

Die Neue Menschheit

**Biopolitische Utopien
in Russland zu Beginn
des 20. Jahrhunderts
Herausgegeben von
Boris Groys und
Michael Hagemester
unter Mitarbeit
von Anne von der Heiden**
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1763

Um die Jahrhundertwende entwarfen russische Autoren radikale Projekte einer totalen Umgestaltung des Lebens, vor deren Hintergrund heutige Biopolitikdebatten geradezu bescheiden wirken. So entwarf etwa Fedorov das »Projekt der gemeinsamen Tat«, dessen Ziel es war, mittels moderner Technik alle Toten künstlich auferstehen zu lassen; die »Biokosmisten« proklamierten den Kommunismus als Weg zur Erlangung der Unsterblichkeit, und Ciolkovskij, der Vater des sowjetischen Raumfahrtprogramms, hatte das Ziel vor Augen, andere Planeten mit auferstandenen Menschen zu bevölkern. Der Band stellt die bisher unbekannt gebliebenen biopolitisch-utopischen Entwürfe vor und veranschaulicht die in der westlichen Rezeption kaum wahrgenommene ideologische Komponente der kommunistischen Weltanschauung, die bis in die postkommunistische Gegenwart wirkt.

Die Neue Menschheit

Biopolitische Utopien in Russland
zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Herausgegeben von Boris Groys
und Michael Hagemeister
unter Mitarbeit
von Anne von der Heiden

Kommentare
von Michael Hagemeister

*Aus dem Russischen
von Dagmar Kassek*

Suhrkamp

Ein Initiativprojekt der Kulturstiftung des Bundes in Kooperation
mit dem ZKM Karlsruhe.

KULTURSTIFTUNG
DES
BUNDES


Zentrum für Kunst und
Medientechnologie
Karlsruhe

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

3. Auflage 2019

Erste Auflage 2005

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1763

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2005

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29363-8

Inhalt

Grußwort der Kulturstiftung des Bundes	7
<i>Boris Groys</i> : Unsterbliche Körper	8
<i>Michael Hagemeister</i> : »Unser Körper muss unser Werk sein.« Beherrschung der Natur und Überwindung des Todes in russischen Projekten des frühen 20. Jahrhunderts	19
NIKOLAJ FEDOROV	68
Die Frage der Bruderschaft oder der Verwandtschaft, der Ursachen des unbrüderlichen und unverwandtschaftlichen, d. h. des unfriedlichen Weltzustandes und der Mittel zur Wiederherstellung der Verwandtschaft. Memorandum der Nichtgelehrten an die Gelehrten, die geistlichen und weltlichen, an die Gläubigen und Nichtgläubigen	70
Das Museum, sein Sinn und seine Bestimmung	127
KONSTANTIN CIOLKOVSKIJ	233
Leiden und Genie (1916)	236
Die ideale Lebensordnung (1917ff.)	250
Das Genie unter Menschen (1918)	278
Das lebende Universum (ca. 1918)	309
Die Organisation der Menschen auf der Erde (1918).	351
Die Abstufung von Gesetzen für Gemeinschaften unter- schiedlicher Kategorien (1919)	356
Neue Erkenntnisphären (1931-1933)	364
Die kosmische Philosophie (1935)	379
ALEKSANDR SVJATOGOR	391
Die biokosmische Poetik (1921)	393
Die <i>Doktrin der Väter</i> und der Anarcho-Biokosmismus (1922)	399
ALEKSANDR JAROSLAVSKIJ	410
Der kosmische Maximalismus (1922)	412

LEV TROCKIJ	415
Die Kunst der Revolution und die sozialistische Kunst (1923)	416
VALERIAN MURAV'EV	422
Die Beherrschung der Zeit als Grundaufgabe der Arbeitsorganisation (1924)	425
Die Kultur der Zukunft (ca. 1925-1927)	456
Vision eins: Der Mensch im Leben (ca. 1925)	475
ALEKSANDR BOGDANOV	482
Die Integration des Menschen (1904/1924)	484
Die Tektologie des Kampfes gegen das Alter (1922)	510
Der Kampf um die Vitalität (1927)	525
ARON ZALKIND	606
Die Psychologie des Menschen der Zukunft (1928)	608

Post-Communist Condition

Grußwort der Kulturstiftung des Bundes

Dieses Buch ist ein Teil des Forschungsprojektes »The Post-Communist Condition«. Im Ganzen besteht das Projekt aus drei Teilen: einem Stipendienprogramm, einer Ausstellung und einer Publikationsreihe. Die Kulturstiftung des Bundes hat »The Post-Communist Condition« im Rahmen ihres Programms Mittel- und Osteuropa gefördert. Im Zentrum steht dabei die Frage, unter welchen Bedingungen Kultur und Kunst im östlichen Europa nach dem Zerfall des Ostblocks existieren. Das Projekt schafft ein Forum, in dem sich Philosophen, Kulturwissenschaftler, Ausstellungsmacher und Künstler aus den verschiedenen Staaten des östlichen Europa über ihre Erfahrungen im Postkommunismus verständigen. Diese Positionen im Westen bekannt zu machen ist ein wichtiges Ziel des Projektes. Es geht darum, die Realitäten des Transformationsprozesses in den Ländern des ehemaligen Ostblocks präziser in den Blick zu bekommen. Und es geht darum, zu verstehen, wie Wissenschaftler und Künstler den Wechsel zweier Modernisierungsmodelle – vom Kommunismus zum Kapitalismus – gegenwärtig reflektieren. Der vorliegende Band leistet hierzu zunächst die historische Vermittlung. Er präsentiert Leittexte der russischen Avantgarde: biopolitische Utopien, die hier zum Teil erstmalig, zum Teil in völlig neuer deutscher Übersetzung vorgelegt werden.

Der besondere Dank der Kulturstiftung des Bundes gilt Boris Groys, der dieses Projekt künstlerisch geleitet, sowie Peter Weibel, der es mit dem Zentrum für Kunst und Medientechnologie zuverlässig umgesetzt hat. Anne von der Heiden und ihrem Team danken wir für die profunde Realisierung und allen beteiligten Künstlern und Wissenschaftlern für die Mitwirkung an einem Projekt, das zeigt, wie eng das westliche und das östliche Europa unter dem Signum der »Post-Communist Condition« verbunden sind.

Hortensia Völckers
Kulturstiftung des Bundes / Künstlerische Direktorin

Unsterbliche Körper

Nach der berühmten Formel von Michel Foucault kann der moderne Staat dadurch definiert werden, dass er »leben macht und sterben lässt« – im Gegensatz zum souveränen Staat älterer Prägung, der »sterben macht und leben lässt«. ¹ Der moderne Staat kümmert sich nämlich um Geburtenraten, Gesundheit und die lebensnotwendige Versorgung der Bevölkerung – verstanden als statistische Größen. Somit agiert der moderne Staat nach Foucault primär als eine »Biomacht«, die ihre Rechtfertigung durch die Sicherung des Überlebens der menschlichen Masse, der menschlichen Gattung bekommt. Das Überleben des Einzelnen wird dadurch freilich nicht garantiert. Wenn das Überleben der Bevölkerung ein staatliches Ziel darstellt, wird der »natürliche« Tod eines jeden Einzelnen vom Staat als unvermeidliches Ereignis passiv hingenommen und dabei als private Angelegenheit dieses Einzelnen behandelt. Der individuelle Tod bildet somit die unüberwindbare Grenze der staatlich organisierten Biomacht. Und diese Grenze wird vom modernen Staat akzeptiert, der die Privatsphäre des natürlichen Todes respektiert. Diese Grenze wird übrigens auch von Foucault selbst nicht weiter hinterfragt.

Was aber wäre, wenn die Biomacht ihren Herrschaftsanspruch radikalisieren und folgendermaßen formulieren würde: leben machen und nicht sterben lassen? Oder anders gesagt: nicht nur den kollektiven, sondern auch den individuellen »natürlichen« Tod bekämpfen – um ihn letztlich vollständig zu eliminieren. Ein solcher Anspruch klingt freilich utopisch, und er ist es auch. Aber genau dieser Anspruch wurde von vielen russischen Autoren vor und nach der Oktoberrevolution formuliert. Mehr noch: Durchaus im Sinne von Foucault – wenn auch Foucault selbst diese Möglichkeit nicht explizit erwähnt – führte gerade diese radikalisierte Forderung nach einer gesteigerten Biomacht dazu, den Machtzuwachs des sowjetischen Staates zu rechtfertigen. Die Träger der Forderung, die individuelle Unsterblichkeit eines jeden Einzelnen als kollektives, politisches, staatliches Ziel zu setzen, stammten, von wenigen Ausnahmen abge-

1 Foucault, Michel, *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2001, S. 291ff.

sehen, nicht aus den Kreisen der marxistischen Intelligenzija, die nach der Oktoberrevolution an die Macht gekommen war. Die marxistische Intelligenzija dachte in Begriffen der Ökonomie und nicht der Lebensphilosophie. Aber rein ökonomische Theorien hätten nicht ausgereicht, um die immensen, heute kaum vorstellbaren Opfer und Verluste zu rechtfertigen, welche die Revolution und der darauf folgende Bürgerkrieg von dem Land forderten. Der millionenfache Tod konnte nicht bloß wegen einer ökonomischen Theorie widerspruchslos hingenommen werden. Er verlangte nach einer anderen, höheren Rechtfertigung – einer Rechtfertigung durch das Ziel, das ewige Leben für alle zu ermöglichen. Die biopolitischen Utopien haben viel größere Kreise der russischen Intellektuellen und Künstler mit der Sowjetmacht versöhnt, als der Marxismus als solcher es je vermochte. Zumal diese Utopien, im Unterschied zum ›westlichen‹ Marxismus, einen genuin ›russischen‹ Ursprung zu haben schienen – nämlich das Werk von Nikolaj Fedorov.

Die »Philosophie der gemeinsamen Tat«, die Fedorov Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte, hat zu seinen Lebzeiten zwar wenig öffentliche Beachtung gefunden, dafür aber illustre Leser wie etwa Lev Tolstoj, Fedor Dostoevskij oder Vladimir Solov'ev gehabt, die von Fedorovs Projekt fasziniert und beeinflusst waren. Nach dem Tod des Philosophen im Jahre 1903 fand sein Werk immer größere Verbreitung, die allerdings im Wesentlichen auf die russische Leserschaft begrenzt war. Das Projekt der gemeinsamen Tat besteht, kurz formuliert, in der Schaffung der technologischen, sozialen und politischen Bedingungen, unter denen es möglich ist, alle Menschen, die je gelebt haben, auf technische, künstliche Weise wiederauferstehen zu lassen. Nach Fedorovs Verständnis schreibt sein Projekt die christliche Verheißung fort, der zufolge alle Toten am Ende der Zeiten auferstehen. Nur glaubt Fedorov nicht mehr an die Unsterblichkeit der Seele jenseits des Körpers; oder zumindest reicht ihm eine solche ›blutleere‹, ›abstrakte‹ Unsterblichkeit nicht aus. Außerdem will Fedorov nicht mehr bloß passiv auf die zweite Ankunft Christi warten. Ungeachtet seiner etwas archaisierenden Sprache ist Fedorov durch und durch ein Kind seiner Zeit – ein Kind des späten 19. Jahrhunderts. Dementsprechend glaubt Fedorov nicht an die Seele, sondern an den Körper. Für ihn ist die körperliche, materielle Existenz die einzig mögliche Form der Existenz. Genauso fest glaubt Fedorov an die Technik: Weil alles materiell, körperlich ist, ist alles machbar, tech-

nisch manipulierbar. Vor allem aber glaubt Fedorov an die Kraft der sozialen Organisation: In diesem Sinne ist er ein Sozialist durch und durch. Die Unsterblichkeit ist für Fedorov ebenfalls eine Sache der passenden Technik und der richtigen sozialen Organisation. Es bedarf nach seiner Meinung bloß einer Entscheidung, um sich zum Projekt der künstlichen Auferweckung aller Toten zu bekennen. Wenn man sich ein solches Ziel gesetzt hat, finden sich die Mittel dafür quasi von selbst.

Die Sorge um die Unsterblichkeit wird somit von Gott auf die Gesellschaft übertragen – oder sogar auf die staatliche Macht. Fedorov nimmt das Versprechen der sich abzeichnenden Biomacht, d. h. das Versprechen seitens des Staates, sich um das Leben als solches zu kümmern, ernst und verlangt von dieser Macht, ihr Versprechen zu Ende zu denken und zu erfüllen. In erster Linie reagiert Fedorov dabei auf einen inneren Widerspruch der sozialistischen Lehren des 19. Jahrhunderts, der nicht nur von ihm, sondern auch von einigen anderen Autoren seiner Zeit, insbesondere von Dostoevskij, thematisiert wurde. Der Sozialismus versprach die vollendete soziale Gerechtigkeit. Aber der Sozialismus verband dieses Versprechen zugleich mit dem Glauben an den Fortschritt. Dieser Glaube impliziert allerdings, dass allein die zukünftigen Generationen, die in einer entwickelten sozialistischen Gesellschaft leben werden, in den Genuss der sozialen Gerechtigkeit kommen werden. Für die früheren und heutigen Generationen ist dagegen die Rolle der passiven Opfer des Fortschritts vorgesehen – für sie gibt es in aller Ewigkeit keine Gerechtigkeit mehr. Die zukünftigen Generationen kommen also in den Genuss der sozialistischen Gerechtigkeit nur um den Preis der zynischen Akzeptanz einer himmelschreienden historischen Ungerechtigkeit: des Ausschlusses aller früheren Generationen aus dem Reich der Gerechtigkeit. Der Sozialismus funktioniert somit als eine Ausbeutung der Toten zugunsten der Lebenden – und als Ausbeutung der heute Lebenden zugunsten der später Lebenden. Deswegen kann man den Sozialismus nicht als eine gerechte Gesellschaft bezeichnen, denn er profitiert von der Diskriminierung der früheren Generationen zugunsten späterer Generationen. Der zukünftige Sozialismus kann sich nur dann als eine gerechte Gesellschaft gestalten, wenn er sich für das Ziel einer künstlichen Auferstehung all derjenigen Generationen einsetzt, welche die Grundlage für seinen Erfolg geschaffen haben. Diese auferstandenen Generationen wer-

den dann ebenfalls am zukünftigen Sozialismus teilhaben können: Damit wird die zeitlich bedingte Diskriminierung der Toten zugunsten der Lebenden aufgehoben. Der vollendete Sozialismus muss sich nicht nur im Raum, sondern auch in der Zeit etablieren, indem er die Zeit mit den Mitteln der Technik in Ewigkeit verwandelt. Damit wird auch das Versprechen der Brüderlichkeit erfüllt, das schon die bürgerliche Revolution neben den Versprechen der Freiheit und Gleichheit gegeben, aber nie erfüllt hat. Deswegen nennt Fedorov den bürgerlichen Fortschritt einen »unbrüderlichen«, der durch eine Brüderlichkeit unter den Lebenden, vor allem aber durch eine gemeinsame Verpflichtung in Bezug auf die toten Väter ersetzt werden soll.

Dieses Projekt kann nur allzu leicht als utopisch oder sogar phantastisch abgetan werden. Allerdings formuliert Fedorov mittels dieses Projekts zum ersten Mal konsequent eine Frage, deren Beantwortung auch für unsere Zeit ihre Aktualität behält. Die Frage lautet: Wie kann man seine eigene Unsterblichkeit denken und gestalten, wenn man mit Sicherheit weiß, dass man bloß ein vergänglicher Körper unter anderen vergänglichen Körpern ist – und nichts mehr? Oder anders ausgedrückt: Wie kann man unsterblich werden, wenn eine ontologische Garantie der Unsterblichkeit fehlt? Die einfachste und am weitesten verbreitete Antwort auf diese Frage empfiehlt freilich, das Streben nach Unsterblichkeit schlicht und einfach aufzugeben, sich mit der Endlichkeit der eigenen Existenz zu begnügen und den individuellen Tod zu akzeptieren. Das ist die Antwort der real existierenden Biomacht, wie sie von Foucault beschrieben wird. Allerdings hat diese Antwort einen grundsätzlichen Mangel: Sie lässt nämlich vieles in unserer Zivilisation ungeklärt. Zu solchen ungeklärten Phänomenen gehört u. a. die Institution des Museums. Wie Fedorov zu Recht schreibt, widerspricht die bloße Existenz des Museums dem allgemeinen utilitaristischen, pragmatischen Geist des 19. Jahrhunderts.² Im Museum werden nämlich mit größter Sorgfalt gerade die unnützen, überflüssigen Dinge der Vergangenheit aufbewahrt, die ›im Leben‹ keine praktische Anwendung mehr finden können. Im Museum werden das Sterben und der Untergang dieser Dinge nicht akzeptiert, wie sie ›im Leben‹ akzeptiert werden. Somit ist das Museum seinem Wesen nach gegen den Fortschritt gerichtet. Der Fortschritt besteht

2 Siehe Fedorov, Nikolaj, »Das Museum, sein Sinn und seine Bestimmung«; in diesem Band S. 129.

darin, dass alte Dinge durch neue Dinge restlos ersetzt werden. Das Museum ist im Gegenteil eine Maschine zur Produktion der Dauer, der Unsterblichkeit der Dinge. Da der Mensch aber ebenfalls ein Körper unter anderen Körpern, ein Ding unter anderen Dingen ist, kann auch der Mensch der musealen Unsterblichkeit teilhaftig werden. Die Unsterblichkeit ist für Fedorov nicht ein Paradies für menschliche Seelen, sondern ein Museum für lebendige, menschliche Körper. An die Stelle der christlichen Unsterblichkeit der Seele tritt hier die museale Unsterblichkeit der Dinge, der Körper. Und die göttliche Gnade wird durch die kuratorischen Entscheidungen und die Technik der musealen Aufbewahrung ersetzt.

Die technische Seite der Museums spielt für Fedorov in der Tat eine entscheidende Rolle. Fedorov sieht die Technik im 19. Jahrhundert als innerlich gespalten. In erster Linie dient die moderne Technik nach seiner Meinung der Mode und dem Krieg, d. h. dem endlichen, sterblichen Leben. Vor allem in Bezug auf diese Technik kann man vom Fortschritt sprechen, weil sie sich mit der Zeit ständig ändert. Damit trennt sie auch die menschlichen Generationen voneinander: Jede Generation hat ihre eigene Technik und verachtet die Technik ihrer Väter. Aber die Technik fungiert auch als Kunst. Die Kunst versteht Fedorov nicht als eine Angelegenheit des Geschmacks oder der Ästhetik. Diese Rolle spielt bei ihm vielmehr die Mode. Die Technik der Kunst ist für Fedorov die Technik der Aufbewahrung bzw. der Wiederbelebung der Vergangenheit. In der Kunst gibt es keinen Fortschritt. Die Kunst wartet nicht auf eine bessere, zukünftige Gesellschaft – sie immortalisiert hier und jetzt. Es handelt sich bei der Kunst um eine andere Technik oder vielmehr um eine andere Anwendung der Technik, die nicht mehr dem endlichen, sondern dem unendlichen, unsterblichen Leben dient. Jedoch operiert die Kunst dabei gewöhnlich nicht mit den Dingen selbst, sondern mit den Bildern der Dinge. Die aufbewahrende, rettende, wiederbelebende Aufgabe der Kunst bleibt somit letztendlich unerfüllt. Die Kunst muss also anders verstanden und verwendet werden: Sie muss auf die Menschen selbst angewandt werden, damit sie zur Vollkommenheit gelangt. Alle Menschen, die je gelebt haben, müssen als Kunstwerke auferstehen und museal aufbewahrt werden. Die Technik in ihrem Ganzen muss zur Kunsttechnik werden. Und der Staat muss zum Museum seiner Bevölkerung werden. Wie die Museumsverwaltung nicht nur für den allgemeinen Bestand der musealen

Sammlung, sondern für den intakten Zustand eines jeden Kunstwerks Verantwortung trägt und die einzelnen Kunstwerke zur Restaurierung gibt, falls sie vom Verfall bedroht sind, so soll der Staat für die Wiederauferweckung und das Weiterleben eines jeden einzelnen Menschen Verantwortung tragen. Der Staat darf sich nicht mehr erlauben, die einzelnen Menschen privat sterben zu lassen. Er darf sich auch nicht mehr erlauben, die Toten ruhig im Grab liegen zu lassen. Die Grenze des Todes soll vom Staat überschritten werden. Die Biomacht soll total werden.

Diese Totalität wird durch die Gleichsetzung von Kunst und Politik, Leben und Technik sowie Staat und Museum erreicht. Der Raum des Museums ist für Foucault charakteristischerweise ein »anderer Raum«. Er spricht über das Museum als einen Ort, an dem die Zeit akkumuliert wird, aber gerade darin unterscheidet sich das Museum für Foucault vom Raum der Lebenspraxis, in dem eine solche Akkumulation nicht stattfindet.³ Fedorov will dagegen den Lebensraum mit dem musealen Raum vereinen, ihre Heterogenität überwinden, die er nicht für ontologisch verankert, sondern für ideologisch motiviert hält. Bei einer solchen Überwindung der Grenze zwischen Leben und Kunst handelt es sich nicht um eine Einbeziehung der Kunst ins Leben, sondern um eine radikale Musealisierung des Lebens – um ein Leben, welches das Privileg der musealen Unsterblichkeit erlangen kann und soll. Durch eine solche Vereinigung zwischen dem Lebensraum und dem musealen Raum entfaltet sich die Biomacht ins Unendliche: Sie wird zur organisierten Technik des ewigen Lebens, die keinen individuellen Tod mehr akzeptiert, die sich mit dem Sterben als ihrer »natürlichen« Grenze nicht mehr abfindet. Freilich ist eine solche Macht nicht mehr »demokratisch«: Von den Kunstwerken, die in einer musealen Sammlung aufbewahrt werden, wird doch nicht erwartet, dass sie den Museumskurator, dessen Aufgabe es ist, sie zu pflegen, demokratisch wählen. Sobald der Mensch radikal modern, d. h. als Körper unter Körpern, als Ding unter Dingen verstanden wird, muss er akzeptieren, von der staatlich organisierten Technik entsprechend behandelt zu werden. Allerdings hat diese Akzeptanz eine entscheidende Voraussetzung: Das explizite Ziel für eine neue Macht muss das diesseitige ewige Leben für

3 Foucault, Michel, »Andere Räume«, in: Barck, Karlheinz u.a. (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1990, S. 34-46, hier S. 43f.

alle sein. Erst dann handelt es sich nicht mehr um eine partielle, begrenzte Biomacht, wie sie von Foucault beschrieben wurde, sondern um eine totale Biomacht.

In ihrem ersten Manifest (aus dem Jahre 1922) schreiben die Repräsentanten der Biokosmisten – eine politische Gruppierung, die aus dem Milieu des russischen Anarchismus entstanden ist – Folgendes: »Als wesentliche und reale Rechte des Menschen gelten für uns sein Recht auf Sein (Unsterblichkeit, Auferweckung, Verjüngung) und auf die Bewegungsfreiheit im kosmischen Raum (und nicht die vermeintlichen Rechte, die in der Deklaration der bürgerlichen Revolution von 1789 verkündet wurden).«⁴ Dementsprechend unterzieht Aleksandr Svjatogor, einer der führenden Theoretiker der Biokosmisten, die klassische Doktrin des Anarchismus einer grundsätzlichen Kritik, indem er darauf hinweist, dass es einer zentralen Macht bedarf, um die Unsterblichkeit eines jeden Einzelnen und seine Bewegungsfreiheit im Kosmos zu gewährleisten.⁵ Dabei hält Svjatogor die Unsterblichkeit gleichzeitig für das Ziel und für die Voraussetzung der zukünftigen kommunistischen Gesellschaft, denn die wahre soziale Solidarität kann nur unter Unsterblichen herrschen: Der Tod trennt die Menschen; das private Eigentum kann nicht wirklich abgeschafft werden, wenn jeder Mensch sein privates Stück Zeit besitzt. Die totale Biomacht bedeutet dagegen die Kollektivierung nicht nur des Raumes, sondern auch der Zeit. In der Ewigkeit lösen sich die Konflikte zwischen Individuum und Gesellschaft auf, die man in der Zeit nicht lösen kann. Das Ziel der Unsterblichkeit ist für jedes Individuum das höchste Ziel. Deswegen wird das Individuum der Gesellschaft immer treu bleiben, wenn die Gesellschaft dieses Ziel zu ihrem eigenen macht.⁶ Zugleich kann nur eine solche totale Gesellschaft dem Menschen ermöglichen, nicht nur keine zeitlichen, sondern auch keine räumlichen Grenzen mehr zu erfahren: Die kommunistische Gesellschaft der Unsterblichen wird auch »interplanetar« sein, d. h. den ganzen kosmischen Raum besetzen. Zwar will sich Svjatogor von Fedorov abgrenzen, indem er dessen Projekt als altmodisch, ja sogar archaisch charakterisiert, weil Fedorov zu

4 Kreatorij Rossijskich i Moskovskich Anarchistov-Biokosmistov, »Deklarativnaja rezoljucija«, in: *Biokosmist*, 1, 1922, S. 1.

5 Siehe Svjatogor, Aleksandr, »Die *Doktrin der Väter* und der Anarcho-Biokosmismus«; in diesem Band S. 399-409.

6 Ebd., S. 404f.

sehr die Verwandtschaft und die Brüderlichkeit aller Menschen betone.⁷ Doch die Familienähnlichkeit zwischen Fedorov und den Biokosmisten ist nur allzu offensichtlich.

Der Weg vom radikalen Anarchismus zur Akzeptanz der Sowjetmacht als (möglicher) Instanz einer totalen Biomacht, den die Biokosmisten gegangen sind, ist für viele andere Mitläufer der Oktoberrevolution charakteristisch. So konvertiert Valerian Murav'ev vom erbitterten Gegner der bolschewistischen Revolution zu ihrem Befürworter in dem Moment, in dem er in der Sowjetmacht das Versprechen der »Beherrschung der Zeit«, der künstlichen Herstellung der Ewigkeit, zu entdecken glaubt. Auch er betrachtet die Kunst als Vorbild für die Politik. Auch er sieht in der Kunst die einzige Technik, die zu einer Überwindung der Zeit führen kann. Und auch er verlangt, eine rein »symbolische« Kunst zu verabschieden und stattdessen mittels der Kunst die ganze Gesellschaft, ja den ganzen kosmischen Raum und die Zeit zu Objekten der Gestaltung zu machen. Um eine solche Aufgabe zu lösen, ist eine globale, zentralistische, einheitliche politische Führung eine unabdingbare Bedingung – und nach einer solchen Führung wird verlangt. Aber noch viel radikaler als die meisten anderen Autoren ist Murav'ev dazu bereit, den Menschen als Kunstwerk zu sehen. Die Auferweckung versteht Murav'ev konsequent als einen Vorgang des Kopierens; und noch früher als Benjamin stellt Murav'ev fest, dass es zwischen dem »Originalmenschen« und seiner Kopie unter den Bedingungen der technischen Reproduzierbarkeit keinen Unterschied geben kann.⁸ Murav'ev unternimmt somit eine noch weitgehendere Reinigung des Begriffs Mensch von allen metaphysischen und religiösen Überresten, die für Fedorov oder die Biokosmisten immer noch Bestand hatten. Für Murav'ev ist der Mensch bloß eine spezifische Mischung aus bestimmten chemischen Elementen – wie jedes andere Ding in der Welt auch. Deswegen strebt Murav'ev für die Zukunft die Abschaffung der geschlechtlichen Differenz und eine ungeschlechtliche, rein künstliche Produktion des Menschen an. Der Mensch der Zukunft wird keine Schuld mehr gegenüber den toten Eltern abtragen müssen: Er wird den Ursprung seiner Existenz dem gleichen technisch organisierten Staat verdanken, der dieser Existenz ihre Dauer, ihre Unsterblichkeit garantiert.

7 Ebd., S. 407f.

8 Murav'ev, Valerian, »Die Beherrschung der Zeit«; in diesem Band S. 440-446.

Hier wird die Säkularisierung des Christentums in der Tat vollendet. Denn die Säkularisierung bleibt nur partiell, wenn sie die Wünsche, Sehnsüchte und Forderungen an das Leben, welche die Religion artikuliert, bloß negiert, zensiert und verbietet. Es genügt nicht zu sagen, dass es keine Unsterblichkeit gibt, und den Leuten zu verbieten, nach Unsterblichkeit zu streben. Wenn dem Menschen nämlich gesagt wird, dass er auf keine Unsterblichkeit hoffen kann, weil er keine Seele, sondern bloß ein Ding ist, dann kann der Mensch zu Recht fragen, warum er dann nicht als ein solches Ding aufbewahrt werden kann: Denn dafür gibt es ja auch Mittel und Wege. Auf diese Frage erhält der Mensch in der Regel die Antwort, dass er als Mensch doch irgendwie etwas anderes ist als ein bloßes Ding und deswegen auch nicht wie ein bloßes Ding aufbewahrt und kopiert werden kann. Was ist aber dieses »etwas andere«, wenn nicht wiederum die Seele? So ist die heutige Biomacht nicht wirklich konsequent in ihrer Aufklärungsarbeit und überlässt den Tod, wie Foucault zu Recht sagt, dem Privaten, d. h. letztendlich wiederum der Religion, die heutzutage das Private verwaltet. Daher beabsichtigten auch die Denker des russischen Sozialismus, die ja die Überwindung der Religion konsequent betreiben wollten, die göttlich garantierte Unsterblichkeit der Seele durch eine staatlich garantierte Unsterblichkeit des Körpers zu ersetzen – und damit den Übergang in eine neue Zeitrechnung und zu einer neuen totalen Biomacht zu vollenden.

Diese biopolitischen Projekte waren zwar insofern utopisch, als sie sich auf keine gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnisse und Verfahren stützen konnten. Aber sie haben zugleich, wie es oft in solchen Fällen passiert, die Entstehung rein wissenschaftlicher und technischer Programme stimuliert. Solche Programme, die von radikalen biopolitischen Projekten inspiriert worden sind, waren in den zwanziger Jahren zahlreich und vielfältig. Zu den spektakulärsten und folgenreichsten Programmen dieser Art gehörte zweifellos die Raketenforschung, die von Konstantin Ciolkovskij mit dem Ziel betrieben wurde, die auferstandenen Ahnen auf andere Planeten zu bringen, und die den Ausgangspunkt der späteren sowjetischen Raumfahrt bildete. Ciolkovskij selbst war ein Denker der kosmischen Biopolitik, welche die Forderung von Fedorov nach einer »Patriifikation des Himmels« (d. h. der Verwandlung der Himmelskörper in Wohnorte für die auferweckten Väter) praktisch realisieren wollte. Die zahlreichen Schriften von Ciolkovskij waren – jenseits streng

technischer Probleme – der sozialen Organisation des Universums gewidmet. Ciolkovskij glaubte nämlich fest an die menschliche Kreativität, wenn er auch zugleich in bester biopolitischer Tradition im Menschen allein einen Körper, ein Ding sah, das als solches per definitionem nicht kreativ sein kann. Der Lösung dieses für Ciolkovskij zentralen philosophischen Problems sind die meisten seiner Texte gewidmet. Ciolkovskijs Lösung besteht darin, dass er im menschlichen Gehirn nur einen materiellen Teil des Universums sieht. So sind alle Prozesse, die im menschlichen Gehirn stattfinden, letztendlich Prozesse, die ihren Ursprung im ganzen Universum haben: Damit ist der Wille des einzelnen Menschen zugleich der Wille des Universums. Die menschliche Kreativität ist ein passiver Ausdruck der Kreativität des Universums. Freilich muss die natürliche Auslese darüber entscheiden, wessen Gehirn den Willen des Universums am besten ausdrückt. In dieser Hinsicht ist Ciolkovskij relativ skeptisch, was die Überlebenschancen der Menschheit anbelangt. Ciolkovskij meint nämlich, dass die »höheren Wesen« das Recht und sogar die Pflicht haben, die »niederen Wesen« zu zerstören, so wie der Gärtner vorgeht, wenn er seinen Garten pflegt; und er schließt nicht aus, dass gerade die Menschen zu den niederen Wesen zählen.⁹ Hier bestätigt sich übrigens die Bemerkung Foucaults, dass die moderne Biopolitik den Tod nur unter Berufung auf die Rasse erklären kann.¹⁰

Ein anderes faszinierendes, wenn auch nicht im selben Maße folgenreiches biopolitisches Experiment stellt das Institut für Bluttransfusion dar, das in den zwanziger Jahren von Aleksandr Bogdanov gegründet und geleitet wurde. Bogdanov war in jungen Jahren ein enger persönlicher Freund von Lenin und Mitbegründer derjenigen intellektuell-politischen Strömung in der russischen Sozialdemokratischen Partei, die zur Entstehung des Bolschewismus führte. Später hat sich Bogdanov allerdings von der aktuellen Politik immer mehr distanziert und wurde von Lenin wegen seines wohlwollenden Interesses an Ernst Mach und dessen positivistischer Philosophie heftig kritisiert. Nach der Revolution leitete Bogdanov die berühmte »Proletkul't«-Organisation, in der er die Umwandlung der traditionellen Kultur in lebensbauende Praxis propagierte. Das Denken Bogdanovs entwickelte sich mit der Zeit also zunehmend in Richtung einer akti-

9 Ciolkovskij, Konstantin, »Volja Vselennoj«, in: ders., *Genij sredi ljudej*, Moskva 2002, S. 224-231, hier S. 227.

10 Foucault, Michel, *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 302ff.

ven Biopolitik. Gleichzeitig hat sich Bogdanov von den Bluttransfusionsexperimenten begeistern lassen, von denen er sich versprach, den Vorgang des Alterns zu verzögern – wenn nicht gar völlig zu verhindern. Die Bluttransfusion von den jüngeren zu den älteren Generationen sollte die Älteren verjüngen und zugleich den solidarischen Ausgleich zwischen den Generationen schaffen, den Bogdanov im Sinne der Etablierung einer gerechten sozialistischen Gesellschaft für unentbehrlich hielt. An einer solchen Bluttransfusion ist Bogdanov übrigens gestorben.

Für den heutigen Leser evozieren die Berichte über das Institut für Bluttransfusion, die Bogdanov verfasst hat, vor allem den Roman *Dracula* von Bram Stoker – insbesondere wenn etwa der Fall erzählt wird, bei dem das Blut »einer jungen Studentin mit dem Blut eines älteren Literaten« teilweise ausgetauscht wurde, wobei beide von diesem Austausch angeblich profitierten.¹¹ Diese Analogie ist keineswegs zufällig. Die von Dracula regierte Gesellschaft der Vampire, d. h. der unsterblichen Körper, ist eine Gesellschaft der totalen Biomacht par excellence. Der Roman, der übrigens im Jahre 1897, also ungefähr zur gleichen Zeit wie Fedorovs Projekt der gemeinsamen Tat, entstand, beschreibt die Herrschaft der totalen Biomacht allerdings nicht als Utopie, sondern als Anti-Utopie. Dementsprechend verteidigen die »menschlichen« Helden des Romans erbittert ihr Recht auf einen natürlichen Tod. Der Kampf gegen die Gesellschaft der Vampire, die körperliche Unsterblichkeit herstellt und garantiert, geht seitdem in der westlichen Massenkultur immer weiter – auch wenn die Verführung durch das Vampirische dabei nicht geleugnet wird. Die Abneigung gegen die körperliche Ewigkeit ist sicherlich nicht neu: Davon zeugen schon die Geschichten von Faust, Frankenstein und Golem. Allerdings sind diese Geschichten zu einer Zeit entstanden, in welcher der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele noch nicht völlig erloschen war. Die Vampire bilden dagegen eine Gesellschaft jenseits eines solchen Glaubens – eine Gesellschaft der totalen Biomacht, eine kommunistische Gesellschaft der unsterblichen Körper. Es ist die Gesellschaft, die viele – vor allem in Russland am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts – herbeigesehnt haben. Um die radikale biopolitische Imagination unserer Zeit zu verstehen, muss man Fedorov, Bogdanov und Bram Stoker zusammen lesen.

11 Bogdanov, Aleksandr, *God raboty instituta perelivaniija krovi (1926-1927)*, Moskva 1927, S. 33.

»Unser Körper muss unser Werk sein.«

*Beherrschung der Natur und
Überwindung des Todes in russischen Projekten
des frühen 20. Jahrhunderts*

»Wir können alles, Wir müssen es nur wagen!«,¹ lautete die Parole, mit der sich in den Jahren nach der Revolution in Russland kühne Antizipationen einer besseren Zukunft verbanden, die angesichts der enormen Rückständigkeit des Landes und der Verwüstungen durch Krieg und Bürgerkrieg zugleich als Trost und Ansporn dienten. Weithin herrschte die Erwartung, Wissenschaft, Kunst und Technik würden, aus den Fesseln widerstreitender partikularer Interessen befreit und erstmals dem Wohl der gesamten Menschheit dienend, einen ungeahnten Aufschwung nehmen, den Weg in eine »lichte Zukunft« bahnen und schließlich auch die letzten Barrieren vor dem Tor zum »Reich der Freiheit« – die Endlichkeit des Menschen in Raum und Zeit – überwinden.² Damit verbunden waren Vorstellungen und Pläne eines Ausgreifens in den Weltraum, der Regulierung geologischer, meteorologischer und kosmischer Vorgänge, der beliebigen Verlängerung des Lebens bis hin zu Visionen einer völligen Umgestaltung und Erneuerung des Menschen und seiner Umwelt.³

1 So der *Proletkul't*-Dichter Michail Gerasimov, zitiert nach Semenova, Svetlana, *Metafizika russkoj literatury*, Bd. 1, Moskva 2004, S. 307.

2 Dazu ausführlich Hagemeister, Michael, *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, München 1989, S. 241-266; ders., »Die Eroberung des Raums und die Beherrschung der Zeit: Utopische, apokalyptische und magisch-okkulte Elemente in den Zukunftsentwürfen der Sowjetzeit«, in: *Die Musen der Macht. Medien in der sowjetischen Kultur der 20er und 30er Jahre*, hg. v. Jurij Murašov, Georg Witte, München 2003, S. 259-286. Der vorliegende Text beruht, ohne dass dies jeweils nachgewiesen wird, zu Teilen auf diesen beiden Arbeiten des Verfassers.

3 Stites, Richard, *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, New York, Oxford 1989; Billington, James H., *The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture*, New York 1970; noch immer inspirierend der materialgesättigte Bericht des Zeitgenossen Fülöp-Miller, René, *Geist und Gesicht des Bolschewismus*, Zürich (u.a.) 1926.