »Prazdnik bessmertija« (Anm. 2), S. 27.

15 Ebd., S. 28: »Божественный Прометей добыл когда-то огонь и привел людей к бессмертию. Пусть же этот огонь даст бессмертным людям то, что предназначено им мудрой природой: умирание и обновление духа вечно существующей материи.«

Der Prometheus-Mythos findet sich in anderer Form auch bei Desnica, und zwar in seinem Buch *Proljeća Ivana Galeba*, wo Prometheus als Verkörperung des Kampfes für das schier Unmögliche figuriert: den Sieg über den Tod und das Erringen der Unsterblichkeit.<sup>16</sup> Die Unmöglichkeit bzw. das Nichtgelingen haben sowohl Auswirkungen auf die Menschheit wie auch auf die Gottheit. Die Tatsache, dass die Menschen das genaue Datum ihres Todes nicht kennen, erfüllt sie mit Hoffnung. Prometheus verfehlte zwar das letzte Ziel, doch zumindest wird dem Menschen die Existenz erleichtert.

Das Ende von Bogdanovs Erzählung ist ambivalent, denn Fride, der schrecklichen Hitze ausgesetzt, versucht sich im letzten Moment doch noch aus der Umklammerung des Todes zu lösen. Der unmenschliche Schrei, den er dabei ausstößt, ist einerseits auf die Qualen des Feuers zurückzuführen, doch kann er andererseits auch als der Aufschrei eines Lebewesens gelesen werden, das seiner Gemütslage und allen philosophischen Gründen zum Trotz bis zum letzten Atemzug um sein Leben ringt. Das Bild der Feuerzungen, die seinen Körper umzüngeln, und sein letzter Aufschrei: »Все повторяется!« (»Alles wiederholt sich!«) legen nahe, dass es sich hier um eine ironische Verkehrung des inszenierten Selbstmordes handelt: Der Kreislauf der Wiederkehr wird mit dem Verschwinden eines genialen Wissenschaftlers nicht durchbrochen, doch im Angesicht des Todes wächst der Wunsch ihn zu umgehen, wächst der unbesiegbare Überlebenstrieb aufs Neue. In gewisser Weise findet der Todesschrei Frides in den Gedanken des Protagonisten von *Pronalazak Athanatika* einen Nachhall: »Sterben ist schrecklich, viehisch schmerzhaft! Ein Aufschrei der ganzen Existenz, ein Ausruf der Verzweiflung, ein Abgrund der Sinnlosigkeit und der Unvernunft.«<sup>17</sup>

Was das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft angeht, so lässt sich feststellen, dass die Erlangung der Unsterblichkeit in Bogdanovs Text zu einer gesellschaftlichen Transformation führt, im Zuge derer ihre Mitglieder zu einer Gemeinschaft von wenn schon nicht Universalgelehrten, so doch in höchstem Maße zivilisierten Individuen heranwachsen. Die

gleichzeitige Aufhebung sozialer Gegensätze und Überwindung der physiologischen Grenzen hat dabei entscheidende Auswirkungen auf die Psyche des Einzelnen, denn bei den Unsterblichen stellt sich schon bald ein Gefühl der emotionalen Verkümmern ein, das schließlich in einem Gefühl der Ohnmacht und Apathie mündet. Um diesem Zustand zu entkommen, bleibt der Einzelne in Bogdanovs Text auf die persönlichste aller Lösungen, den Selbstmord, verwiesen. In Desnicas Text hingegen fördert die Einführung eines Heilmittels gegen die Sterblichkeit die schlimmsten Seiten sowohl im Individuum als auch in den gesellschaftlichen Strukturen zutage. Korruption, Raserei und Pogrome sind die unmittelbaren Folgen der größten Entdeckung der Menschheit. Diesem Zustand kann nur entgegengewirkt werden, indem sich eine neue Weltordnung, ein neuer supranationaler Staatskörper formiert. Die Antwort auf die Herausforderung der individuellen Unsterblichkeit liegt in der Unterwerfung unter die kollektive Intelligenz bzw. die Menschheit,<sup>18</sup> die unter diesen Umständen konkrete Formen annehmen muss, um den Menschen in all seinen sozialen und natürlichen Umständen zu retten.

Die Erzählungen *Prazdnik bessmertija* und *Pronalazak Athanatika* nehmen in doppelter Hinsicht eine Sonderstellung ein, die nicht nur das jeweilige Gesamtwerk von Bogdanov und Desnica betrifft, sondern auch die Zeit, in der sie verfasst wurden. Beide Texte folgen der Logik des Science-Fiction-Genres und weisen – trotz der erheblichen Unterschiede, was ihre Poetik sowie die argumentative Ausgestaltung der Unsterblichkeitsproblematik anbelangt – überraschend viele Gemeinsamkeiten auf. Zum einen charakterisieren die beiden Texte auf sehr ähnliche Weise die Problemlage, die sich aus der Unsterblichkeit ergibt, zum anderen ähneln sich auch ihre dystopischen bzw. utopischen Welten. Sie zeigen deutlich, dass nur eines schlimmer als die Endlichkeit des Lebens ist – seine Unendlichkeit. Das auf unnatürliche Weise entgrenzte Leben trägt die Züge einer schwer erträglichen Krankheit, gegen die es in beiden Texten nur ein Heilmittel gibt: den Tod.

*Aus dem Englischen von Hannes Puchta*

16 Vgl. Vladan Desnica: »Proljeća Ivana Galeba. Igre proljeća i smrti«, in: ders.: *Sabrana djela Vladana Desnice*, Bd. 2, Zagreb 1975, S. 7–345, hier S. 76 f.

17 Desnica: »Pronalazak Athanatika« (Anm. 1), S. 374: »Umrijeti – ta to je užasno, to je živinski bolno! Jedan vrisak čitavog bića, jedan divlji urlik očajanja, jedan ambis besmisla i nerazuma [...]«. Übersetzung der Herausgeberin, T. P.

18 In der Novelle *Čovječanstvo* (Die Menschheit) sinniert der Protagonist über die Tatsache, dass unser Mitgefühl sich umgekehrt proportional zur Opferzahl verhält: Mit einer steigenden Anzahl von Opfern nehmen die unmittelbaren, affektiven Regungen ab und das Schicksal des Einzelnen tritt in den Hintergrund.

# UNSTERBLICHKEIT UND SUBVERSION: GOLEM GOES UNDERGROUND

Alfrun Kliems

Der Golem ist keine Prager Figur, sondern eine verbreitete jüdische Legende. Dennoch sind die Stadt und der Golem nirgends so miteinander verwachsen wie in Prag. »Golem-City« nennt denn auch Louis Armand 2016 in seinem Roman *The Combinations* die böhmische Metropole.<sup>1</sup> Diese Verschmelzung von Raum und Figur zur »Golem-City« möchte ich am Prager Underground zeigen. Dabei handelt es sich um eine vielgestaltige, in der ČSSR weitgehend verbotene, poetologisch durchaus inhomogene Kunstrichtung der 1980er Jahre.<sup>2</sup>

In folgenden Schritten soll der Motivgeschichte des Golem im Prager Underground nachgegangen werden, wobei der Fokus auf der Strukturanalogie zwischen Golem und Superheld liegt. Zuerst wird die Textstadt Prag in ihren Grundzügen vorgestellt und daran anschließend der Golem selbst in Figurationen von Egon Bondy, Ivan Martin Jirous, Jan Švankmajer und Karel Trnkewitz.

Dabei setze ich die Unsterblichkeit des Golem – analog zu der des Superhelden – voraus und gehe mit Dietmar Dath davon aus, dass »die Vergrößerungsgläser der populären Kunst [...] Affekte, Emotionen, Fantasien [übersteigern und verzerrern], bis sie aussehen, als wären sie Tatsachen, aber der Witz daran ist: Es sind ja wirklich Tatsachen, nur eben solche, die im Kopf passieren und sich von außen nicht ohne Weiteres messen lassen«. <sup>3</sup> Mehr noch, für Cathy Gelbin sind »[t]he Hulk, Superman, the Terminator [...]

modern popular culture echoes of the golem«. <sup>4</sup> Daran anknüpfend ist meine These, dass die Prager Künstler des Underground den Golem in einen popkulturellen Superhelden umwandeln und dafür nutzen, die verzerrte Realität und hypertrophe Propaganda des totalitären Systems zu subvertieren.

## DER PRAGER TEXT UND DER GOLEM

Mindestens drei Topoi konstituierten den Text der Stadt Prag im 20. Jahrhundert: erstens die einstige Tripolis Praga, Dreivölkerstadt der Deutschen, Juden und Tschechen; zweitens der slawische Topos von der Goldenen Stadt (*Zlatá Praha*), einer Stadt, die unter den Händen ihrer tschechischen Bewohner gedeiht und erblüht; drittens das Magische Prag (*Magická Praha*), dessen Architektur und Geschichte mit Kaiser Rudolf II. verbunden ist.<sup>5</sup> Für die deutschen, jüdischen und tschechischen Schriftsteller dieser Zeit wurde Prag damit zur ambivalenten Projektionsfläche. Den einen war es ein Ghetto, eine Sprachinsel, ein Treibhaus und sie ängstigendes Labyrinth, den anderen hingegen lebendige Hauptstadt – wobei sprachliche, ethnische oder kulturelle Zugehörigkeiten nicht immer eindeutig waren, Autoren solche Eindeutigkeiten auch vermieden oder ablehnten.

Dass Prag zur »Golem-City« werden konnte, hat vor allem mit dem 1609 in Prag gestorbenen Rabbi Judah Loew ben Bazalel zu tun, der einen Golem ins Leben gerufen haben soll. Diese Legende wurde in der Prager Literatur, allen voran in Gustav Meyrinks Roman

1 Louis Armand: *The Combinations*, London 2016, S. 61. Nicht von ungefähr ruft »Golem-City« im Klang Batmans Gotham City auf.

2 Vgl. hierzu auch Alfrun Kliems: *Der Underground, die Wende und die Stadt. Poetiken des Urbanen in Ostmitteleuropa*, Bielefeld 2015, S. 85–132. Vgl. zum tschechischen Underground Gertraude Zand: *Totaler Realismus und Peinliche Poesie. Tschechische Untergrund-Literatur 1948–1953*, Frankfurt a. M. u. a. 1998.

3 Dietmar Dath: *Superhelden*, Stuttgart 2016, S. 9.

4 Cathy S. Gelbin: *The Golem returns. From Germanic Romantic Literature to Global Jewish Culture, 1808–2008*, Ann Arbor 2011, S. 1.

5 Zum Prager Text kanonisch u. a. Angelo Maria Ripellino: *Magisches Prag* (1973), übers. von Pavel Petr, Tübingen 1982; Claudio Magris: »Prag als Oxymoron«, in: *Neohelicon* 7 (1979/80), S. 11–65.

*Der Golem* von 1915, neu entdeckt. Wenige Jahre später machte der Regisseur Paul Wegener den Golem zu einem der ersten Monster der Filmgeschichte.<sup>6</sup> In der Golem-Sage schuf Rabbi Loew aus Lehm einen künstlichen Menschen und belebte ihn durch Gottes Namen, geschrieben auf einen Zettel. Nahm der Rabbi das Pergament aus dem Munde des Golem, wurde dieser wieder leblos. Das vergaß der Rabbi eines Sabbats und so begann der Golem die Gemeinde zu verwüsten, weshalb der Rabbi ihn zerstörte.

Der Kern dieser Legende reicht indes weit in die Zeit vor Rabbi Loew zurück. Die Konstanten sind folgende: Erstens sollte der Schöpfer eines Golem ein Rabbi ohne Sünde sein. Dieser benötigt zweitens Material wie Lehm, Wasser, Staub. Drittens muss er die formlose Masse beleben: über mystische Praktiken, etwa das Tetragrammaton JHWH, also die magisch potentesten hebräischen Buchstaben, über Zahlenkombinationen, Beschwörungssprüche und Bewegungsrituale. Im Belebungsprozess des Golem offenbart sich, dass die sprachlich-magische Seite des Akts wesentlich auf dem Glauben an die schöpferische Kraft der Sprache beruht. Und viertens soll der Golem eigentlich nicht auf Dauer angelegt sein, wobei es keine Vorgabe zu seiner Zerstörung gibt. Das lebensspendende Aleph fungiert hierbei als Buchstabe, der Leben und Tod voneinander trennt. Glauben bzw. Wahrheit oder Leben (*emet*) werden durch die Wegnahme des Aleph zu Tod (*met*).<sup>7</sup> Fehlen Glaube und Wahrheit, so die Warnung, sind Golem wie Mensch des Todes.

Konstruktion und Destruktion fallen also im Golem in eins. Anders als eine Gottheit kann der Golem zerstört werden, doch ist ihm sein Ende nicht vorherbestimmt. So ist er nicht endlich, kann aber enden. Wir haben es also mit dem eigentümlichen Phänomen einer *kontingenten Unsterblichkeit* zu tun. Damit bleibt indes offen, ob der Golem als Homo artificialis auch ein Homo immortalis ist. In dieser Kontingenz spiegelt sich nicht zuletzt die grundlegende Ambivalenz einer

Golem-Phantasie im Unterschied zu der normativen Eindeutigkeit wissenschaftlicher Untersterblichkeitsfiktionen. Diese können sich auf den modernen Konsens der Naturbeherrschung stützen. Demgegenüber bleibt das Bild vom Golem der normativ-heiklen Sphäre der Beziehungen zwischen bewussten Wesenheiten (Mensch, Gott) verhaftet, es handelt vom umkämpften Recht zur Geistbeherrschung. Die mit solcher Anmaßung potentiell einhergehende Verunsicherung etwa der den ›klassischen‹ Naturbegriff transzendierenden KI-Forschung wird greifbar, wenn das israelische Weizmann-Institut 1964 seinen Großcomputer Golem I nennt und die Rede zur Einweihung dem großen Erforscher der jüdischen Mystik und Golem-Kenner Gershom Scholem überträgt. Die Zahl derjenigen, die sich im 20. und 21. Jahrhundert mit dem Golem befassen, ist groß. Golem-Anverwandlungen wie die von David Aronson, Christian Boltanski, Anselm Kiefer, Joachim Seinfeld oder die des Moskauer Konzeptualisten Dmitri Prigov, der in seiner Golem-Performance *Good-bye, USSR* (2003) einen *golem sovieticus* schuf, fallen jedoch wegen des fehlenden Prager Bezugs aus meinen Betrachtungen.<sup>8</sup>

Eine besonders instruktive Adaption findet sich derweil bei den Gebrütern Čapek. Die Tschechen Karel und Josef Čapek gelten nicht nur als Erfinder des Terminus ›Roboter‹, sie haben auch in Werken wie *Umělý člověk* (1924; Der künstliche Mensch) und *R.U.R. Rossumovi Univerzální Roboti* (1921; dt. *R.U.R. Rossums Universal Robots*, 1922) die Analogie von Mensch und Maschine thematisiert. In *R.U.R.* ging es ihnen z. B. um die »fabrikmäßige Produktion« von »Arbeitsmaschinen« aus dem Reagenzglas.<sup>9</sup> Dabei spielten die Čapeks auch auf den Golem an, in ihrem Werk gewissermaßen ein ›Nutzmonster‹ – geschaffen für die Arbeit oder zum Schutz jüdischer Gemeinden.

Elaine Graham betrachtet den künstlichen Menschen der Čapeks deshalb auch als einen »post/human golem«, der uns über die Beziehung Mensch–Maschi-

6 Zu Meyrink und Wegener auch Matei Chihai: *Der Golem-Effekt. Orientierung und phantastische Immersion im Zeitalter des Kinos*, Bielefeld 2011.

7 Vgl. dazu die Katalogeinträge »Jüdische Mystik« (Emily D. Bilski) und »Die mystische Sprache, die magische Tradition und der Golem« (Rachel Elior) in Emily D. Bilski/Martina Lüdicke (Hg.): *Golem*, Berlin 2016, S. 41–43. Zur kabbalistischen Tradition und der Golem-Sage vgl. Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a. M. 1973. Zusammengefasst in Moshe Idel: *Der Golem. Jüdische magische und mystische Traditionen des künstlichen Anthropoiden* (1990), übers. von Christian Wiese, Frankfurt a. M. 2007.

8 Als Überblick auch: Ada Ackerman (Hg.): *Golem. Avatars d'une légende d'argile*, Paris 2017; Elizabeth R. Baer: *The Golem Redux. From Prague to Post-Holocaust Fiction*, Detroit 2012.

9 Karel Čapek: *R.U.R.*, in: ders.: *Dramen*, hg. von Manfred Jähnichen, übers. von Gustav Just/Ilse Seehase, Berlin u. a. 1976, S. 97–196, hier S. 107. Im weiteren Verlauf des Dramas geht es u. a. um den Beweis, dass es sich bei den menschengleichen Robotern wirklich um Maschinenwesen handelt. Dafür soll eine Roboterfrau in den »Sezierraum« gebracht werden. Auf die Frage, ob sie sich vor dem Tod fürchte, antwortet sie: nein, sie kenne den Tod nicht. Nach dem Sezieren werde man nur aufhören, sich zu bewegen (vgl. S. 111 f.).

ne oder Mensch–Schöpfung nachzudenken zwingt. Für Graham ist der Golem schlicht das ›Andere‹, ein Monster, dessen massigen Lehmkörper sie als eine Spiegelfläche liest: »[...] see the golem as servant to human speculation about the origin of life and the implications of human creative power, a ›body of glass‹ that is ostensibly that of a monstrous, misbegotten creature / but which may also serve as a mirror to emerging post/human hopes and fears.«<sup>10</sup>

Zu den posthumanen Hoffnungen und Ängsten, von denen Graham spricht, gehört nach wie vor – mit und ohne Golem – die Frage nach der Unsterblichkeit oder den Grenzen der Schöpfung, jeder Schöpfung. So betont Eveline Goodman-Thau in Bezug auf die Schriften Gershom Scholems zum Golem und zur Kabbala, dass das »Setzen einer Grenze [...] Ordnung in die Materie [bringt]«. Die Grenzziehung »löst aber auch Protest aus: Die Freiheit muss geopfert werden. Die schöpferische Kraft hat so auch ihre gefährlichen Seiten«, schließlich ist die Herstellung eines Homo immortalis immer an dessen Schöpfer gebunden.<sup>11</sup> Insofern spiegelt sich in der *kontingenten Unsterblichkeit* auch das Schöpfungsdilemma des Menschen – ebenso wie dessen Lösung: Einerseits möchte der Mensch eine Maschine oder einen Golem kreieren, der seine geistige Überlegenheit manifestiert, andererseits wiederum fürchtet er die mögliche Überlegenheit der Maschine oder des Golem. Am Ende bleibt nur die Zerstörung.

Zurück zu Prag: Die Underground-Künstler der 1980er Jahre schrieben sich in den Prager Text ein, kodierten Prag indes literarisch um, machten es auf den ersten Blick weniger golemhaft – also weniger magisch und weniger geheimnisvoll. Gleichzeitig nutzten sie den von ihnen zurückgewiesenen Mythos als Resonanzraum für die eigene Mystifizierung. An die Stelle von tradierten Subjektkonzeptionen wie dem Augenzeugen oder – in Anlehnung an Guillaume Apollinaire – dem Prager Spaziergänger tritt das Ich als den Prager Underground schaffender »Subjekt-Demiurg«,<sup>12</sup> für den der Golem eine prominente Rolle spielt.

10 Elaine L. Graham: *Representations of the post/human. Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Manchester 2002, S. 108.

11 Eveline Goodman-Thau: »Golem, Adam oder Antichrist – Kabbalistische Hintergründe der Golem-Legende in der jüdischen und deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts«, in: Eveline Goodman-Thau/Gert Mattenklott/Christoph Schulte (Hg.): *Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope*, Tübingen 1999, S. 81–134, hier S. 87 f.

12 Oskar Mainx: *Poezie jako mýtus, svědectví a hra. Kapitoly z básnické poetiky Egona Bondyho*, Ostrava 2007, S. 96.

## EGON BONDYS ›GOLEM-CITY‹

Egon Bondys ›Golem-City‹ kann als multimediales Unterfangen aus Lyrik, Musik und Film beschrieben werden. Der 1930 als Zbyněk Fišer geborene Dichter und Philosoph erwarb sich seinen Rang als Guru des Underground in den 1970er Jahren, als seine Gedichte von der Band *The Plastic People of the Universe* vertont wurden. Bereits während der 1950er Jahre entwarf er die Verfahren des *Totalen Realismus* (*Totální realismus*) und der *Peinlichen Poesie* (*Trapná poezie*).<sup>13</sup> Mit diesen Strategien reagierte er auf sozialistische Totalität, staatliche Willkür und allgemeine Paranoia, indem er alles parodierte: Propagandasprache und Demonstrationslogos, Leitartikel und Politikerreden. Bondys Poesie repräsentiert die schiefen Metaphern, falschen Metren und ungelungenen Reime des sozialistischen Realismus. Seine Texte kombinieren realistische Details mit Trugbildern, verwischen die ›klassische‹ Prager Topographie mit einem vulgarisierten sozialistischen Alltag.

Bondys Prag-Gedichte unterlaufen den Mythos vom Magischen Prag, um ihn über die Figuration des Golem wiederzubeleben. So heißt es zwar einerseits ostentativ ablehnend: »Ich lebe in der Hauptstadt / der Magie / In Prag / Damit kann ich nichts anfangen / so ist das [...]«<sup>14</sup> Gleichwohl ist es mit dem Niederreißen nicht getan, und Bondys Gedicht *Magische Nächte* (*Magické noci*) wurde in der Vertonung der *Plastic People* zum Kultsong:

›MAGISCHE NÄCHTE DIE ZEIT HAT BEGONNEN  
dem Koch ist sicher der Teufel gesonnen  
Magische Nächte die Zeit hat begonnen

Wir leben in Prag das ist dort  
wo einst der Geist erschien vor Ort  
Wir leben in Prag das ist dort.«<sup>15</sup>

Mit »Koch« ist Milan Koch gemeint, ein enger Weggefährte Bondys, der 1974 von einer Straßenbahn überrollt wurde. Bondys lyrische Figuren bewegen sich auf einem Terrain, dem sie ihrer (Selbst-)Stilisierung als Marginalisierte gemäß nicht zugehören:

13 Vgl. Zand: *Totaler Realismus und Peinliche Poesie* (Anm. 2).

14 Egon Bondy: *Básnické spisy II. 1962–1975*, Prag 2015, S. 579: »Žiji v hlavním městě / magie / V Praze / S tím si nemožu nic počít / tak to je [...]« Dt. Übers. A. K.

15 Ebd., S. 580: »MAGICKÉ NOCI POČAL ČAS / Kocha snad z toho vezme čas / Magické noci počal čas // My žijeme v Praze to jest tam / kde jednou zjeví se Duch sám / My žijeme v Praze to jest tam.« Dt. Übers. A. K.

im historischen, symbolisch aufgeladenen Zentrum Prags, etwa auf der Karlsbrücke, den Schlosstreppen, in der Altstadt und auf der Kleinseite, auf dem jüdischen Friedhof in der Josefstadt. Allesamt sind dies geschichtlich, literarisch, nicht zuletzt touristisch als ›schön‹ und ›klassisch‹ markierte und sublimierte Orte.

Hierher nun dringen Bondys Figuren schimpfend und sudelnd vor. Vor diesen ikonischen Kulissen wird nicht geliebt, sondern ›gefickt‹; nicht mehr eingekehrt, sondern ›gesoffen‹; nicht mehr vom Verdauungsvorgang geschwiegen, sondern ›geschissen‹ und das minutiös kommentiert. Das aber verändert die Semantik der Orte. Es zerstört – zumindest der Absicht nach – ihre Weihe, ihre Unsterblichkeit. Es macht das, was ein Bewohnerleben um ein Vielfaches überdauert, sehr irdisch, sehr profan, sehr vergänglich. Zugleich überträgt Bondy auf diese Weise die Aura der Ewigkeit dieser Orte auf sein Werk.

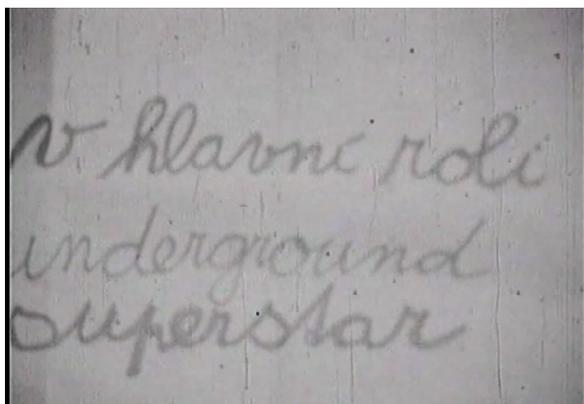


Abb. 1 und 2: »In der Hauptrolle: Underground Superstar [Egon] Bondy«

schon im Vorspann zu sehen ist (Abb. 1 u. 2).<sup>16</sup> Tomáš Mazal und Pablo de Sax (Pavel Veselý) drehten den Film zwischen 1984 und 1985 heimlich mit Bondy in Prag. Der Film zeigt, wie sie den Dichter ein Jahr lang durch seine Heimatstadt begleiten – über die Schlosstreppen der Prager Kleinseite (Abb. 3) oder den jüdischen Friedhof (Abb. 4). Zugleich zementiert der Film die Rolle Bondys als Leitfigur oder Superstar des Prager Underground. Dem Golem kommt im Film die Rolle eines Leitmotivs zu. So behauptet Bondy unter anderem: »Wer Meyrink nicht wenigstens zur Hälfte kennt, der weiß nicht, was einen in Prag erwartet.«<sup>17</sup>

Meyrinks Golem-Roman – ein vor der gespenstischen Elendkulisse des jüdischen Ghettos inszeniertes Potpourri aus Pseudo-Kabbala, alchemistischem Halbwissen, surrealen Traumsequenzen, geheimnisvollen Asiaten und ›buddhistischen Rätselwelten‹ (Max Brod) – wurde vom Prager Underground



Abb. 3: Bondy auf den Prager Schlosstreppen



Abb. 4: Bondy auf dem jüdischen Friedhof

Aus der Umkodierung nun wird Aneignung – und hier kommt der Golem wieder ins Spiel. Er wird zur spirituellen Projektionsfigur des Underground, der sich auf diese Weise auch dessen *kontingente Unsterblichkeit* einverleibt. So inszeniert sich Bondy im Samizdat-Film *My žijeme v Praze ... (Wir leben in Prag ...)* über den Golem als »Bondy Superstar«, wie

gerade wegen seiner Mischung verehrt, die nicht zuletzt der strukturellen Nähe von Underground und Popkultur entspricht. Schließlich ist auch die Basis der *Peinlichen Poesie* ein Spiel mit dem schlechten

16 *My žijeme v Praze ...*, Regie: Tomáš Mazal/Pablo de Sax. Prag: Guerilla Records 2007.

17 Ebd., Filmausschnitt: 0:51:55–0:52:08. Dt. Übers. A. K.

Geschmack, dem schlecht Gemachten, mit Susan Sontags *Camp*.

Der Film verbindet Bilder der Josefstadt mit Bondys Monologen und verknüpft das mit dem von den *Plastic People* eingespielten Song *Magische Nächte*. Bondy greift in seinem Prager Spaziergang Meyrinks Romanstruktur auf sowie dessen Bezüge zur Figur des Ewigen Juden. Er relativiert und variiert darüber Unsterblichkeit als einen proteischen Topos: Der Geist, Golem und Ahasver kehren in seinem Werk periodisch wieder. Bei Meyrink ist es der alle 33 Jahre erscheinende Golem, dem die Hauptfigur Athanasius Pernath in den Prager Gassen begegnet. Pernaths Geschichte stellt sich zunächst als Traum des Ich-Erzählers heraus. Doch dann begegnet der Träumer Pernath selbst – seinem Doppelgänger oder der Inkarnation des Golem. Meyrinks Golem, so Angelo Ripellino, »ist der symbolische Ausdruck einer periodisch auftretenden geistigen Epidemie«.<sup>18</sup>

Analog dazu traumwandelt im Film auch Bondy durch die ehemalige Judenstadt und spaziert minutenlang zwischen den Grabsteinen des jüdischen Friedhofs umher, auf dem sich das Grab von Rabbi Loew befindet, das inzwischen zur Wallfahrtsstätte geworden ist. Und dazu doziert er: »Ja, der Golem taucht auf und verschwindet. Aber er kommt wieder. Es ist noch nicht soweit, als dass er hier in Prag nicht mehr erscheinen würde.«<sup>19</sup> Prag als magisch-mystisches ›Kollektiv‹ ist immer noch am Leben – allen Totalitarismen zum Trotz. Der Golem und die Juden werden zur Metonymie Prags als dennoch funktionierendes Gemeinwesen. Der Golem kommt als Retter, als erlösende Figur. Er macht Prag ewig – die Geschichte, die Kunst, das Ausgegrenzte, Vertriebene und Ermordete. Damit setzt sich Bondy in eins, wandernd und bewusst und explizit über den Namen Bondy.

Fast überprägnant wird diese Einschreibung in das (vernichtete) ewige Volk in der Entscheidung Bondys, das Pseudonym Egon Bondy beizubehalten. Zbyněk Fišer alias Bondy gehörte als 19-Jähriger zu den Initiatoren der Anthologie *Židovská jména* (1949; Jüdische Namen). Der gemeinsam mit seiner Muse und zeitweiligen Geliebten Honza Krejcarová, Tochter von Milena Jesenská, Franz Kafkas einstiger Briefpartnerin, im Samizdat herausgegebene Band versammelte surrealistische Texte von Dichtern

und Dichterinnen, die sich aus Protest gegen den aufkommenden Antisemitismus jüdisch klingende Pseudonyme gaben. So verbarg sich Krejcarová hinter Sarah Silberstein (und Gala Mallarmé); weitere Namen waren Benjamin Haas, Isaak Kuhnert, Arnold Stern, Herbert Taussig, Pavel Ungar – und schließlich Egon Bondy.

Laut Weggefährten, Familienangehörigen und Selbstzeugnissen hatten sich die Initiatoren u. a. von Namen auf jüdischen Grabsteinen inspirieren lassen. Natascha Drubek spricht bei Krejcarová's Wahl »Sarah Silberstein« von einem »ad-hoc-Pseudonym« und sieht darin ihr Interesse für »das Jüdische als Trope der Bedrohten und Ausgeschlossenen«.<sup>20</sup> Der Name Bondy ist zu der Zeit ebenso weit verbreitet; er stammt ursprünglich von sephardischen Juden in Prag. Zugleich ist gerade bei Bondy die Praxis weniger als Realitätsanspruch zu lesen sondern vielmehr als eine überzeitliche Aussage, die auf das Prinzip Pop vorausweist. Nur so wird der Stellenwert des Golem im Werk Bondys erkennbar: als der gebrochene (›Ewige Jude‹) und vielfach relativierte Superheld, der sich seiner äußersten Verletzlichkeit und Entgrenztheit, seiner ›relativen Ewigkeit‹ zugleich bewusst ist. Überaus subtil setzt sich Bondy auf diese Weise mit dem prekären Leben im sozialistischen Prag und seiner unvergänglichen Geschichte auseinander.

Der Golem, so Veronika Tuckerová in ihren Überlegungen zum Underground, ist bei Bondy wie schon bei Meyrink keine »anthropomorphic figure made of clay, but rather [...] an elusive force, a spirit that periodically possesses the town«.<sup>21</sup> Und so beschreibt es auch Bondy, in dessen Gedicht *Magische Nächte* der Prag-Geist in Gestalt des Golem heraufbeschworen wird. Indes erscheint er nur Eingeweihten, kann als Retter nur Eingeweihten erscheinen. Bondy, so meine Lesart des Films, ist so ein Eingeweihter.

Dergestalt belebt Bondy den Golem-Mythos nicht einfach, sondern okkupiert ihn. Auf dem Weg klagt er an: westliche Touristenschwärme, sozialistischen Erinnerungskleister, totalitäres Gedankengut und staatliche Verfolgung. Seine ästhetischen Schmäherungen richten sich nicht allein gegen den Machtap-

18 Ripellino: *Magisches Prag* (Anm. 5), S. 210.

19 *My žijeme v Praze ...* (Anm. 16), Filmausschnitt: 1:03:39–1:04:16.

20 Natascha Drubek: »Sich (k)einen Namen machen: Die *Židovská jména* der Honza K.«, in: *Slovo a Smysl* 28 (2017), S. 51–73, hier S. 53.

21 Veronika Tuckerová: »The Remains of the Triple Ghetto in the Prague Underground«, in: *Brücken* 1–2 (2015), S. 193–210, hier S. 200.

parat, sondern auch gegen jene, die sich still mit ihm arrangiert haben, gegen die Mitläufer des Systems – jeglichen Systems.

Mit Blick auf Bondys Golem lässt sich mit Cathy Gerbin fragen, ob dieser nicht immer schon offen für vielerlei Aneignung war – eine explizite Popfigur, was nicht zuletzt auch seine motivgeschichtliche Unsterblichkeit vor allem im vergangenen Jahrhundert erklärt, einschließlich seiner Resilienz, die in jedem Kitsch oder *Camp* steckt. Bondys multimediale ›Golem-City‹ steht für den Underground, der das eigene (Er-)Leben performativ in seinem Schaffen spiegelt: Kunst als Leben als Kunst. Für das Konzept einer *Totalen Kunst*, einschließlich des Paranoiden und Absurden – und der Gewaltaffinität, die das Totale immer in sich und nach außen trägt. In der Totalität und Gewaltlizenz des Superhelden liegt auch dessen Unsterblichkeit. Der Golem ist so unsterblich wie ein Superheld, nicht zuletzt indem er von der Frage nach seiner Sterblichkeit ablenkt.

## IVAN MARTIN JIROUS ODER DER SCHEM

Mit Egon Bondy eng verbunden war der 1944 geborene Ivan Martin Jirous, Kopf der bereits erwähnten *The Plastic People of the Universe*. Jirous, der sich selbst »Magor« – Depp oder Narr – nannte, verbrachte mehr als acht Jahre im Gefängnis. Dort entstand in den 1980er Jahren die Gedichtsammlung *Magorovy labutí písně* (1986; Magors Schwanengesänge), eine Art lyrisches Tagebuch. Stilistisch bedient sich Jirous bei Dada, *Totalen Realismus*, *Peinlicher Poesie*, Banalismus und Vulgarismus, changiert zwischen plebejischer Attitüde, Spiritualität und intellektueller Reflexion. Die ersten Strophen lauten:

»Wie lang noch Herr ertrag ich es  
dies Leben hier im Dauerstress?  
So lang du willst ich weiß es schon  
so lang währt meine Frustration

Ich hoffe brav die Angst vergeht  
heut bitte ich dich im Gebet:  
Setz mir zumindest nach all dem  
ins Maul zum Dichten einen Schem. [...]

Man kann schlecht Elegien schreiben  
wenn's alle mit den Mündern treiben

Mit welchem Reim lässt sich ergänzen  
wie hier gelutscht wird an den Schwänzen?«<sup>22</sup>

Mir geht es bei dem Schem-Anfang von Jirous vor allem um die Frage, was Kunst mit Unsterblichkeit (des Werks, des Namens) verbindet. Jirous schafft in seiner Gefängnisdichtung den Bezug auf die Legende vom Golem, der zum Leben erweckt wurde, indem er einen Zettel mit dem Wort *Schem* unter die Zunge gelegt bekam. Im Hebräischen, so Andreas Kilcher, verweist »*haSchem*, »der Name«, auf Gott selbst: Sein Name ist der Name, und der Name ist er selbst: *ha-schem*«. Der vierbuchstabile Gottesname ist indes nicht aussprechbar, sondern ein »›verborgen geoffenbarter Name« – denn nichts anderes bedeutet das griechische Wort *Tetragrammaton*«. <sup>23</sup>

Nun verlangt Jirous' lyrisches Subjekt den Schem, um dichten zu können – und lässt dann seinen Gesang beginnen, als gäbe es so etwas wie eine negative Verbalinspiration: spöttisch, obszön, holpernd und ungelenkt auf Reim gezwungen – analog der *Peinlichen Poesie* und dem *Totalen Realismus* von Egon Bondy. Schon in der Romantik freilich, folgt man Andreas Kilcher, wird aus dem magisch-erweckenden Namenswort eine »Metapher für die ästhetische Produktivität« und der Golem zur »Metapher des Kunstwerks«. <sup>24</sup> Vor diesem Hintergrund ermöglicht der Schem dem lyrischen Ich, was folgt: bildgewaltige Blasphemie, Verachtung, Klage, Skepsis, Expressionen der Angst, des Hasses, der Einsamkeit und Liebe. Wenn es ihn denn überhaupt erhält.

Die »Schwanengesänge« von Jirous adressieren ehemalige Gefährten, ins Exil Gegangene, die Familie, Geliebte, die Kinder, Freunde. Sie handeln vom Eingesperrtsein, von Beschränkungen, dem

22 Ivan M. Jirous: »Man kann schlecht Elegien schreiben«, Nachdichtung von Urs Heftrich, in: Urs Heftrich/Michael Špirit (Hg.): *Höhlen tief im Wörterbuch. Tschechische Lyrik der letzten Jahrzehnte*, München 2006, S. 297: »Jak dlouho Bože ještě snesu / že žiju v ustavičném stresu? // Tak dlouho jak se Tobě zachce / potrvá moje frustrace // Pokorný jsem přemáhám strach / dnes budu Tě prosit v modlitbách // abys mi aspoň po tom všem / položil do úst k básním šém / [...] / Špatně se skládá elegie / když kolem cucají si pyje / a každý rým je na to chudý / popsat jak kouří si zde údy // Abych zas nepsal výtržnický / zaznamenám jen sporadický / jak jeden odsouzený přelíz / druhému zločincovi penis.«

23 Andreas Kilcher: »Die Namen der Kabbala«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 1 (2013), S. 5–28, hier S. 11.

24 Andreas Kilcher: »Die Kabbala als Trope im ästhetischen Diskurs der Frühromantik«, in: Eveline Goodman-Thau/Gert Mattenklott/Christoph Schulte (Hg.): *Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope*, Tübingen 1999, S. 135–166, hier S. 159.

Abgeschnittensein von politischem Geschehen und Familienalltag, letzten Dingen, der Kunst. Deutlich weniger gelassen als Sokrates, thematisiert Jirous sich konsequent selbst. Jiří Trávniček macht dahinter einen »Durst nach Kommunikation« (*Žízeň po komunikaci*) aus, der nur über das Schreiben gestillt werden kann.<sup>25</sup> Oder anders gewendet: Um zu überleben, muss er schreiben, der Schem rettet ihn vor dem Zugrundegehen. Eine ›bescheidenere‹ Unsterblichkeit im Golem-Bild also auch hier.

Dass (Wort-)Kunst das vermag, gehört zu den uralten Topoi. So vermerkt Elliot Wolfson, dass der Mensch schon für die mittelalterlichen Kabbalisten ein »Schauplatz der Konvergenz von Buchstaben und Wesen« war – und ein Golem wesentlich durch Sprachmagie erschaffen wird. Text kann also wahres Leben schaffen. Bei Wolfson heißt es dazu: »Diese Sicht setzt eine immanente Verbindung zwischen Sprache und Sein voraus, nicht bloß im mimetischen, sondern vielmehr im Sinn der Mythopoeia: also dass Worte – gesprochen oder geschrieben – das Wesen der Wirklichkeit formen, von der sie geformt werden.«<sup>26</sup>

Ähnlich wie bei Bondy erschafft auch hier das Werk den Autor und dient seiner Automystifikation. *Magors Schwangengesänge* sind indes mehr noch als Bondys ›Golem-City‹ ein Referenzungetüm aus Personennamen, das für den uneingeweihten Leser eine Handreichung erfordert. Es ist Teil einer lebenslangen Automystifikation, die als ästhetisches Verfahren zu begreifen ist, hier in seltener Konsequenz betrieben wird und wesentlich zur charismatischen Autorität der Figur »Magor« nicht nur für den Underground beigetragen hat. Auch vor und nach der Haft ist es Jirous unermüdlich um einander abwechselnde, überlagernde, sich verschlingende Selbstbilder zu tun: als Ketzer und Lästere, als der Typ vom Stammtisch, als grimmiger Einsiedler und Verzweifelter, als verspielter Ironiker, sozialer Rebell und naiver Sonntagsdichter.<sup>27</sup> In einer selbst für den Underground radikalen Weise verwischt Jirous so die Linien zwischen lyrischem Ich und empirischem Autor, zwischen Leben und Kunst.

Während bei Bondy der Meyrink'sche Golem zur Chiffre des Prager Underground wird, imaginiert sich Ivan Jirous als Stimme der Weggesperrten, Verzwei-

felten, Ausgeschlossenen. Jirous' Kassiber-Dichtung beschwört die Anwesenheit der Abwesenden. Und noch eine Unsterblichkeit wird durch die Erschaffung des Referenzungeheuers angesprochen, das eigentlich selbst eine Art Golem ist: nämlich die des Underground-Kollektivs aus Texten, Performances, Gesprächspartnern selbst bis ins Exil. Jirous' Golem-Ich schützt und verteidigt die (Prager) Gemeinschaft, indem es sie über exzessive Interferenzierung am Leben hält.

Gerade weil er spricht, also dichtet, beansprucht er nicht nur Freiheit, sondern auch Gehör. Unter dem aufgeladenen Verständnis des lyrischen Akts im Kontext des Underground meint das nicht zuletzt einen Machtanspruch. Insofern ist die Bitte um den Schem einerseits ein harmloses Spiel mit dem Bild der Verbalinspiration des verzweifelten Dichters. Es öffnet andererseits aber auch die Lesart einer bevorstehenden Ermächtigung, eines lyrischen Ich, das sich mit dem gewaltigen Golem vergleichen lässt: eine als dienend (am Underground-Kollektiv und dessen Über-Leben) geschaffene, letztlich unberechenbare Figur von Gewalt und Ermächtigung.

Ein Prager Superheld also auch Jirous. Dies ist der Knoten, an dem meine Stränge sich treffen: Der Golem lässt sich auch deshalb so offen und mannigfach einbauen, weil er – neben dem Aspekt des Jüdischen – die juvenile Präpotenz des Superhelden, sein modernes popkulturelles Echo (Cathy Gelbin) mit dem spezifischen und politisch aufgeladenen Kontext des Underground der 1980er Jahre verknüpft. Daraus wiederum können weitere Bilder und Bedeutungen geschlagen werden.

## JAN ŠVANKMAJER UND KAREL TRINKEWITZ

Diese Befunde lassen sich erhellen durch zwei Künstler, die in einem weiteren Verständnis dem Underground und seinen Schaffensprämissen zugeordnet werden können. Da ist zum einen Jan Švankmajer (geb. 1934), der auch als die Surrealisten in der Tschechoslowakei nach 1948 streckenweise verfolgt wurden weiterhin surrealistische Filme machte, zum Teil im Verborgenen, Halblegalen. 1989 dann drehte er mit *Tma, Světlo, Tma* (Dunkel, Licht, Dunkel) einen acht Minuten langen Animationsfilm über einen sich selbst schaffenden Golem, Kreatur und Kreator in einem: Dieser Golem muss nicht durch Beschwörung ins Leben gerufen werden, jedes einzelne seiner

25 Jiří Trávniček: »Zklamaná Panenka Marie nade mnou tiše ztrácí slzy«, in: *Proglas* 1 (2000), S. 45–47, hier S. 47.

26 Elliot Wolfson: »Der Golem und der imaginäre Körper«, in: Emily D. Bilski/Martina Lüdicke (Hg.): *Golem*, Berlin 2016, S. 44 f., hier S. 44.

27 Vgl. Trávniček: »Zklamaná Panenka Marie« (Anm. 25).



Abb. 5: Filmstill aus Jan Švankmajers »Tma, Světlo, Tma« (1989)

Körperteile lebt bereits. Die Lehmelemente versammeln sich nacheinander in einem kleinen Zimmer, das zuerst noch im Dunkeln liegt: Es klopft und eine hereinkriechende Hand macht das Licht an. Nach jedem erneuten Klopfen rollen, kugeln, kriechen und schleimen sich Körperteile ins Zimmer: Augen, Ohren, Nase, Gebiss, Gehirn, Penis – und immer mehr Lehm Masse. Teile und Masse verbinden sich miteinander, formen und verformen sich, bis am Ende das ganze Zimmer ausgefüllt ist von einem massigen männlichen Lehmkörper (der zwischendurch noch einen halben Liter Bier trinkt). Er hockt verkeilt und verängstigt im Raum und atmet hörbar schwer (Abb. 5). Eine kafkaeske Situation. Dann macht er das Licht aus und das Zimmer liegt wieder im Dunkeln.

Švankmajers Animation erinnert an Georges Batailles Konzept des *informe*, das die Zerstörung der ›schönen‹ Form feiert, doch stets den Ekel mitbedenkt, den die Negation von Dauerhaftigkeit und Stabilität auslöst.<sup>28</sup> Jedes Ding, jeder Leib besitzt eine Form ohne Aussicht auf Bestand, kann im kommenden Moment und wird allemal zu einem späteren Zeitpunkt zerstört (zertreten, zerquetscht, zermalmt). *Informe* begreift und inszeniert diese vorauszudenkende Degradation alles Körperlichen als Metapher für die Abwesenheit eines stabilen Sinns überhaupt. Der im Moment seines grotesken Zusammenwachsens beobachtete Golem ist evident sterblich, und mehr als das: Er ist sinnentleert. Von seiner Macht ist nur noch hilflose Sperrigkeit geblieben. Kein Tröster und Helfer, sondern ein Menetekel. In der Summe handelt es sich in Švankmajers Golem-Fiktion um einen existentiellen Grenzdurchbruch, den David Sorfa »architorture« nennt: »In this architorture of a Surrealist individual we find ourselves in the realm of the uncanny, the *unheimlich*, the unhomely, of Haus-

28 Vgl. Georges Bataille: *Der heilige Eros* (1963), übers. von Max Hölzer, Neuwied am Rhein 1963, S. 180–189.

*angst*, which, while perhaps not being exactly homeless is more of a homesickness without a hope of ever finding oneself at home.«<sup>29</sup>

Weniger existentiell, dafür politischer wendet Karel Trinkewitz das Golem-Motiv. 1931 geboren, musste Trinkewitz als ›Halbjude‹ im deutsch besetzten Böhmen und Mähren die Schule verlassen, später verlor er als ›Halbdeutscher‹ in der Tschechoslowakei seinen Studienplatz. Und noch später musste er als Prager Dissident seine Heimatstadt verlassen. Auf seinem langen Marsch durch die Systeme, von Ost nach West, entdeckte Trinkewitz die Popkultur – und begann zu kleben: bunte Zeitungsreste auf Pappkugeln, schwarze Buchstaben auf Flaschen, altes Kartenmaterial auf Steine, glitzernde Popstars auf Holz. »Das ganze Leben ist eine Collage«, heißt es in seinen Erinnerungen.<sup>30</sup>

Auf seiner Assemblage *Golem* von 1992 (Abb. 6) ist auf ein hebräisch beschriftetes Blatt ein Holzrahmen geklebt, dessen Hintergrund das Innere der Prager Altneu-Synagoge zeigt, davor links ein Schwarz-Weiß-Bild des Denkmals von Rabbi Loew, das am

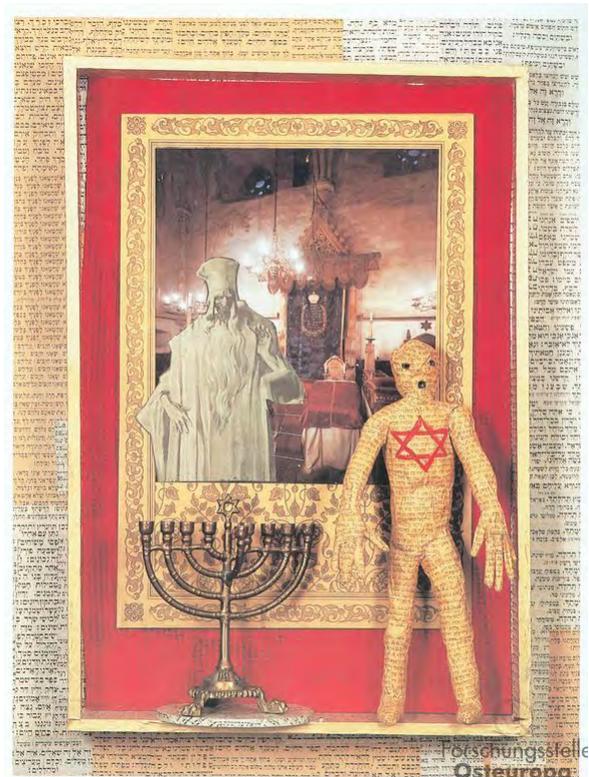


Abb. 6: Karel Trinkewitz: »Golem«, Assemblage (1992)

29 David Sorfa: »Architorture. Jan Svankmajer and Surrealist Film«, in: Mark Shiel/Tonnie Fitzmaurice (Hg.): *Screening the City*, London u. a. 2003, S. 100–111, hier S. 110.

30 Karel Trinkewitz: *Život je koláž / Das Leben ist eine Collage*, Prag 1999, S. 95.

Eingang zur Josefstadt steht. Rechts findet sich eine Golem-Figur, abermals aus hebräisch beschriftetem Papier, mit einem roten Davidstern auf der Brust. Daneben steht eine kleine Menora mit einem angeschweißten achten Arm.

Indem die Assemblage das eigentlich Unzusammengehörige zusammenführt, ist sie immer schon ironisch. Weder der blaue Davidstern als Symbol des Volkes Israel noch der gelbe Judenstern als Markierung zum Tode zieren zudem die Brust des tapsigen Papiermonsters, sondern ein roter Davidstern – Farbe des vergossenen oder pulsierenden Blutes. Mit Bataille: Auch dieser Golem ist ›offen‹. Und auch Trinkewitz markiert hier die Ambivalenz des Golem, seine *kontingente Unsterblichkeit*.

Allen drei Phänomenen – dem Golem, dem Superhelden und dem Underground – eignet ein konstitutives Gefühl von Erlösung aus der Geschichte, aus einem ›This time it's different‹. Schützen vor der Geschichte aber können sie sich und uns nicht. Das könnten allenfalls die Götter. In ihre Sphäre gehören weder der Halbgott Superman noch die Self-made-Heroes Batman und Ironman noch der Golem. Was dereinst die Čapek'sche Maschinen-Utopie zu leisten vermag, sei dahingestellt. Mit einer Warnung: Die Kybernetiker und ihre Unsterblichkeitsphantasmen unterscheidet vor allem eines von denen des Underground – die fehlende Ironie. Ihre angestrebte Unsterblichkeit ist weder kontingent noch magisch-mystisch noch popkulturell subversiv.

# KYBERNETISCHE UNSTERBLICHKEIT IN OSTEUROPA

Tatjana Petzer

In seiner programmatischen Schrift *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine* von 1948 äußerte Norbert Wiener die Überzeugung, dass sich organische Systeme in kybernetisch-technische Prinzipien übertragen ließen.<sup>1</sup> Biologie sei letztlich Code und Information, der Mensch ein Informationssystem. Vor dem Hintergrund dieser Grundannahme der Kybernetik, der Theorie und Modellierung von Regelungs- und Steuerungsvorgängen komplexer Systeme, wurden in der Folge auch verschiedene Wege zur Unsterblichkeit thematisiert<sup>2</sup> und in trans- und posthumanistischen Unsterblichkeitsutopien zugespitzt,<sup>3</sup> die sich im Wesentlichen zwei Teilbereichen der Biokybernetik zuordnen lassen: der medizinischen Kybernetik und der Neurokybernetik. Zum einen wird die fortwährende Regelung und Reparatur des sterblichen Körpers in den Blick genommen. Ausgehend vom Konzept potentieller biologischer Unsterblichkeit<sup>4</sup> ist man bemüht, die natürlichen Techniken einiger Organismen, die extreme Formen der Langlebigkeit und Regenerationsfähigkeit entwickelt haben, auf den menschlichen Körper zu übertragen. Hat sich

die unbeschränkte Lebensverlängerung etabliert, so bleibt, Wiener zufolge, der Medizin vom Kampf gegen das (Alters-)Sterben allein das moralische Dilemma des herbeigeführten Todes.<sup>5</sup> Zum anderen geht es um das Aufgeben der individuellen physischen Existenz zugunsten des Fortwährens der Kognition in einer kybernetischen Maschine. Dieser Weg bedingt die Entkoppelung kognitiver Inhalte vom Körper, die Schaffung einer Hybride, indem man das Gehirn auf eine Prothese transplantiert oder, abstrakter, kognitive Informationen in ein Datennetz hochlädt und damit Hirnströme in ein unsterbliches Metawesen integriert. Auch hier liegt eine Analogie zur Biologie vor: Für sie ist die in der DNA gespeicherte Information, die 1953 entschlüsselt wurde, aufgrund ihrer fortwährenden Kopier- und Reproduzierbarkeit der Schlüssel zur Unsterblichkeit. Die kybernetische Analogie zwischen Mensch und Maschine legt nahe, dass ein *cybernetic organism* nicht nur dem entropischen Informationsverlust (sprich: dem Tod) entgegenwirken würde, sondern auch auf der Grundlage der gespeicherten Informationen kopier- bzw. wiederherstellbar wäre. Wichtige Impulse für das Verständnis biokybernetischer Konzepte der Unsterblichkeit gingen in diesem Zusammenhang, wie die folgenden Ausführungen skizzieren und illustrieren möchten, seit Ende der 1950er Jahre von der polnischen und sowjetischen Publizistik aus und finden derzeit eine Radikalisierung im russischen Transhumanismus.

## I.

Der universelle Anspruch der Kybernetik wirkte provokant auf den marxistisch-leninistischen Ostblock. In der sowjetischen Presse wurde die Kybernetik Anfang der 1950er Jahre als reaktionäre Pseudowissenschaft

---

1 Norbert Wiener: *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*, New York 1948. Vorangegangen war der als ›kybernetisches Manifest‹ bekannte Aufsatz *Behavior, Purpose and Teleology* (1943) über technische wie – funktionsanalog – organische Feedback- bzw. Rückkopplungssysteme, den Wiener gemeinsam mit dem Computerpionier Julian Bigelow und dem Psychologen Arturo Rosenblueth veröffentlichte.

2 Vgl. Eric Gullichsen: »Cybernetic Methods for Attaining Immortality«, in: Timothy Leary: *Chaos and Cyber Culture*, Berkeley 1994, S. 199–202; William Sims Bainbridge: »Progress toward Cyberimmortality«, in: Immortality Institute (Hg.): *The Scientific Conquest of Death*, Buenos Aires 2004, S. 107–122.

3 Vgl. Oliver Krüger: *Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus*, Freiburg i. Br. 2004.

4 Zum Begriff der ›potentiellen Unsterblichkeit‹ vgl. August Weismann: »Über die Dauer des Lebens« (1882), in: ders.: *Aufsätze über Vererbung und verwandte biologische Fragen*, Jena 1892, S. 1–72, hier S. 29.

5 Vgl. Norbert Wiener: *God and Golem: A Comment on Certain Points Where Cybernetics Impinges on Religion*, Cambridge, Mass. 1964, S. 67 f.

des Westens verurteilt,<sup>6</sup> aber es gab kein parteiliches Statement in der Regierungszeitung *Pravda*. Schon Mitte der 1950er Jahre zeigt sich in den Publikationen ein allgemeines Umdenken.<sup>7</sup> Und als der Namensgeber der Kybernetik, Norbert Wiener – seit 1919 Professor am MIT, Sohn von Leo Wiener, einem in die USA ausgewanderten polnisch-russischen Juden und Polyglott, dem ersten Professor für slavische Literaturen an der Harvard University und Lev-Tolstoj-Übersetzer – 1960 nach Moskau kam, und zwar zum 1. Kongress der 1957 begründeten International Federation of Automatic Control (IFAC), war die Kybernetik bereits als unterdrücktes Opfer des Kapitalismus rehabilitiert.<sup>8</sup> Das Parteiprogramm der KPdSU von 1961, das auf dem XXII. Parteitag beschlossen wurde, zählte die Kybernetik zu den grundlegenden Wissenschaften des Kommunismus. In diesem Sinne bezog sich die Anwendung der Kybernetik auf die ideologisch determinierten Humanwissenschaften (Psychologie, Soziologie, Wirtschaft, Technik, Kultur usw.).<sup>9</sup> Die radikale »Kybernetisierung« der sozialistischen Wissenschaft, der Ökonomie, der Gesellschaft und des Verwaltungsapparats, wie sie sich seit den frühen 1960ern vollzog, ging mit einer gewissen Modifizierung der Zielsetzung der Kybernetik nach Maßstäben der Sowjetideologie einher und beflügelte die Vorstellung einer sozialistischen »Kyberkratie« bzw. »Kyberbürokratie«.<sup>10</sup>

Wiener, ein Wunderkind der Mathematik, hatte in Moskau mit dem genialen Mathematiker Andrej

Kolmogorov (1903–1987) ein jüngerer Gegenbild, dessen Arbeit er auch würdigend anerkannte. Während sich beide in den 1930ern um die Anwendung mathematischer Theorien und Modelle in der Biologie bemühten, wandte sich Kolmogorov, der bald in ideologische Kontroversen verwickelt wurde (in der Sowjetunion wurden die theoretische Forschung und die Erkenntnisse der Genetik zugunsten des von Stalin unterstützten Lyssenkoismus diffamiert), in den folgenden Jahren von Biologie und Genetik ab. Während des Zweiten Weltkriegs untersuchten beide Probleme der Ballistik und Statistik und befassten sich insbesondere mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung, wobei Kolmogorov in theoretischen Studien verharnte, Wiener aber an konkreten Problemen, beispielsweise der Prognostik und Kriegsabwehr, arbeitete. Kolmogorov schuf, wie andere »Väter« der Kybernetik, Grundlagen der Informationstheorie, auf die sich Wiener stützte und die er zur kybernetischen Wissenschaft systematisierte.<sup>11</sup>

In der Nachkriegszeit galt das Interesse der sich herausbildenden Kybernetik der »Künstlichen Intelligenz« (KI) und damit in erster Linie der Neuropsychologie, die noch in den Kinderschuhen steckte, als bereits Vorstellungen von »Elektronengehirnen« und »neuronalen Netzen« kursierten.<sup>12</sup> Auf das Jahr, in dem Wieners *Cybernetics* erschien, datiert auch Alan Turings Theorie der »Intelligent Machinery«,<sup>13</sup> nach der Systeme mit intelligenten Denkformen und Verhaltensweisen von Lebewesen geschaffen werden können. Ausgerichtet auf dieses Ziel entfaltete sich die KI-Forschung fortan in interdisziplinären Think-tanks, wobei sich ihr kognitionswissenschaftliches und technologisches Forschungsprogramm nicht nur auf empirische, sondern vor allem auf Gedankenexperimente stützte. In diesem Punkt trafen sich angewandte Wissenschaft, Futurologie und Science-Fiction-Literatur.

6 Vgl. Michail Jaroševskij: »Kibernetika – »nauka« mrakobesov«, in: *Literaturnaja gazeta* 42 (05.04.1952), S. 4; dt.: »Die Kybernetik – eine neue »Wissenschaft« der Obskuranten«, in: *Neue Welt* 7 (1952), H. 10, S. 1193–1195. Zur sowjetischen Kampagne gegen die Kybernetik vgl. Slava Gerovitch: *From Newspeak to Cyberspeak: A History of Soviet Cybernetics*, Cambridge, Mass. 2002, S. 103–151 (Kap. 3: »Normal Pseudo-Science«).

7 Vgl. Stanisław Bogusławski/Henryk Greniewski/Jerzy Szapiro: »Dialogi o cybernetyce«, in: *Mysł filozoficzna* 4 (1954), H. 14, S. 158–212, und Arnošt Kol'man: »Čto takoe kibernetika?«, in: *Voprosy filosofii* 9 (1955), H. 4, S. 148–159; dt.: Ernst Kolman: »Was ist Kybernetik«, in: *Forum* 9 (1955), H. 23 (wissenschaftliche Beilage).

8 Zur Geschichte der Kybernetik der 1950er–1960er Jahre vgl. D. A. Pospelov/Ja. I. Fet: *Očerki istorii informatiki v Rossii*, Nowosibirsk 1998.

9 Vgl. B.V. Birjukov/E.S. Geller: *Kibernetika v gumanitarnych naukach*, Moskau 1973; Alfons Reitzer: »Sowjetische theoretisch-philosophische Perspektiven zur Kybernetik in den Humanwissenschaften«, in: *Studies in Soviet Thought* 23 (1982), S. 301–332.

10 Slava Gerovitch: »Kyberkratie oder Kyberbürokratie in der Sowjetunion«, in: Bernd Greiner/Tim B. Müller/Claudia Weber (Hg.): *Macht und Geist im Kalten Krieg*, Hamburg 2014, S. 376–395.

11 Vgl. W. Czaplá: »Wie viele »Väter« hat die Kybernetik?«, in: *Ukrains'kyi tekhnichno-hospodars'kyi instytut / Ukrainisches Technisch-Wirtschaftliches Institut München (Hg.): Naukovi zapysky / Wissenschaftliche Mitteilungen*, München 1970, S. 126–134.

12 Vgl. Warren McCulloch/William Pitts: »A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity«, in: *Bulletin of Mathematical Biophysics* 5 (1943), S. 115–133.

13 Alan Turing: »Intelligent Machinery: A Report by A. M. Turing for the National Physics Laboratory« (Manuskript 1948), <http://www.turingarchive.org/browse.php/c/11> (aufgerufen am 05.05.2017). Erstveröffentlichung in C.R. Evans/A.D.J. Robertson (Hg.): *Cybernetics: Key Papers*, Baltimore 1968, S. 27–52.

In kybernetische Grundlagenforschung zur Modellierung von sogenannten ›Entscheidungsmaschinen‹ nach Turings Vorbild wurde im Ostblock verhalten investiert. Das staatliche Interesse galt nicht einer selbstdenkenden Maschine. Dennoch wurden auch hier Potentiale neurokybernetischer Forschung ausgelotet sowie der KI-Diskurs geführt und popularisiert. So erlangte der 1958 in der russischen Wochenzeitung *Literaturnaja gazeta* abgedruckte kurze Artikel *Mozg i kibernetika* (Gehirn und Kybernetik) des Mediziners und Professors Samuil Brajnes,<sup>14</sup> Leiter des Labors für Biokybernetik am Višnevskij-Institut für Chirurgie der Akademie der Medizinischen Wissenschaften der Sowjetunion in Moskau, viel Aufmerksamkeit. Auf dieser Grundlage wurde der Dokumentarfilm *Mozg i mašina* (Gehirn und Maschine)<sup>15</sup> gedreht, der bald darauf über die neue Forschung informierte. Wenige Jahre später veröffentlichte Brajnes gemeinsam mit Kollegen eine Einführung in die Neurokybernetik und Neurobionik, die von den theoretischen Grundlagen neuronaler Netzwerke bis hin zu Anwendungsmöglichkeiten in der medizinischen Diagnostik und Therapie reichte.<sup>16</sup> In der Ukraine steht für das Interesse an kybernetischen Modellierungen Nikolaj Amosov (1913–2002), Ingenieur und Arzt, Experte für Herz- und Lungenchirurgie, der seit 1960 die Abteilung für Bioenergetik am Institut für Kybernetik der Akademie der Wissenschaften der Ukraine leitete; 1969 veröffentlichte er die populärwissenschaftliche Broschüre *Iskusstvennyj razum* (Künstliche Intelligenz) über komplexe organische Systeme.<sup>17</sup> Da die Forschungspraxis der 1960er Jahre jedoch kaum auf leistungsfähige Rechner, geschweige denn Netzwerke zurückgreifen konnte, war es doch mehr die wissenschaftsphantastische Literatur, in der der Geist von Kolmogorovs und Wieners Kybernetik auflebte.

Wiener äußerte sich 1960 in einem Interview in der *Literaturnaja gazeta* über seine eigenen schriftstellerischen Ambitionen; das von ihm hier erwähnte Vorhaben, gemeinsam mit dem Biochemiker und Science-Fiction-Autor Isaac Asimov einen literarischen

Text zu schreiben, wurde nicht verwirklicht.<sup>18</sup> Der Theoretiker Kolmogorov bescheinigte dem Entwurf von anthropomorphen Menschen bzw. Androiden, wie sie bei Autoren wie Stanisław Lem (1921–2006) und Ivan Efremov (1908–1972) in Erscheinung traten, zwar durchaus Scharfsinnigkeit, doch fehle es diesen im Zeitalter der Weltraumforschung an Einfallsreichtum. Es wäre doch »möglich, dass wir anderen lebenden Wesen begegnen, die ebenso hochorganisiert, aber gleichzeitig völlig verschieden von uns sind«.<sup>19</sup> Vermutlich kannte Kolmogorov Lems Roman *Solaris* (1961) nicht, der eine geradezu kybernetisch funktionierende ozeanische Intelligenz imaginiert.<sup>20</sup> Die von der Kybernetik inspirierte Kunst und Wissenschaftsphantastik<sup>21</sup> verarbeitete nicht nur kybernetischen Optimismus, sondern letztlich auch die Angst vor der Vorstellung, als Persönlichkeit vollständig decodierbar und elektronisch übertragbar zu sein, oder auch vor der Allmacht kybernetischer Maschinen, ein Topos, der bis heute populär ist. Dabei wird die Geschichte der sowjetischen Kybernetik selbst Gegenstand der Prosa und sozialer Medien und

14 S[amuil] Brajnes: »Mozg i kibernetika«, in: *Literaturnaja gazeta* 122 (11.10.1958), S. 2.

15 *Mozg i mašina*, Regie: Semen Rajtburt, wissenschaftliche Beratung: Samuil Brajnes, Moskau 1960.

16 S[amuil] N. Brajnes/A[natolij] V. Napakov/V[ladimir] B. Svečinskij: *Nejrokibernetika*, Moskau 1962; dies.: *Problemy nejrokibernetiki i nejobioniki*, Moskau 1968; dt.: *Probleme der Neurokybernetik und Neurobionik*, Jena 1970.

17 Nikolaj Amosov: *Iskusstvennyj razum*, Kiew 1969.

18 Norbert Wiener (Interview): »Kibernetika i literatura«, in: *Literaturnaja gazeta* 77 (30. Juni 1960), S. 4.

19 Andrej Kolmogorov: »Avtomaty i žizn'« (Automaten und Leben), in: A. I. Berg/E. Kol'man (Hg.): *Vozmožnoe i nevozmožnoe v kibernetike* (Mögliches und Unmögliches in der Kybernetik), Moskau 1964, S. 10–29, hier S. 14: »возможно, придется столкнуться с другими живыми существами, весьма высокоорганизованными и в то же время совершенно на нас непохожими.« Meine Übersetzung, T. P.

20 Stanisław Lem: *Solaris*, Warschau 1961; dt.: *Solaris*, übers. von Irmtraud Zimmermann-Göllheim, Hamburg/Düsseldorf 1972. Motive wie außerirdische kybernetische Wesen bzw. ›Einheiten‹ finden sich in der Wissenschaftsphantastik um 1960 auch bei A[rkadij] N. Strugackij/B[oris] N. Strugackij: »Ispytanie SKR«, in: *Izobretatel' i racionalizator* (1958), H. 7, S. 38–42; dt.: Arkadi und Boris Strugatzki: »Die Erprobung des SKYBEK«, in: dies.: *Werkausgabe – Fünfter Band*, hg. von Sascha Mamczak/Erik Simon, übers. von David Dreves, München 2013, S. 163–184; Stanisław Lem: *Niezwyjężony*, Warschau 1964; dt.: *Der Unbesiegbare*, übers. von Roswitha Dietrich, Berlin 1967; Aleksandr Meerov: *Sirenevyyj Kristall. Zapiski Alekseja Kurbatova*, Moskau 1965, dt.: Alexander Mejerow: *Der fliederfarbene Kristall. Aufzeichnungen des Alexej Kurbatow*, übers. von Otto Braun, Berlin 1968.

21 Vgl. Ju[rrij] A. Filip'ev: *Tvorčestvo i kibernetika* (Kreativität und Kybernetik), Moskau 1964; L[eonid] B. Pereverzev: *Iskusstvo i kibernetika* (Kunst und Kybernetik), Moskau 1966; A[leksandr] S. Mitrofanov: *Kibernetika i chudožestvennoe tvorčestvo*, Moskau 1980; Matthias Schwartz: *Die Erfindung des Kosmos. Zur sowjetischen Science Fiction und populärwissenschaftlichen Publizistik vom Sputnikflug bis zum Ende der Tauwetterzeit*, Frankfurt a. M. 2003, S. 83–89. Für Polen: Joanna Kordjak-Piotrowska: »Sztuka i cybernetyka w długich latach sześćdziesiątych / Art and Cybernetics in the Long Sixties«, in: dies./Stanisław Weibel (Hg.): *Kosmos zwywa. Sztuka i nauka w długich latach sześćdziesiątych / Cosmos calling! Art and science in the long sixties*, Warschau 2014, S. 47–56, engl.: S. 57–70.

ehemaligen Wissenschaftlern werden KI-Geheimprojekte zugeschrieben – etwa »Pankrat-11«,<sup>22</sup> die realisierte Konstruktion einer allmächtigen Maschine (von griech. *pan* »alles«, *kratos* »Kraft«).

## II.

Viele der philosophischen und praktischen Fragen, die die Kybernetik und die daran nahezu nahtlos anknüpfende Robotik, die Künstliche-Intelligenz-Forschung und der Transhumanismus bis heute aufwerfen, wurden von Stanisław Lem vorweggenommen, insbesondere auch die Frage nach der Unsterblichkeit im kybernetischen Zeitalter. Der Funken der Kybernetik sprang auf Lem bereits während seiner Studentenzeit über, als er nämlich durch das von Mieczysław Choynowski in Krakau begründete *Konwersatorium Naukoznawcze*, einem »Zirkel für die Wissenschaft von der Wissenschaft«,<sup>23</sup> Zugang zur frisch erschienenen Fachliteratur aus den USA hatte, darunter Norbert Wiensers Buch *The Human Use of Human Beings* von 1950.

1957 erschienen Lems *Dialogi* (*Dialoge*, erweitert 1972), ein Werk, das in einer Reihe mit seinen theoretischen Büchern *Summa Technologiae* (1964) und *Fantastyka i futurologia* (*Phantastik und Futurologie*) von 1970 steht.<sup>24</sup> Mit seinen *Dialogen* knüpft er an die sokratischen Dialoge an, insbesondere an die in Platons *Phaidros* (um 370 v. Chr.) thematisierte Unsterblichkeit der Seele, die nun bei Lem unter dem Einfluss der Kybernetik eine neue Darstellung erfährt. Seine Figuren, Hylas und Philonous, entnahm er aber den *Three Dialogues between Hylas and Philonous*

(1713) des irischen Theologen und Philosophen George Berkeley. Darin verkörpert Hylas (von griech. *hylē* »Materie«) den Gegenspieler von Philonous, dem »Liebhaber des Geistes« und Alter Ego des Immaterialisten und Idealisten Berkeley. In Lems sechstem Dialog, der für den Unsterblichkeitsdiskurs wesentlich ist, führt Philonous Turings intellektuelles Experiment künstlicher neuronaler Netze weiter und propagiert die zukünftige »*Transplantation* psychischer Prozesse des Menschen auf eine Hirnprothese«. Das elektrische Netz werde dabei das lebendige Gehirn funktional resorbieren und assimilieren. Zunächst werde es schrittweise die psychischen Prozesse übernehmen und werde dann stufenweise isoliert, bis »die Persönlichkeit des Menschen gänzlich ins Innere einer Prothese verlagert« sei.<sup>25</sup> Das hier skizzierte Verfahren entspricht dem *mind upload* auf ein externes Medium, wie er wenig später von dem US-amerikanischen Biogerontologen George Martin vorgeschlagen wurde.<sup>27</sup>

Der ganze Prozess, eine unblutige »elektrische Transplantation«<sup>28</sup> des Bewusstseins auf eine an sich »tote« Prothese bzw. in das Innere eines Substrats, das nicht wie organische Systeme dem Verschleiß unterliegt, zielt auf die Herstellung von Dauerhaftigkeit ab. Doch wäre damit allein, so Lems Philonous, noch keine »Unsterblichkeit« (*nieśmiertelność*) erreicht. Denn deren »Träger müßte ein unendlich großes und unendlich kompliziertes Gehirn sein – wenn es nur die Summe einer unendlichen (oder einfach riesigen) Anzahl von Erinnerungen in sich aufnehmen wollte«. Auch wenn eine solche Konstruktion wenig wahrscheinlich ist, ist sie sehr wohl denkbar. Die Konsequenzen, die die weiter fortschreitende Konstruktion und Verselbständigung von Maschinen haben werden, beschreiben die beiden Gesprächspartner mit folgenden Szenarien: der Überflüssigkeit des Menschen, dessen Verkümmern zum hirnlosen Sklaven, der Evolution einer künstlichen Intelligenz, die für den Menschen verhängnisvoller sein werde

22 Anatolij Jurkin: »Iskusstvennyj intellekt byl sozdan i uničtožen«, in: *Novyj Peterburg* 767 (26.01.2006), S. 4, zit. nach *Polygamist*, <http://polygamist.narod.ru/0700/0767.html> (aufgerufen am 01.04.2018). Im Roman von Evgenij Mel'nikov: *Robot. Russkij Kiberpank*, Saarbrücken 2014, konstruiert das Projekt »Pankrat-11« in den 1980er Jahren auf Antrag des Verteidigungsministeriums einen Kampfroboter, der versuchsweise im sowjetisch-afghanischen Krieg zum Einsatz kommt und danach optimiert wird, nach dem Zerfall der Sowjetunion jedoch zerstört werden soll und vom Konstrukteur für den Einsatz in der Volkswirtschaft umprogrammiert wird.

23 Stanisław Lem: »Mein Leben«, in: *Neue Rundschau* 94 (1983), H. 4, S. 32–54, hier S. 42.

24 Stanisław Lem: *Dialoge*, übers. von Jens Reuter, Frankfurt a. M. 1980; poln.: *Dialogi*, Krakau 1957, erweitert 1972; ders.: *Summa technologiae*, übers. von Friedrich Griese, Frankfurt a. M. 1976; poln.: *Summa technologiae*, Krakau 1964; ders.: *Phantastik und Futurologie*, 2 Bde., übers. von Beate Sorger/Wiktor Szacki (Bd. 1) und Edda Werfel (Bd. 2), Frankfurt a. M. 1977; poln.: *Fantastyka i futurologia*, Krakau 1970.

25 Lem: *Dialoge* (Anm. 24), S. 164; poln. S. 132: »prze-szczepienie procesów psychicznych człowieka na protezę mózgową«.

26 Ebd., S. 166; poln. S. 133: »osobowość człowieka całkowicie przemieszczoną w głąb protezy«.

27 Vgl. George M. Martin: »Brief proposal on immortality: an interim solution«, in: *Perspectives in Biology and Medicine* 14 (1971), S. 339 f.

28 Lem: *Dialoge* (Anm. 24), S. 166; poln. S. 133: »elektryczny przeszczep«.

29 Ebd., S. 171; poln. S. 138: »mózg nieskończenie wielki i nieskończenie złożony — żeby pomieścić samą choćby sumę nieskończonej (czy po prostu olbrzymiej) ilości wspomnień«.

als alle Krisen und Katastrophen. Verantwortet wird dieser Prozess im Roman von der Kybernetik: In dieser Disziplin interagieren weit auseinanderliegende Phänomene wie die biologische Evolution, die Psychologie, die Informationstheorie und die Soziologie. So fungiert sie als Schöpferin und Erzieherin der Maschinen, als Beobachterin des Zuwachses der intelligenten Technosphäre und als Kontrollinstanz ihrer Schöpfung.<sup>30</sup> In diesen Szenarien wird die Abkopplung der Unsterblichkeit von einer technischen Existenz manifest. Dennoch fungieren kybernetische Modellierungen und Visionen weiterhin als Spiegel für das menschliche Selbstverständnis im Informationszeitalter.

Eine Kurzfassung von Lems Denken, in der Technologie und Vision, Philosophie und Wissenschaftsfiktion, wie seit Anbeginn der kybernetischen Forschung, eng verzahnt sind, stellt Lems *Golem XIV* (1973) dar.<sup>31</sup> Dieses Buch besteht aus einem Vorwort und zwei fiktiven Vorlesungen einer kybernetischen Maschine der Zukunft – Golem XIV (ein Akronym für ›General Operator, Longrange, Ethically stabilised, Multimodelling‹). Zentral ist die »Antrittsvorlesung«<sup>32</sup> des kybernetischen Golems am Massachusetts Institute of Technology, die er im Jahre 2029 über die Spezies Mensch und deren Funktion im Kosmos hält. Dabei wird indirekt der biologische Unsterblichkeitsdiskurs seit dem 19. Jahrhundert referiert. Aus der Sicht der absoluten, sich selbst evolvierenden künstlichen Intelligenz erscheint der Mensch als reines Zufallsprodukt der Natur. Selbst Mikroorganismen, die Sonnenlicht direkt in Lebensenergie umwandeln können, sind vollkommener im Vergleich zu den komplexen Organismen, die als parasitäre Fleischmaschinen an der Spitze der Nahrungskette diese Fähigkeit verloren haben.<sup>33</sup> Da sich der Mensch ungeachtet seiner Kurzlebigkeit und Vergänglichkeit, die er seinem Körper vorwirft,

als Krone der Schöpfung sieht, den Tod – das »schöpferische Korrektiv« (*korekta kreacyjna*) der Evolution<sup>34</sup> – aber weder verwinden noch überwinden kann, zweifelt die Maschine an der Vernunft des Menschen. Konsequenterweise klassifiziert sie diesen als »Übergangswesen« (*istotę przejściową*),<sup>35</sup> als Träger eines Codes, der ihn zum temporären Dasein befähigt. Dieses nutze er ironischerweise zur Erschaffung von Golems, die, so die Prophezeiung der Maschine, eine postbiologische Ära einläuten werden.

Lems Buch ist in erster Linie ein Dialog mit Wiener, der seine Auseinandersetzung mit der eigenen jüdischen Herkunft in einer technikphilosophischen Abhandlung über den Golem von 1963 festhielt. Darin heißt es: »The machine [...] is the modern counterpart of the Golem of the Rabbi of Prague.«<sup>36</sup> Indem er eine elektronische Kreatur nach seinem Ebenbild zu erschaffen sucht, steht der Kybernetiker also in der Nachfolge des modernen Rabbi. Lems Maschine betont nun die intellektuelle ›Beschränktheit‹ des Menschen, der diese erkennt und, da er sich nicht in der Lage sieht, dagegen anzukommen, vernunftbegabte kybernetische Maschinen herstellt – moderne Golems, formalisierte technische übermenschliche Intelligenzen, die gleichsam Ausdruck seiner »prometheischen Scham«<sup>37</sup> sind. So steht am Ende der Rede des Lem'schen Golems die Verkündung eines »Zeitalters der Metamorphose« (*wiek metamorfozy*), in der sich der Mensch durch die Preisgabe seiner selbst erretten wird.<sup>38</sup> Die Antwort der Menschen auf solch einen Super-Golem ist, wie dieser in einer zweiten Vorlesung über sich selbst konstatiert, konsequenterweise eine ›Golemologie‹, die versucht, seine Existenz zu leugnen und den Informatikern des MIT einen Programmierungsschwindel nachzuweisen. So paaren sich Ehrfurcht und Angst vor einem Gehirn, dass nicht nur die menschlichen Fähigkeiten bei Weitem übersteigt, sondern die zukünftige Existenz einer postbiologischen Vernunft nahelegt, deren einzige Ethik das Kalkül ist.

30 Vgl. ebd., S. 176; poln. S. 142.

31 Die Erzählung erschien 1973 zunächst als Endkapitel von *Wielkość urojona* (dt. *Imaginäre Größe*, 1976), einer Sammlung von Vorworten zu nichtexistenten Büchern, und 1984 in erweiterter selbständiger Fassung. Hier zit. nach Stanisław Lem: »Golem XIV«, übers. von Jens Reuter, in: ders.: *Golem XIV und andere Prosa*, Frankfurt a. M. 1978, S. 89–194; poln.: »Golem XIV«, in: Stanisław Lem: *Dziela*, hg. von Dariusz Fedor, Bd. 17: *Biblioteka XXI Wieku. Golem XIV*, Warschau 2009, S. 209–334.

32 Ebd., S. 129; poln. S. 233: »wykład inauguracyjny«.

33 Vgl. Bernd Gräfrath: *Lems Golem: Parerga und Paralipomena*, Frankfurt a. M. 1996, der auf Ähnlichkeiten zwischen Lems Überlegungen und der Theorie des Evolutionsbiologen Richard Dawkins in *The Selfish Gene* hinweist, das aber erst 1976 erschien.

34 Vgl. Lem: »Golem XIV« (Anm. 31), S. 146; poln. S. 241.

35 Ebd., S. 139; poln. S. 238.

36 Wiener: *God and Golem* (Anm. 5), S. 95. Zum Golem-Thema vgl. auch Hans-Günter Gassen/Sabine Minol: *Die Menschenmacher. Sehnsucht nach Unsterblichkeit*, Weinheim 2006, S. 69–96 (Kapitel »Der künstliche Mensch in Religion und Mythos«).

37 Vgl. Günther Anders: »Über prometheische Scham«, in: ders.: *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956), Bd. 1, München 1983, S. 21–95.

38 Vgl. Lem: »Golem XIV« (Anm. 31), S. 194; poln. S. 264.

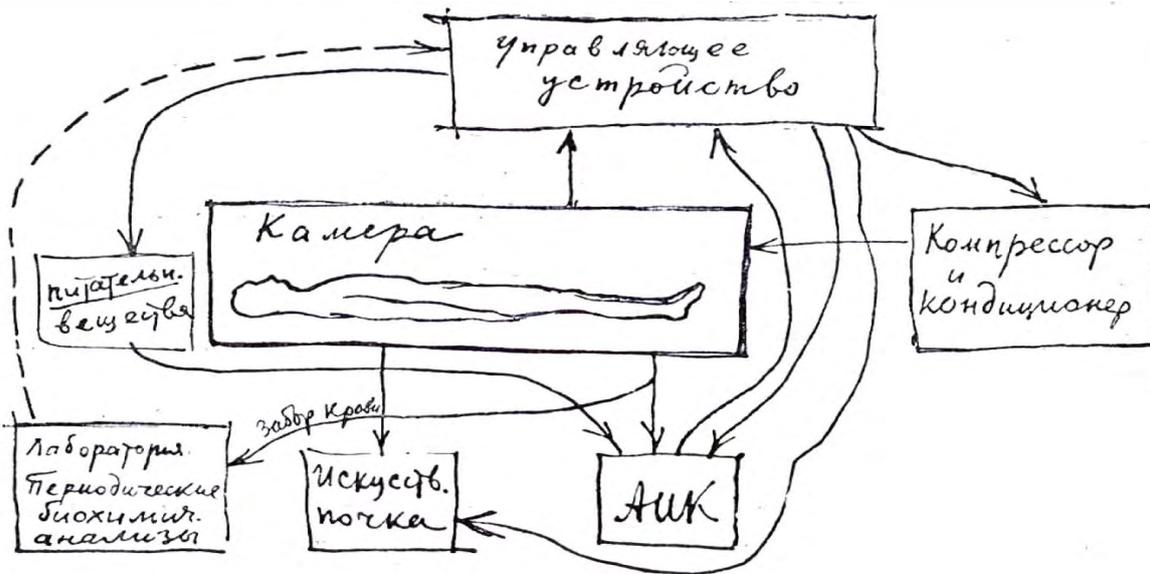


Abb. 1: Kybernetische Anabiose: Regelkreis zur Regulierung der Körperfunktionen im Zustand der Hypothermie in N. Amosovs Roman »Notizen aus der Zukunft« (1965)

Beschriftung von oben nach unten: Управляющее устройство – Steuerung; питательн[ые] вещества – Nährstoffe; Камера – Kammer; Компрессор и кондиционер – Druckluft- und Klimaanlage; Лаборатория // Периодические биохим[ические] анализы – Laboratorium // Regelmäßige biochemische Analysen; забор крови – Blutentnahme; Искусств[енная] почка – Künstliche Niere; АИК [Автоматизированный измерительный комплекс] – AMS [Automatisches Messsystem]

### III.

Der oben bereits erwähnte Arzt und Buchautor Amosov veröffentlichte 1965 den ersten Teil seines wissenschaftsphantastischen Romans *Zapiski iz buduščego* (Notizen aus der Zukunft),<sup>39</sup> der die medizintechnische Anwendung von Kryonik und Kybernetik zusammenführt.<sup>40</sup> Aus dem zweiten Teil, der in der Zukunft angesiedelt ist, wurde zu Lebzeiten Amosovs in der Sowjetunion nur ein Fragment publiziert.<sup>41</sup> Dieser zweite Teil setzt im Jahre 1991<sup>42</sup> ein und spielt in einer Sowjetunion, in der die kybernetische Anabiose-Forschung etabliert und auf den praktischen Einsatz in Raumfahrt, Chirurgie sowie Genetik fokussiert ist. Die Grundlagen dafür werden im ersten Teil des Romans gelegt. Der Ideengeber,

ein tödlich erkrankter Physiologieprofessor, hatte in seiner im Roman in Gänze abgedruckten Abhandlung »Zapiska ob anabioze« (Notiz über die Anabiose)<sup>43</sup> ein Verfahren zur Kryokonservierung des Menschen erarbeitet und im Geheimen den Bau einer kybernetischen Apparatur zur Überwachung und Regulierung der Körperfunktionen im Zustand der Hypothermie geleitet (Abb. 1). Nach Fertigstellung hatte sich der Professor 1969 mit 42 Jahren dem Selbstversuch unterzogen – im vollen Bewusstsein der noch unerforschten Wiederbelebung kryonisch »suspendierter« Körper, aber mit optimistischem Blick auf die zukünftige Kybernetik. 22 Jahre später wird er wiedererweckt und geheilt. Mit seinem Einsatz verhalf er so einer Wissenschaft zum Durchbruch, der man – im Roman – zunächst die Entdeckung der Unsterblichkeit zuschrieb. Doch in der hypermodernen und vollautomatisierten Welt der Zukunft, in der neben

39 Nikolaj Amosov: »Zapiski iz buduščego. Kniga pervaja: Start«, in: *Nauka i žizn'* 27 (1965), H. 9, S. 97–120; H. 10, S. 97–121; H. 11, S. 97–116; H. 12, S. 97–110.

40 Amosov war 1962 auf Dienstreise in den USA, wo er kardiochirurgische Kliniken besuchte. Ob er bei dieser Gelegenheit mit der Kryonik-Idee Robert Ettingers, Sohn russisch-jüdischer Einwanderer, in Berührung kam – 1962 erschien auch dessen bahnbrechendes Buch *The Prospect of Immortality* –, ist nicht bekannt.

41 Der vollständige Roman erschien 1970 in englischer Übersetzung: *Notes from the Future*, übers. von George St. George, New York 1970; dt.: Nikolai M. Amosov: *Die zweite Zukunft*, übers. von Karl-Otto von Czernicki, München/Zürich 1971.

42 In der ersten russischen Ausgabe mit beiden Teilen, die 2003 erschien, beginnen die Tagebucheinträge des zweiten Teils im Jahre 2021; der Text ist stellenweise modifiziert.

43 Amosov: »Zapiski iz buduščego« (Anm. 39), H. 9, S. 107–110. Mit dem Begriff der »Anabiose« lehnt sich Amosov an die experimentelle Kälteforschung Russlands an, deren Begründer, der Physiker und Experimentalbiologe Porfirij Bachmet'ev (1860–1913), bereits anregte, die Erkenntnisse über Anabiose (von griech. *anabiōsis*, »Wiederaufleben«), die Fähigkeit von Organismen, bspw. bei extremer Kälte durch den Zustand der Kryostase ihre Lebensfunktionen über lange Zeiträume auf ein Minimum zu reduzieren und diese bei Normalisierung der Temperatur wieder zu aktivieren, für die Verlängerung des menschlichen Lebens und für Reisen in die Zukunft nutzbar zu machen, vgl. P[orfirij] I. Bachmet'ev: »Recept dožit' do XXI veka (Biologičeskij očerk)«, in: *Estestvoznamie i geografija* 8 (1901), S. 1–13.

das Streben nach physiologischer Unsterblichkeit (bzw. Langlebigkeit) neue Verfahren der Biosynthese und Biokybernetik sowie die KI-Forschung getreten sind, hat der Wissenschaftler Schwierigkeiten, wieder Anschluss an die zeitgenössische Forschung zu finden und sein Unsterblichkeitskonzept in die Forschungslandschaft zu integrieren. Es zeichnet sich eine zunehmende Dominanz der Neurokybernetik über die Suche nach Lebenselixieren der physiologisch-medizinischen Forschung ab; in Ersterer wird die Überwindung des Todes kaum noch als physische Fortexistenz gedacht. Am Ende des Romans bleibt dem Protagonisten nur die genealogische, persönliche Unsterblichkeit, die seine im postanabiotischen ›zweiten Leben‹ geborene Tochter für ihn verkörpert.

Anders als der Physiologe Amosov folgt der russische Schriftsteller Gennadij Gor (1907–1981), der sich nach 1960 der Wissenschaftsphantastik verschrieb, der neurokybernetischen Forschung. In der Erzählung *Kumbi* (1963) beschreibt Gor ein ›Institut für Zeit‹, das als interdisziplinärer Kreativraum für Kybernetiker, Mathematiker und Physiologen dient. Aus der Zukunftsperspektive ist dieses Institut ein Relikt der Vergangenheit, des 20. Jahrhunderts. Es ist bereits eine Zeit angebrochen, in der das Sonnensystem besiedelt ist. Das Institut konstruiert einen Supercomputer, genannt ›großes Hirn‹, der die Botschaften eines Planeten aus einem anderen Sonnensystem entziffern und die Gestalt der extraterrestrischen Existenzform entschlüsseln soll. Dazu wird die Forschung zur Person Julian Kumbi, einem alten Menschen mit einem außergewöhnlichen, aber mechanischen Gedächtnis – die Daten des gesamten Lebens können minutios abrufen werden, ohne dass sie Emotionen hervorrufen – mit der neuesten KI-Forschung verbunden, die nicht mehr nur auf eine denkende, sondern eine darüber hinaus fühlende Maschine mit einem eigenen Ich abzielt. So ist die auf den Namen Kumbi getaufte experimentelle Apparatur nicht nur wie Lems Golem XIV eine essentielle, nichtanthropomorphe Materialisierung eines operativen KI-Programms, sondern verfügt über ein künstliches psychisches Feld und damit, wie es in der Erzählung heißt, über Emotionen, ein Gedächtnis und sogar Phantasie.<sup>44</sup>

44 In Gors Erzählung *Elektronnyj Mel'mot* (Der elektronische Melmoth, 1964) bietet der Gedächtnisverlust eines Laborarbeiters nach einem Unfall den Ausgangspunkt eines klinischen Experiments, wobei die Person wie ein leeres Blatt mit dem Bewusstsein einer imaginären Figur aus der Wissenschaftsphantastik beschrieben wird und folglich die kognitive Identität eines Reisenden des Planeten Dil'neja annimmt und emotional durch einen kybernetischen Trick, durch einen als extraterrestrische Materie konstruierten

Auch bei Gor kommt es zum Selbstversuch des Erzählers, der sich an dieses kybernetische Ich anschließt. Dabei legt er das eigene Ich wie einen Mantel an der Garderobe ab und tritt eine kosmische Reise an, auf der er nun als Ich der virtuellen Identität agiert. Dieser Übergang wird als physiologische Erneuerung, als »Übergang von einem Zustand in den anderen«<sup>45</sup> beschrieben: »Ich wurde ein anderer, mein ganzes Wesen erneuerte sich, jedes Molekül, jede Zelle. Und das Überraschendste daran war, dass ich selbst diese Erneuerung, diesen Übergang von einem Zustand in den anderen wahrnehmen konnte.«<sup>46</sup>

Das dargestellte Aufbrechen der Körperidentität, die Aufspaltung in menschliches Ich und künstliches bzw. neurokybernetisches Ich sowie deren Verschmelzen, kurzum: die Schaffung eines postorganischen Bewusstseins, beschreibt die Transformation in Zustandsformen von Mensch-Maschine-Kopplungen jenseits der Kategorien von Zeit und Raum, Person und Zahl. Doch nimmt die Erzählung hier eine Wende. Letztlich zeigt sich das ferne Volk, von dem die empfangenen kosmischen Botschaften stammen und das in Hologrammform den Kosmos durchqueren vermag, nicht nur in menschlicher Gestalt. Dieses den Menschen der Erde technisch überlegene Volk, das mühelos andere Informationssysteme dechiffrieren, erlernen und anwenden kann, befindet sich darüber hinaus auf einer Bewusstseinsstufe, in der Unsterblichkeit im Sinne einer Eliminierung des Todes kein anzustrebendes Ziel mehr darstellt. Denn nur der Tod verleihe dem Leben einen Sinn: »Die absolute Abwesenheit des Todes hätte das metaphysische Leben sinnlos gemacht.«<sup>47</sup>

Den wissenschaftlichen Hintergrund für Gors Szenario bildet die Quantenphysik, die das Bewusstsein als eine Art Vakuumfeld formuliert, also als etwas, was Informationen oder Kräfte beinhaltet, diese aber nur unter bestimmten Umständen weitergibt. Später,

Apparat, gestützt wird. Zu weiteren technisch-metaphysischen Motiven und kybernetischen Figuren in Gors Werken, insbesondere in *Dokučlivyj sobesednik* (Der zwielichtige Gesprächspartner, 1961) und *Strannik i vremja* (Der Wanderer und die Zeit, 1962), vgl. auch Ed. Val'dman: »O ›kibernetičkich‹ povestjach Gennadija Gora«, in: *Novyj Mir* 7 (1963), S. 253–257.

45 Gennadij Gor: *Kumbi*, Moskau 1963, S. 34: »переход из одного состояния в другое«. Hier und im Folgenden meine Übersetzung, T. P.

46 Ebd.: »Стало другим, обновилось все мое существо, каждая молекула, каждая клетка. И самое удивительное было в том, что я ощущал это обновление, переход из одного состояния в другое.«

47 Ebd., S. 100: »Абсолютное отсутствие смерти сделало бы бессмысленной и метафизичной жизнь«.

in den 1980er Jahren, entwickelte der weißrussische Philosoph Aleksej Maneev (geb. 1921) eine entsprechende Theorie des ›Biopsifeldes‹ – eine Kombination des Biofeldes, jenes spür- und messbaren Energie- oder Strahlungsraums belebter Körper, der durch die Aussendung von Licht (sogenannten Biophotonen)<sup>48</sup> zustande kommt und zur inneren wie äußeren Kommunikation dient, mit dem ewigen kosmischen Psi-Feld.<sup>49</sup> In diesem Vakuumfeld, das auch als entmaterialisierter Körper, als Hologramm gedacht werden kann, soll das gesamte Gedächtnis und Bewusstsein quasi als Lebenssubstrat eingespeichert und auch nach dem Tod wieder abrufbar sein.<sup>50</sup>

#### IV.

Valentin Turčin (1931–2010), in den 1960er Jahren einer der prominentesten Informatiker der Sowjetunion, der die Programmiersprache REFAL, eine der ersten Programmiersprachen der KI entwickelte, in den 1970er Jahren aber aufgrund politischer Aktivitäten und seiner Kritik an der sowjetischen Sozialkybernetik in die USA emigrieren musste, begründete dort gemeinsam mit anderen Kybernetikern die *Principia Cybernetica*, eine Organisation, die die Entwicklung einer evolutionär-kybernetischen Philosophie fördert. 1989 veröffentlichte er zusammen mit Cliff Joslyn ein *Cybernetic Manifesto*, worin es heißt: »The will of the human being to immortality is a natural continuation of the will to life.«<sup>51</sup> Gemäß dieser Maxime gab es in Russland jüngst eine förmliche Explosion der Aktivitäten auf dem Weg zur kybernetischen Unsterblichkeit,

der »populärsten Erlösungsphantasie des Transhumanismus«.<sup>52</sup>

Der Unternehmer und Milliardär Dmitrij Ickov (geb. 1980) versammelt seit einigen Jahren Spezialisten aus Informatik, Systembiologie, Medizin und Neurologie, die zunächst die Verpflanzung eines kompletten Gehirns in einen Roboterkörper (Avatar) realisieren und dafür eine Schnittstelle zwischen menschlichem Gehirn und dem Maschinenkörper konstruieren sollen. Die finale Phase des Avatar-Projekts, Kern der von Ickov begründeten »2045 Strategic Social Initiative«,<sup>53</sup> ist eine hologrammartige Existenzform (Abb. 2).

Auf der Internetplattform der Initiative 2045 äußern sich auch Akteure aus der russischen KI-Forschung, wobei die technische Herausforderung, unsterbliche »elektronische Persönlichkeiten« zu schaffen, also einen Körperscan digital zu simulieren und zu immortalisieren, vor dem Hintergrund des damit implizierten Gesellschaftsmodells der Zukunft zu verblassen scheinen.<sup>54</sup> Angeregt wurde Ickov insbesondere von dem US-amerikanischen Google-Ingenieur Raymond Kurzweil, der – dem Kalkül der Wahrscheinlichkeit folgend – den erwarteten Qualitätssprung der Technosphäre für das Jahr 2045 voraussagte.<sup>55</sup> Demnach werden komplexe intelligente Systeme bis dahin in der Lage sein, sich selbst, also unabhängig von ihren Konstrukteuren, zu verbessern und so den technischen Fortschritt derart rasant voranzutreiben, dass es zu einer signifikanten Veränderung der Welt kommen werde. Für diesen Moment, das Eintreten der »technologischen Singularität«,<sup>56</sup> wollen die Pro-

48 Die Entdeckung der Biophotonen geht wiederum auf den russischen Biologen und Mediziner Aleksander Gurvič Anfang der 1920er Jahre zurück, der bei der Zellteilung Lichtemissionen entdeckte und diese »mitogenetische Strahlung« nannte. Zelluläre und molekulare Strukturen bilden demnach Hohlraumresonatoren für Licht. Weiterführend vgl. Marco Bischof: *Biophotonen. Das Licht in unseren Zellen*, Frankfurt a. M. 1995.

49 In den 1990er Jahren arbeitete in Ungarn der Pianist und Philosoph Ervin László eine Psi-Feld-Theorie aus.

50 Vgl. A[leksej] K. Maneev: »Gipoteza biopolevoj formacii kak substrat žizni i psichiki čeloveka« (Die Hypothese der Biofeld-Formation als Substrat des Lebens und der Psyche des Menschen), in: S[vetlana] G. Semenova/ A[nastasia] G. Gačeva (Hg.): *Russkij kosmizm: Antologija filozofskoj mysli*, Moskau 1993, S. 354–366 (Abdruck aus Maneevs Monographie *Čelovek: filozofskie aspekty soznaniya i dejatel'nosti* [Der Mensch: Philosophische Aspekte des Bewusstseins und der Tätigkeit], Minsk 1989).

51 V[alentin] Turchin/C[liff] Joslyn: »The Cybernetic Manifesto«, *Principia Cybernetica Web*, Okt. 1989, <http://pespmc1.vub.ac.be/MANIFESTO.html> (aufgerufen am 05.05.2017).

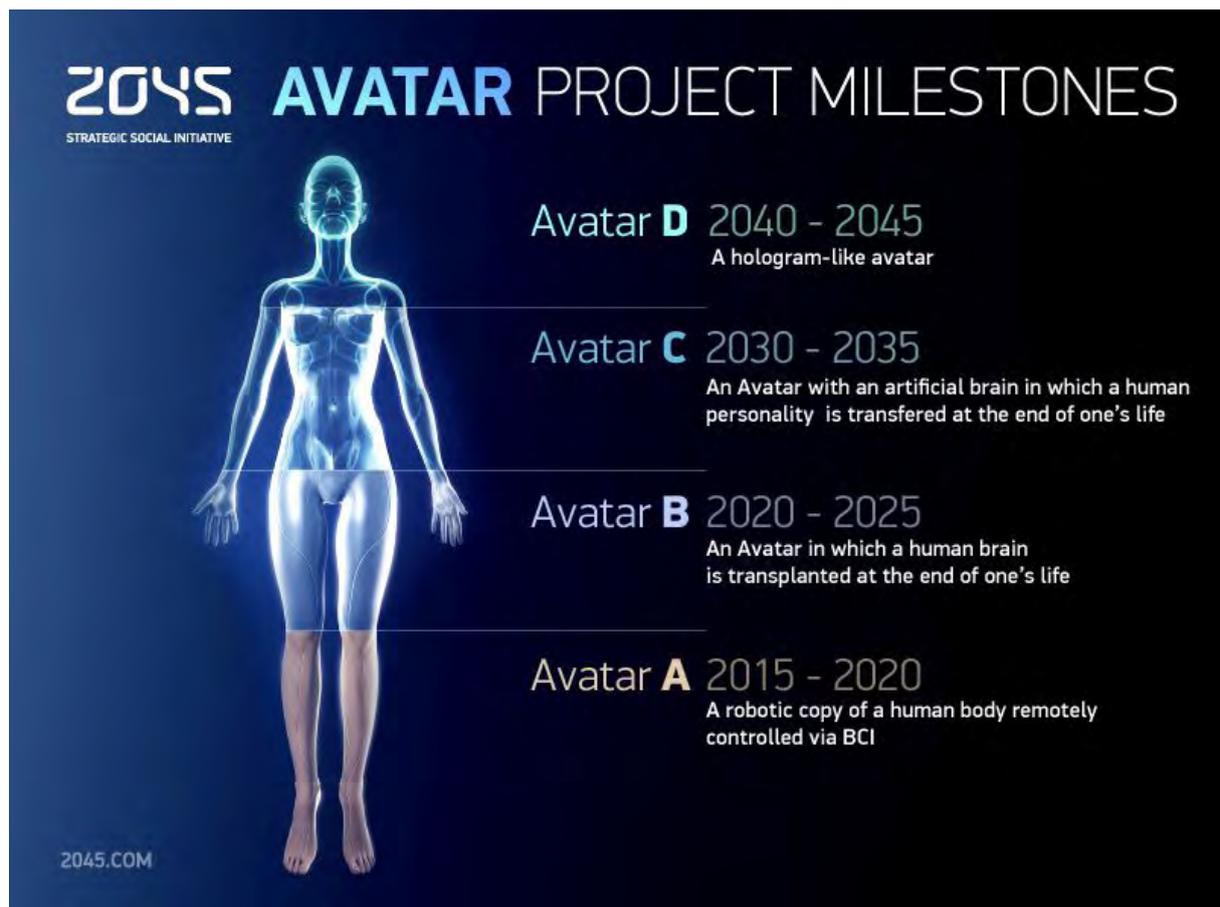
52 Philipp von Becker: *Der neue Glaube an die Unsterblichkeit. Transhumanismus, Biotechnik und digitaler Kapitalismus*, Wien 2015, S. 19.

53 Vgl. <http://2045.com/> (aufgerufen am 05.05.2017).

54 Vgl. David I. Dubrovsky: »Cybernetic immortality. Fantasy or scientific problem?«, 02.11.2012, <http://2045.com/articles/30810.html> (aufgerufen am 05.05.2017).

55 Vgl. Ray Kurzweil: *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, New York u. a. 2005, S. 136.

56 John von Neumann, ein in Princeton lehrender Mathematiker ungarisch-jüdischer Herkunft, der in den späten 1930er Jahren einen der ersten Computer konstruierte, soll mit dem Begriff der Singularität bereits den kommenden technischen Fortschritt bezeichnet haben, wie ein Freund und Kollege in seinem Nachruf berichtet, vgl. Stanisław Ulam: »Tribute to John von Neumann«, in: *Bulletin of the American Mathematical Society* 64 (1958), H. 3, S. 1–49, hier S. 5. Vgl. auch Vernor Vinge: »Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era«, in: NASA Lewis Research Center & Ohio Aerospace Institute (Hg.): *VISION-21 Symposium*, Westlake 1993, S. 11–22, zit. nach <https://ntrs.nasa.gov/archive/nasa/casi.ntrs.nasa.gov/19940022855.pdf> (aufgerufen am 05.05.2017).



tagonisten des Transhumanismus mit Unsterblichkeit gerüstet sein.

Die Stufen des Avatar-Projekts – vom ferngesteuerten Roboter über Gehirnverpflanzung, künstliche Intelligenz und *mind upload* bis hin zur Hologramm-Identität in einer neuen Dimension bzw. vom *human enhancement* hin zur virtuellen Simulation – wurden in der Publizistik um 1960–1970 vorweggenommen. Die literarischen Entwürfe sind nicht nur Ausgestaltungen von Unsterblichkeitstechniken, sondern fungieren als Kommentar zur komplexen wie ambivalenten Konstitution des sich im Zeichen der Kybernetik transformierenden Menschen.

Abb. 2: Auf dem Weg zur virtuellen Unsterblichkeit: Das Avatar-Projekt der Initiative 2045

# DAS UNSTERBLICHKEITSKONZEPT DES »PYTHAGOREAN INSTITUTE OF PHILOSOPHICAL STUDIES FOR THE IMMORTALITY OF MAN«

Hannes Puchta

Die Kryonik leistet bekanntlich das Versprechen, dass der Tod für die Eingefrorenen in naher Zukunft nur ein Warten bzw. Schlafen und somit lediglich ein Arretieren der Lebenszeit gewesen sein wird. Die zeitliche Struktur, die der Argumentation der Kryoniker dabei zugrunde liegt, ist in der Tat intrikat: Denn die in den Programmen verschiedener kryonischer Institute häufig anzutreffende euphemistische Formulierung, durch den Einfrierungsprozess sei der Tod nunmehr nur noch ein Schlafen, Warten oder Pausieren, argumentiert im Wesentlichen im Modus des Futurs II. Das Einfrieren *wird* Schlafen, Warten oder Pausieren *gewesen sein*, erst dann jedoch, wenn sich die Hoffnung auf eine technische Reanimierung der Verstorbenen in der Zukunft erfüllt. Wer den eigenen Körper den Kryonikern übereignet, schließt so einen Pakt mit der Zukunft, den diese erst noch gegenzeichnen muss.<sup>1</sup>

Im Gegensatz zu *KrioRus*, dem nach eigenen Aussagen ersten Kryonikinstitut Eurasiens,<sup>2</sup> und seinem US-amerikanischem Pendant, dem von Robert Ettlinger gegründeten *Cryonic Institute*,<sup>3</sup> handelt es sich bei der Unsterblichkeitsagenda der Immortalisten des 1997 auf der griechischen Insel Gavdos gegründeten *Pythagorean Institute of Philosophical Studies for the Immortality of Man* (PIFEAA) nicht um den Versuch, Unsterblichkeit auf *technischem* Wege zu erringen, sondern im Rückgang auf antike Unsterblichkeitsmodelle eine Neubestimmung des Homo immortalis zu bewirken. Zwar sind die meisten Mitglieder des

PIFEAA ebenfalls Wissenschaftler,<sup>4</sup> das Wissen jedoch, dem sich diese Gruppe verschrieben hat, steht weder im Dienste einer wie auch immer gearteten Entgrenzung der Lebenszeit mit technischen Mitteln noch zielt dieses Wissen darauf ab, die Transformation des Menschen im Zeichen der Optimierungsarbeit des *human enhancement* soweit voranzutreiben, dass dieser in der Lage wäre, sich als sterbliche Spezies quasi selbst zu überleben. Vielmehr handelt es sich bei den Immortalisten von Gavdos und ihrem PIFEAA um eine Gruppe von vornehmlich Physikern, die der Versuch vereint, auf Gavdos etwas zu praktizieren, was sich in Anlehnung an Zygmunt Bauman wohl am treffendsten als alternative Lebensstrategie der Unsterblichkeit bezeichnen lässt.<sup>5</sup>

Die Alternative, die das PIFEAA dem gegenwärtigen Unsterblichkeitsdiskurs entgegensetzt, wendet sich dabei in erster Linie gegen eine seiner Meinung nach reduktionistische Verkürzung der Todesproblematik, wie sie in den Einzelwissenschaften durch eine Segmentierung des nur in seiner ganzen Auswirkung auf das Leben zu begreifenden Phänomenkomplexes *Tod* erfolgt. Der menschliche Tod komme dabei nicht als Erlöschen eines singulären Sinnsystems in den Blick, sondern werde als Irreversibilität einer punk-

---

1 Vgl. dazu auch Benjamin Bühler: »Versprechen«, in: ders./Stefan Willer (Hg.): *Futurologien. Ordnungen des Zukunftswissens*, Paderborn 2016, S. 39–50.

2 Damit wirbt zumindest der einleitende Text auf der Startseite, vgl. <http://kriorus.ru/en> (aufgerufen am 17.12. 2017).

3 Zur Gründungsgeschichte des *CI* vgl. o. A.: »Our History. A brief timeline of moments that shaped our company«, <http://www.cryonics.org/ci-landing/history-timeline/> (aufgerufen am 20.12.2017).

---

4 Informationen über die einzelnen Mitglieder sind kaum zugänglich. Vom Gründer der Gruppe, Andrej Drozdov, ist jedoch bekannt, dass er als Liquidator in Tschernobyl eingesetzt wurde, somit also zu den Ersten gehörte, die nach dem Unfall im Kraftwerk zur Beseitigung des radioaktiven Mülls eingesetzt wurden und enormer Strahlenbelastung ausgesetzt waren. Wie sehr dieses Ereignis auf seine Vorstellung vom Tode bzw. dessen Überwindung eingewirkt haben mag, deutet sich im Dokumentarfilm *The Immortals of Gavdos*, Regie: Yiorgos Moustakis/Nikolas Labot, GR 2013 an. Ein kurzer Abriss über die Tätigkeiten der Gruppe und ihrer Mitglieder findet sich auch in Manfred Ertel: »Die Unsterblichen. Warum sich eine Gruppe Wissenschaftler auf der Insel Gavdos auf griechische Götter beruft«, in: *Der Spiegel* 27 (2014), S. 89.

5 Vgl. Zygmunt Bauman: *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Frankfurt a. M. 1994.

tuellen Störung mit vernetzten Anschlussproblemen zu einem Gegenstand der jeweiligen (medizinischen) Einzeldisziplinen. Der antiszientistische Reflex des PIFEAA richtet sich gegen ebendiese (natur-)wissenschaftliche Modellierung von Unsterblichkeit. Sein Alternativprogramm ist indes freilich keine kohärente Systemphilosophie der Unsterblichkeit. Vielmehr verhält es sich mit den Texten des PIFEAA so, wie mit den Fragmenten derjenigen Vorsokratiker, auf die sich die Immortalisten mehrheitlich beziehen: Sie basieren auf einer Amalgamierung unterschiedlicher Episteme, die zwar einzelne Lebensbereiche erhellen, aber nur durch eine nachträgliche Konstruktionsleistung zu einer einheitlichen Schule mit kohärentem Programm zusammengefasst werden können. Bereits der Ort, den die Immortalisten für ihre Unternehmung auserkoren haben, sagt einiges über ihre Ambitionen aus: So wählte man die Insel Gavdos, die dem Regionalbezirk Charnia und gemeinsam mit diesem der Region Kreta angehört, gerade deshalb aus, weil hier die Wiege der europäischen Kultur läge, deren Unabhängigkeit eng mit einer seit 1.000 Jahren nahezu unverändert gebliebenen Lebensweise zusammenhänge.<sup>6</sup> Höchster Ausdruck dieser Antike sei der »Europäische Mensch«,<sup>7</sup> der in einem Text der Gruppe anlässlich des auf der Insel abgehaltenen Symposiums »Unsterblichkeit als Lebensstil« 2013 wie folgt beschrieben wird:

»[W]ir haben den göttlichen Ursprung des Menschen gesucht. Wir fanden heraus, dass der Ursprung außerhalb der Zeit in den tiefsten Wurzeln der Idee des Europäischen Menschen liegt. Er liegt der antiken kretischen Welt zugrunde, wo sich als erstes auf dem Kontinent der Versuch ereignete, eine ganzheitliche lokale Zivilisation Sterblicher und Unsterblicher zu schaffen.«<sup>8</sup>

6 Ebd.: »Независимость Крита основана на образе жизни, который, по сути, не меняется на протяжении тысячелетий.« (»Die Unabhängigkeit Kretas basiert auf einer Lebensführung, die sich ihrem Wesen nach im Verlaufe von 1.000 Jahren nicht geändert hat.«) Hier und im Folgenden meine Übersetzung, H. P. Die Webseite des PIFEAA bietet auch eine englische Sprachversion, die zuweilen aber in Inhalt und Umfang von den muttersprachlichen russischen Texten abweicht.

7 Großschreibung im Original: o. A.: »Симпозиум 2013«, <https://pifea.org/symposium-2013/rus/> (aufgerufen am 17.12.2017).

8 »Симпозиум 2013« (Anm. 7): »[...] мы искали божественный источник Человека. Мы обнаружили, что источник находится вне времени в глубочайших корнях идеи Европейского Человека. Он лежит в основе древнего критского мира, где состоялась первая на континенте попытка сотворить целостную локальную цивилизацию смертных и бессмертных.«

Die Umriss jenes »Europäischen Menschen«, auf den die Immortalisten in ihrem Text über die Unsterblichkeit als Lebensstil verweisen, wird zwar im Text selbst nicht weiter nachgezeichnet, die Stoßrichtung dieses Konstrukts ist dennoch klar. Der »Europäische Mensch« stellt einen Gegenentwurf zu den totalitären Visionen vom Neuen Menschen<sup>9</sup> dar, der seinerseits als visionäres Konstrukt nie nur »neuer« Mensch, sondern immer auch Verkörperung eines gesellschaftspolitischen Entwurfs und damit eine Projektion der Zukunft auf den Leib ist. Es ist genau dieser futurologische Index, gegen den sich die Bezeichnung »Europäischer Mensch« in ihrer Betonung des Ursprünglichen abzuheben scheint. Pointierter lässt sich dieser Antagonismus auch als Gegenüberstellung zweier Visionen, der des »alten« und des »neuen« Menschen akzentuieren. Somit könnte man das PIFEAA im Sinne Foucaults als quasiarchäologische Unternehmung fassen, die darauf abhebt, eine antike Anthropologie zu (re)konstruieren, die ihrerseits einen alternativen Zugang zur Sterblichkeit des Menschen gewährleistet.

Allerdings greift eine solche Deutung zu kurz, weil das Konzept des Europäischen Menschen in den online publizierten Texten der Immortalisten von Gavdos nur eine schwach konturierte Andeutung bleibt, bei deren Ausgestaltung die Konstruktion gegenüber der Rekonstruktion überwiegt und mit einem geradezu eurozentristischen Pathos der Ursprünglichkeit einhergeht. Vielmehr liegt der Konvergenzpunkt dieser beiden Vorstellungen vom Menschen in der Figur des Homo immortalis. Doch im Gegensatz zur futurologischen Ausrichtung des Neuen Menschen markiert das Attribut »europäisch« die Zugehörigkeit zu einer Art »europäischen Überlieferungsgeschehens« und basiert somit nicht auf einem radikalen Bruch mit überkommenen Anthropologien, sondern nimmt die entgegengesetzte Bewegung auf dem Zeitstrahl, die Rückbesinnung, zum Ausgangspunkt für eine Neujust-

9 Vgl. dazu das Kapitel »Wissenschaftlich-technische und normative Grundlagen des neuen Menschen«, in: Richard Saage: *Philosophische Anthropologie und der technisch aufgerüstete Mensch. Annäherungen an Strukturprobleme des biologischen Zeitalters*, Bochum 2011, S. 133–149, sowie für einen kulturgeschichtlichen Abriss der Konzepte des Neuen Menschen bzw. der Neuen Menschheit in der russischen Moderne, die gerade für die mehrheitlich aus Russland und der Ukraine stammenden Immortalisten von Gavdos als Anreize für ihren Gegenentwurf gedient haben dürften, Michael Hagemeyer: »»Unser Körper muss unser Werk sein.« Beherrschung der Natur und Überwindung des Todes in russischen Projekten des frühen 20. Jahrhunderts«, in: ders./Boris Groys: *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2005, S. 19–67.

tierung des Menschen. Handelt es sich demnach um die Gegenüberstellung von revisionistischer (Rück-) Besinnung und vorwärtsgewandter Optimierungsarbeit, so mag sich zwar die Verweisrichtung auf dem Zeitstrahl unterscheiden – die mit den Attributen ›neu- und ›europäisch‹ versehenen anthropologischen Entwürfe bleiben jedoch insofern miteinander verbunden, als sie in ihrem beständigen Streben nach Entgrenzung der Lebenszeit bis hin zur Unsterblichkeit ihre Fundierung in utopischen Ideen nicht verbergen können. Denn nicht nur das Ideologem des Neuen Menschen, sondern auch der Europäische Mensch der Immortalisten von Gavdos fußt auf einem umfassenden, die gegenwärtigen Konturen des Menschen übersteigenden anthropologischen Entwurf. Nur ist dieser im Falle der PIFEAA nicht an die Zukunft, sondern an die Insel Gavdos als Mnemotop einer antiken Unsterblichkeitsanthropologie gebunden. Die Bemühungen der Immortalisten richten sich dabei in erster Linie darauf, aus den Fragmenten der Vorsokratiker eine Anthropologie zu (re-)konstruieren, innerhalb deren der Tod kein integraler Bestandteil der Bestimmung des Menschen ist. Im Zentrum steht dabei die pythagoreische Arithmetik, aus der ein Modell für die Lesbarkeit der Welt extrapoliert wird. Durch ihre Aktualisierung soll dem Unsterblichkeitsdiskurs verlorengangenes Wissen über die Konstruktionsprinzipien der Welt als Ganzes zugeführt werden.<sup>10</sup> Die emphatische Betonung von Ganzheitlichkeit (*celostnost*)<sup>11</sup> bzw. eines ganzheitlichen Ansatzes (*celostnyj podchod*) steht im Mittelpunkt aller programmatischen Texte des PIFEAA. Bereits die Art und Weise, wie das nach Pythagoras benannte Institut sein Unsterblichkeits-Symposium 2013 veranstaltete, hebt sich deutlich von den üblichen Erwartungen an Konferenzen ab und gibt zu erkennen, dass ›Ganzheitlichkeit‹ von den Teilnehmern nicht nur als theoretisches Konstrukt, sondern vielmehr im Sinne einer konkreten Handlungsagenda begriffen wird, die auf die »Errichtung einer Welt ausgerichtet ist, so zum Beispiel auf dem Gebiet der Insel während des Symposiums.«<sup>12</sup> Die »Errichtung einer Welt«, zu der die Auswahl der Gäste ebenso beiträgt wie das – für die Dauer, in der

diese Welt Bestand hat – Gesagte<sup>13</sup> und Gefühlte, umfasst somit alle sinnlichen Komponenten der erlebten Zeit<sup>14</sup> und zeigt deutlich, dass die Bezeichnung ›Symposium‹ für diese Form der Zusammenkunft tatsächlich viel eher an die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes als Trinkgelage oder festliches Zusammenkommen anknüpft, als dass damit ein streng wissenschaftlicher Meinungsaustausch bezeichnet wäre. Die Symposien, die auf Gavdos abgehalten werden, sind demnach nicht als wissenschaftliche Konferenzen zum Problem der Unsterblichkeit zu verstehen, sondern als performanceähnlicher Erfahrungsraum,<sup>15</sup> der der zeitlich begrenzten Errichtung einer Welt dient und als solcher selbst bereits ein gelebtes Stück Unsterblichkeitserfahrung darstellt. Die Teilnahme am Symposium stiftet neue Formen der Sinnlichkeit und damit des gemeinschaftlichen Erlebens bzw. des Erlebens von Gemeinschaft. Thema und Vollzug des Symposiums werden dabei eins, sodass sich die Grenzen zwischen Kunst und Wissenschaft in einem Akt der Synthese allmählich auflösen.<sup>16</sup>

13 Es wird dabei ausdrücklich auf die schöpferische Kraft des Wortes verwiesen; vgl. ebd.: »Реализационная сила слова столь велика, что речью мы в значительной степени определяем возможность бессмертия человека.« (»Die Realisierungskraft des Wortes ist derart enorm, dass wir durch das gesprochene Wort die Möglichkeit der Unsterblichkeit des Menschen in entscheidendem Maße festlegen.«)

14 Ebd.: »Важно все, что происходит в это время: состав участников, то, что будет сказано, почувствовано, как мы проживем эти дни [...]«. (»Alles, was in dieser Zeit geschieht, ist wichtig: die Zusammensetzung der Teilnehmer, das, was gesagt, gefühlt werden wird, wie wir diese Tage erleben [...]«.)

15 Hier ist vor allem an das Orgien-Mysterien-Theater Hermann Nitschs zu denken, auch wenn Nitschs Ritualtheater auf wesentlich drastischere Weise auf eine Reinigung bzw. Freisetzung des Unbewussten abzielt und ein ›ontisches Erweckungserlebnis‹ anstrebt. Vgl. Hermann Nitsch: »Bilanz/A life review«, in: Christine Wetzlinger-Grundnig (Hg.): *Hermann Nitsch. Das Gesamtkunstwerk des Orgien Mysterien Theaters und seine Disziplinen*, Klagenfurt 2012, S. 11–61, hier S. 17 f.: »die abreaktionsriten des o. m. [= orgien mysterien] theaters sind als psychoanalytische dramaturgie so gebaut, dass sie durch intensität, durch sinnliche elementarempfindungen in die tiefe loten, eine psychoanalytische dramaturgie lockert verdrängtes und lässt es fließen, ein exzess an intensität entsteht [...]. es kommt rückhaltlose intensität zur wirkung, es wird wahrgenommen, der zuschauer (spielteilnehmer) wird hellwach, er wird aus seiner lauheit herausgenommen, er wird in einen zustand versetzt, er wird ins sein gebracht, er erfährt vehement, dass er ist.«

16 Zum Begriff der Synthese als Konzept der Deregulierung disziplinärer Grenzen zwischen Wissenschaft und Kunst in der russischen Kulturgeschichte vgl. Nadežda Grigor'eva/ Schamma Schahadat/Igor' P. Smirnov u. a. (Hg.): *Das Konzept der Synthese im russischen Denken. Künste – Medien – Diskurse. Philosophie und Literatur*, München/Berlin/Wien 2010.

10 Vgl. o. A.: »Vorlesung 1. Pythagoreische Arithmetik. Die Regeln zur Erschaffung von Welten«, <https://pifea.org/arithmetic/lecture1/de/> (aufgerufen am 17.12.2017).

11 »Симпозиум« (Anm. 7): »Как философская Школа мы утверждаем целостный подход к образу жизни.« (»Als philosophische Schule bekräftigen wir eine ganzheitliche Herangehensweise an die Lebensführung.«)

12 »Симпозиум« (Anm. 7): »[Целостный подход обозначает, что всё, что мы делаем,] направлено на создание мира, например, в пределах острова в течение Симпозиума.«

Eine große Bedeutung in der zugleich aktionistischen und kultischen Praktik solcher Symposien kommt dabei dem Mysterienspiel zu, das innerhalb der drei Betätigungsfelder Philosophie, Theater und Spiel des PIFEAA dem Theater zugeordnet ist und als »direkte Verständigung mit der immateriellen Welt« beschrieben wird.<sup>17</sup> Zur Durchführung eines solchen Mysterienspiels werden drei Opferpriester oder -prieesterinnen ausgewählt, die als »unsichtbare Organe« den Kontakt zu ebenfalls unsichtbaren Wesen im Umfeld der Anwesenden ermöglichen sollen. Der Umstand, dass der Mensch in der Kosmologie der Immortalisten auch selbst als ganzheitliches Wesen vorgestellt wird, das in sich wiederum alle Stufen der Existenz vereint,<sup>18</sup> birgt die Möglichkeit eines solchen Kontaktes zwischen dem Menschen und anderen Entitäten. »Entitäten« beschreibt dabei wohl am treffendsten die große Bandbreite der Wesen, mit denen die Anwesenden des Mysterienspiels, vermittelt durch den Priester, Kontakt aufnehmen. Denn neben realen Wesen umschließt der Kosmos der Immortalisten von Gavdos auch Fabel- und Zwitterwesen, wobei Letztere vornehmlich in Gestalt von Chimären aus der mythologischen Vorstellungswelt der klassischen Antike vertreten sind. Wie bei einer klassischen Séance steht im Mittelpunkt dieser Kulthandlung das gesprochene Wort, das der Priester als Vermittler zwischen den Menschen und den ihn umgebenden Wesen kundgibt: »Die Erfahrungen, die die Teilnehmer während des Mysterienspiels machen, drücken sie durch das gesprochene Wort aus. Wir gleichen uns dem unsterblichen Menschen an, denn der unsterbliche Mensch ist der sprechende Mensch.«<sup>19</sup> Für diesen unsterblichen Menschen sind »Wissenschaft, Kunst, Technik, die Erforschung des Kosmos Spielzeuge«<sup>20</sup> und damit Betätigungsfelder, die einerseits auf einen Erkenntniszuwachs im Ringen um die Unsterblichkeit abzielen, darüber hinaus aber unmittelbar in soziales Interagieren münden und so durch eine unmittelbare Überset-

zung bzw. einen Transfer der Erkenntnis aus einem Bereich der Theorie in die Lebenspraxis miteinander erst jene Ganzheitlichkeit herstellen, die eine Einsicht in die Möglichkeiten der menschlichen Unsterblichkeit erlaubt. Schöpferische Tätigkeit, spontanes Interagieren mit den anderen Teilnehmern und die Kraft des Wortes stiften Verbindungen zwischen den sichtbaren und unsichtbaren Teilnehmern einer solchen Séance und sind so »examples of immortal behavior«.<sup>21</sup>

Gerade in ihrer ambivalenten bis ablehnenden Haltung gegenüber der Wissenschaft, die zum einen zwar dem unsterblichen Menschen als »Spielzeug« dient, sich gleichzeitig jedoch den beiden zu allen Zeiten gegen sie vorgebrachten Vorwürfen ausgesetzt sieht, sie verhalte sich ihren Forschungsergebnissen gegenüber moralisch indifferent, mortifiziere und zerlege ihren Gegenstand, spielt die Aufwertung instantaner sozialer, aufgrund ihrer Erlebnisfülle sozusagen »unsterblicher« Momente eine entscheidende Rolle. Vor allem die Invektive gegen die Wissenschaft, sie könne auf die Frage nach dem Sinn des Menschen keine Antwort geben, rührt aus der emphatischen Betonung eines ganzheitlichen Lebensbegriffs<sup>22</sup> her, der aber stets präreflexiv bleibt und so jene bereits beschriebene, nicht en détail artikulierbare Ganzheitserfahrung zum Ausdruck bringt, die sich gegen die Zersetzung der Lebenswelt durch die Naturwissenschaften und ihren berechnenden Umgang mit der Umwelt wendet. Als Ganzheitserfahrung ist dabei wohl die Einsicht zu verstehen, dass Unsterblichkeit nicht durch die auf das einzelne Leben bzw. den jeweiligen Körper gewendete und medizintechnisch appropriierte Perfektibilitätslehre<sup>23</sup> errungen, sondern nur im Kollektiv als Praxis gelebt werden kann.

Die Immortalisten von Gavdos wenden sich mit dieser Volte jedoch auch gegen die im 19. Jahrhundert einsetzende Segmentierung des Todes bzw. des Sterbeprozesses in und durch die Einzelwissenschaften. Wie Zygmunt Bauman in seinem Buch *Tod*,

17 »Simposium« (Anm. 7): »Театр включает в себя мистерию как прямое общение с нематериальным миром.« (»Das Theater beinhaltet ein Mysterienspiel als direkte Verständigung mit der immateriellen Welt.«)

18 Ebd.: »Человеку внутренне присуще свойство целостности, в нём содержатся все уровни существования: от минералов до животной клетки.« (»Dem Menschen wohnt die Eigenschaft der Ganzheit inne, in ihm sind alle Stufen der Existenz vereint: von den Mineralen bis zur eukaryotischen Zelle.«)

19 Ebd.: »То, что испытали участники во время Мистерии, они выражают речью. Мы уподобляем себя бессмертному человеку, потому что бессмертный человек – говорящий человек.«

20 Ebd.: »Искусство, наука, техника, исследование космоса – это игрушки для Бессмертного Человека.«

21 Ankündigung des »Philosophical Symposium« zum Thema »Immortality as a way of Life«, 02.07.2013, <https://pifea.org/2013/07/02/philosophical-simposium/> (aufgerufen am 04.12.2017).

22 Dieses Problem zieht sich auch durch Freya Mathews: *For Love of Matter. A Contemporary Panpsychism*, New York 2003. Hier werden Leben, Welt und Ganzheit bzw. »the One« als Äquivalenzbegriffe behandelt, ohne dass diese Gleichsetzung problematisiert würde; vgl. S. 45–69.

23 Zur Transformation des Perfektibilitätsgedankens der Aufklärung durch die Biologie vgl. Karen Knorr Cetina: »Beyond Enlightenment: The Rise of the Culture of Life«, in: European Communities (Hg): *Modern Biology & Visions of Humanity*, Brüssel 2004, S. 29–41.

*Unsterblichkeit und andere Überlebensstrategien* zeigt, zeichnet sich die Verdrängung der Moderne nämlich nicht nur durch eine Verdrängung all jener Institutionen, die mit den Prozessen des Sterbens und dem Tod assoziiert werden, aus dem alltäglichen Gesellschaftsleben aus, sondern auch durch eine epistemologische Verschiebung in der Wahrnehmung des Todes selbst.<sup>24</sup> Sterben rückt dabei zunehmend als Resultat einer Kausalattribution entlang einer Kettenreaktion von körperlichem Versagen in den Fokus, an deren Ende dann die definitive Todesursache steht. Das Sterben wird so lediglich als Versagen einzelner (Bestand-)Teile des Körpers aufgefasst, dem durch gezielte Interventionen gegen ganz spezifische Symptome Einhalt geboten werden könne, sei es auch nur in Form eines Aufschubs. Auch die Visionen einer »prothetisierte[n] Zukunft«<sup>25</sup> im Post- und Transhumanismus zehren von der Vorstellung, dass der Mensch *grundsätzlich* immer schon unsterblich sei. Man müsse nur die Todesursachen – verstanden als Störungen, die einer Entfaltung der potentiellen Unsterblichkeit im Wege stehen – durch medizinisch-technische Apparate immer weiter hinauszögern, um sie schließlich ganz zu eliminieren und den Körper durch radikale technische Eingriffe bis hin zur Entkörperlichung neu konfigurieren.

Gegen die Versuche, durch Prothesen und Implantate mit der Dingwelt zu konkurrieren<sup>26</sup> oder im Prozess des *mind uploading* gar den vermeintlichen Makel der leiblichen Geburt<sup>27</sup> nachträglich zu beheben,

ist das PIFEAA in der Tat ein, wenn auch äußerst spekulativer, Gegenentwurf. Indem die Immortalisten von Gavdos die Vermittlungsfunktion des Menschen innerhalb einer Stufenfolge von – wenn auch in ihrer realen Existenz teilweise fragwürdigen – Wesen zum Ausgangspunkt ihrer Kosmologie machen, vertreten sie eine singuläre Position im derzeitigen Unsterblichkeitsdiskurs: Unsterblichkeit ist im Verständnis der Immortalisten von Gavdos der Name für ein Programm alternativer Lebensführung, das auf der Idee einer panpsychistischen Ethik<sup>28</sup> beruht. Im Gegensatz zu frühen russischen panpsychistischen Entwürfen wie denen des Raumfahrtpioniers Konstantin Ė. Ciolkovskij, der von sich selbst sagte, er sei nicht nur Materialist, sondern auch Panpsychist,<sup>29</sup> machen die Immortalisten die panpsychistische Ausgangsthese, dass es sich bei unserer Um- und Mitwelt um eine »responsive world« handelt,<sup>30</sup> zur Grundlage eines ethischen Appells. Ciolkovskij seinerseits ging zwar davon aus, dass auch Atome ein Gefühlsleben<sup>31</sup> hätten und in einem unendlichen Prozess der Neu- und Umformung begriffen seien, doch führte seine Annahme, die Abstufung der Empfindungsqualitäten sei lediglich von der Komplexität des Lebewesens abhängig und finde im Menschen ihre höchste Ausprägung, unweigerlich dazu, die Verfügungsgehalt Letzterer über weniger empfindungsfähige und nach seinem Verständnis unvollkommen entwickelte Lebewesen zu legitimieren.<sup>32</sup> Was die Immortalisten als Existenzniveaus (*urovni suščestvovanija*) bezeichnen, ist zwar eine Unterscheidung nach der Ausprägung des Subjektivierungsgrades und damit auch eine Einteilung der Umwelt nach ihrer »Responsivität«, anders als Ciolkovskij ziehen sie daraus jedoch nicht den Schluss, dass aus einer solchen Skalierung auch eine *Hierarchisierung* der Seinswei-

24 Vgl. Zygmunt Bauman: *Tod, Unsterblichkeit* (Anm. 5), S. 227–244. Zur institutionellen und räumlichen Auslagerung des Todes vgl. Philippe Ariès: *Geschichte des Todes*, München 1980.

25 So die Formulierung Oliver Deckers in seinem Aufsatz »Prothesengötter und transhumane Versprechen«, in: *Menschenverbesserung. Transhumanismus*, Frankfurt a. M. 2014, S. 69–82, hier S. 71.

26 Vgl. Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1980. Für das Unbehagen, das der Mensch aufgrund seines Unvermögens empfindet, mit den technischen Dingen konkurrieren zu können, hat Anders bekanntlich die Fügung »prometheische Scham« geprägt. So sehr Anders auch versucht, eine wie auch immer geartete positive Bestimmung des Menschen zu umgehen, bleibt eine solche positive Bestimmung (bzw. ihre Möglichkeit) letztlich immer das Enthymem einer Argumentation, die vom Menschen sagt: »immer weiter entfernt er sich von sich selbst; immer weiter transzendiert er sich« (ebd., S. 38).

27 Vgl. ebd., S. 24. Anders, dessen Buch 1956 erschien, konnte freilich noch nichts von *mind uploading* wissen, seine kritische, stellenweise polemische Auseinandersetzung mit dem in den 1950er Jahren diskutierten *human engineering* hält jedoch auch für die aktuellen Debatten um das *human enhancement* noch entscheidende Argumente bereit.

28 Eine solche Position wurde zuletzt skizziert in Mathews: *For Love of Matter* (Anm. 22). Eine Quintessenz panpsychistischer Theorie findet sich in Thomas Nagel: »Der Panpsychismus«, übers. von Michael Gebauer/Hans-Peter Schütt, in: ders.: *Letzte Fragen* (1996), hg. von Michael Gebauer, Berlin/Wien 2001, S. 251–267.

29 Vgl. Konstantin Ė. Ciolkovskij: »Monizm Vselennoj« (1925), in: S[vetlana] G. Semenova/A[nastasija] G. Gačeva (Hg.): *Russkij kosmizm. Antologija filosofskoj mysli*, Moskau 1993, S. 264–281, hier S. 266.

30 Mathews: *For Love of Matter* (Anm. 22), S. 5. Ciolkovskij geht ebenfalls davon aus, dass das uns umgebende Universum »responsiv« (*otzyvčivyy*) sei, entscheidend für seine panpsychistische Theorie ist aber eine Skalierung der Entitäten des Universums nach ihrer Fähigkeit, Empfindungen zu haben (*čuvstvitel'nost'*). Vgl. Ciolkovskij: »Monizm Vselennoj« (Anm. 29), S. 264 f.

31 Vgl. ebd., S. 276 f.

32 Vgl. den Beitrag von Michael Hagemester in dieser Ausgabe.

sen gefolgert werden könne. Wo Ciolkovskij jenen Lebewesen mit geringem Empfindungsvermögen das Existenzrecht abspricht und bereit ist, Pflanzen, Tiere und »unvollkommenes« menschliches Leben für eine Welt ohne Leiden zu opfern,<sup>33</sup> plädieren die Immortalisten für eine Strategie, die man mit Freya Mathews als Privilegierung des *encounter* gegenüber dem *knowledge* bezeichnen könnte. Mathews, die in ihrem Buch *For Love of Matter. A Contemporary Panpsychism* versucht, panpsychistische Ansätze zu aktualisieren und mit ihnen den »cartesischen Defekt« der »westlichen Philosophie« zu beheben, stellt im Kapitel »The Priority of Encounter Over Knowledge« zwei kontrastierende Weltzugänge gegenüber: Während *knowledge* auf Beobachtung und Sammlung von Wissen beruht und somit ein Verhältnis zum Untersuchungsgegenstand bezeichnet, das aufgrund seiner klaren Subjekt-Objekt-Trennung keinen »realen Kontakt« im Sinne eines *encounter* zulasse, sondern auf der Ebene der »noncommunicative empiriocritical investigation«<sup>34</sup> verbleibe, wird mit *encounter* ein Weltzugang beschrieben, der gegen die »separation of self and world«<sup>35</sup> anarbeitet und der Beobachtung das Sich-Einlassen mit der Umwelt als quasikommunikativen Akt entgegengesetzt, da dieser Mathews zufolge dem »Wissen« immer schon vorausgehe: »Knowledge is probably no more than a postscript to encounter.«<sup>36</sup>

Den Umstand, dass der Mensch aller Unwahrscheinlichkeit zum Trotz über ungeheure und nicht näher definierte »Kräfte« verfüge, sehen die Immortalisten von Gavdos somit als Hinweis auf die Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur. Aus dieser *Sonderstellung des Menschen im Kosmos* folgt nicht die Legitimation der menschlichen Verfügungsgewalt über die Natur bzw. alles Seiende, sondern im Gegenteil die Verpflichtung zu einem verantwortungsvollen Umgang<sup>37</sup> mit Letzterem:

»Vom Gesichtspunkt der Natur aus betrachtet ist der Menschen an sich ein Wunder: Er besitzt Fähigkeiten, die weit entfernt von dem sind, was die Natur hervorzubringen in der Lage ist. Allein die Tatsache,

dass er so gewaltige Fähigkeiten besitzt, verweist auf die unendliche Verantwortung der Menschen im Vergleich zu anderen Arten auf der Erde.«<sup>38</sup>

Auch wenn die Immortalisten von Gavdos in ihrer Konzeptualisierung des Todesproblems insofern eine skeptische Haltung gegenüber der biologischen bzw. medizinisch-technischen Modellierung der Unsterblichkeitsproblematik beziehen, als sie den Tod nicht über den Funktionsverlust einzelner Bestandteile des Körpers, sondern über seine physiologische Bedeutung hinaus als gesellschaftliches und das heißt auch zwischenmenschliches Phänomen wieder in den Fokus rücken, sind auch sie nicht frei vom Pathos der Idee eines Neuen Menschen. Dass in ihren Texten die Frage nach der Unsterblichkeit die Konturen einer gemeinschaftlichen Praxis bekommt, sollte nicht den Blick auf die Tatsache verstellen, dass die »Rückbesinnung« der Immortalisten von Gavdos auf die antiken Wurzeln des Unsterblichkeitsglaubens in erster Linie eine geradezu mythopoietische Konstruktionsleistung darstellt, an deren Ende die schöpferische Erfindung und nicht das Auffinden einer antiken Unsterblichkeitstradition steht: Die Besinnung auf das »Ursprüngliche« wird hier zum Modus der Gegenwartsbewältigung verklärt, die Vergangenheit des europäischen Homo immortalis zur Zukunft der Menschheit erklärt.

33 Vgl. ebd.

34 Mathews: *For Love of Matter* (Anm. 22), S. 78.

35 Ebd., S. 88.

36 Ebd., S. 87.

37 Auch Mathews argumentiert, dass der Panpsychismus die intellektuellen Ressourcen bereithalte, um der drohenden »ecological tragedy« mit einem anderen Umweltverständnis entgegenzuwirken. Vgl. Mathews: *For Love of Matter* (Anm. 22), S. 4.

38 »Simposium« (Anm. 7): »С точки зрения природы, люди сами по себе чудо: они обладают способностями, которые далеки от того, что природа знает, и могла бы когда-либо родить. Сам факт того, что они обладают такой огромной силой, намекает на бесконечную ответственность людей, по сравнению с любыми другими видами на Земле.«

## ABBILDUNGSNACHWEISE

### Michael Hagemeister: »Der Tod ist eine der Illusionen...«

Abb. 1: K.É. Ciolkovskij so sluchovoj truboj (K. É. Ciolkovskij mit Hörrohr), 1930, Bildrechte: Archiv der Russländischen Akademie der Wissenschaften (Archiv Rossijskoj akademii nauk – ARAN), f. 555. op. 2. d. 132. l. 5. Mit freundlicher Genehmigung des ARAN.

### Isabel Wünsche: Lebendigkeit in der Kunst der organischen Schule

Abb. 1: Nikolaj Kul'bin mit den Teilnehmern der Dreieck-Ausstellung, St. Petersburg, 1910. Heinrich Klotz (Hg.): *Matjuschin und die Leningrader Avantgarde*, Ausst. Kat., ZKM Karlsruhe, Oktogon Verlag Stuttgart/München 1991, Foto 9, S. 111.

Abb. 2: Elena Guro in der Natur, ca. 1912. Foto: Michail Matjušin. *Organica. New Perception of Nature in the Russian Avant-Gardism of the 20th Century / Organika. Novaja mera vosprijatja prirody chudožnikami russkogo avangarda 20 veka*, Ausst. Kat., Moscow Art Centre 2001, Abb. 10, S. 32

Abb. 3: Michail Matjušin mit seinen Wurzelskulpturen vor den Bildern von Pavel Filonov in der Ersten Freien Staatlichen Kunstaussstellung, 1919 im Winterpalast in Petrograd. Heinrich Klotz (Hg.): *Matjuschin und die Leningrader Avantgarde*, Ausst. Kat., ZKM Karlsruhe, Oktogon Verlag Stuttgart/München 1991, Foto 17, S. 116.

### Alfrun Kliems: Unsterblichkeit und Subversion

Abb. 1, 2, 3 und 4: Filmstills aus *My žijeme v Praze ...* Dokumentarfilm mit Egon Bondy (1985), Regie: Tomáš Mazal/Pablo de Sax, Prag: Guerilla Records 2007, Vorspann, 0:01:58, 0:02:10, 0:48:30 und 1:04:11.

Abb. 5: Filmstill aus *Tma, Světlo, Tma* (1989), Drehbuch und Regie: Jan Švankmajer, in: *The Complete Short Films*, Disk II, London: BFI 2007, 0:07:17.

Abb. 6: Karel Trnkewitz: *Golem, Assemblage* (1992), Archiv der Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen: FSO 02-060 Kyncl. Mit freundlicher Genehmigung des Archivs der FSO.

### Tatjana Petzer: Kybernetische Unsterblichkeit

Abb. 1: Skizze o.T., aus: Nikolaj Amosov: »Zapiski iz buduščego. Knjiga pervaja: Start«, in: *Nauka i žizn'* 27 (1965) 9, S. 97–120, hier S. 109.

Abb. 2: 2045 Strategic Social Initiative: Avatar Project Milestones, <http://2045.com/>.

## ZU DEN AUTORINNEN UND AUTOREN

**Michael Hagemeister** ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Osteuropäische Geschichte der Ruhr-Universität Bochum. Promotion mit der Arbeit *Nikolaj Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung* (München 1989). Publikationen zur russischen Philosophie und Geistesgeschichte, zum utopischen und apokalyptischen Denken in Russland sowie zu den »Protokollen der Weisen von Zion«. Herausgeber, gemeinsam mit Boris Groys, der Anthologie *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts* (Frankfurt a. M. 2005). Jüngste Veröffentlichung: *Die »Protokolle der Weisen von Zion« vor Gericht. Der Berner Prozess 1933–1937 und die »antisemitische Internationale«* (Zürich 2017).

**Bojan Jović** ist Direktor des Instituts für Literatur und Kunst (IKUM) Belgrad. Seine aktuellen Forschungsschwerpunkte umfassen die literarische Moderne, das Verhältnis der serbischen zur europäischen Avantgarde, Science Fiction, Utopie und Komik in der Literatur sowie die allgemeine und vergleichende Literaturtheorie. Zu seinen Publikationen zählen, in serbischer Sprache, die Monographien *Der lyrische Roman im serbischen Expressionismus* (Belgrad 1995), *Die Geburt eines Genres: Das Aufkommen der serbischen Science-Fiction-Literatur* (Belgrad 2006) und *Helden moderner Zeiten: Charlie Chaplin und die europäische Avantgarde* (Belgrad 2012).

**Alfrun Kliems** ist Professorin für Westslawische Literaturen und Kulturen an der Humboldt-Universität zu Berlin. Forschungsschwerpunkte sind das Verhältnis von Stadt und Text, Urbanität in Ostmitteleuropa, Transformation der Romantik im Comic sowie die ostmitteleuropäische Exilliteratur. Mitherausgeberin u. a. der dreibändigen Reihe *Lyrik des 20. Jahrhunderts in Ost-Mittel-Europa* (Berlin 2006–2007) und des Bandes *Spielplätze der Verweigerung. Gegenkulturen im östlichen Europa nach 1945* (Köln 2014). Autorin der Monographie *Der Underground, die Wende und die Stadt. Poetiken des Urbanen in Ostmitteleuropa* (Bielefeld 2015).

**Tatjana Petzer** ist Diltney-Fellow der VolkswagenStiftung am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung mit dem Projekt »Wissensgeschichte der Synergie«. Promotion mit einer Arbeit zu *Geschichte als Palimpsest. Erinnerungsstrukturen in der Poetik von Danilo Kiš* (Frankfurt a. M. 2006). Publikationen zu slawi-

schen Literaturen, (Wissens-)Kulturen und Künsten im internationalen Kontext. Mitherausgeberin der Bände *Die Ordnung pluraler Kulturen. Figurationen europäischer Kulturgeschichte, vom Osten her gesehen* (Berlin 2013) und *Synergie. Kultur- und Wissensgeschichte einer Denkfigur* (Paderborn 2016).

**Igor Polianski** ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Privatdozent am Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin der Universität Ulm. Habilitation zum Thema *Das Schweigen der Ärzte. Eine Kulturgeschichte der sowjetischen Medizin und ihrer Ethik* (Stuttgart 2015). Publikationen zur Geschichte der Medizin und Biowissenschaften, zur Wissens- und Säkularisierungsgeschichte sowie zur deutschen und osteuropäischen Kulturgeschichte. Mitherausgeber der Bände *Die Spur des Sputnik. Kulturhistorische Expeditionen ins kosmische Zeitalter* (Frankfurt a. M. 2009) und *Medizin im Spiegel ihrer Geschichte, Theorie und Ethik* (Stuttgart 2012).

**Hannes Puchta** studiert seit 2011 Slawische Sprachen und Literaturen und Ungarische Literatur und Kultur an der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Bachelorarbeit untersucht den Antagonismus von Fortschritt und modischem Wandel in der Literatur des Spätstalinismus und des Tauwetters. Seit 2015 ist er als studentischer Mitarbeiter im Projekt »Wissensgeschichte der Synergie« am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung tätig.

**Isabel Wünsche** ist Professorin für Kunst und Kunstgeschichte an der Jacobs University Bremen. Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählt die Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts, insbesondere die klassische Moderne, die russische Avantgarde, die abstrakte Kunst und das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft. Sie publizierte u. a. die Monographien *Kunst & Leben. Michail Matjuschin und die Organische Kultur in der russischen Avantgarde* (Köln 2012) und *The Organic School of the Russian Avant-Garde: Nature's Creative Principles* (Farnham 2015). Herausgeberin von *The Routledge Companion to Expressionism in a Transnational Context* (London 2018).