

Roman Widder

**ANDREJ PLATONOV'S TOPOGRAPHIE DES POLITISCHEN  
(DŽAN UND SČASTLIVAJA MOSKVA)**

**1. TEIL**

**Allgemeine Vorbemerkungen**

**1. Politik und Ontologie: Zur Metaphorologie von Grund und Boden.**

Eine politische Perspektive auf Andrej Platonovs Texte zu werfen, liegt so nahe, dass der Anschein einer gewissen Trivialität schwer zu vermeiden ist und der Verdacht eines Rückfalls in eine eigentlich schon erschöpfte Perspektive der Platonov-Forschung aufkommt, die dessen Texte so eng wie möglich an die politischen Ereignisse und den historischen Kontext bindet, in dem sie entstanden sind (Geller 1982). Eine politische Perspektive scheint vor allem von einem Untersuchungsparadigma verdrängt worden zu sein, das man auch „ontologisch“ genannt hat (Karasev 1995 u. 2002, 38) und die sich unter anderem an einer Hermeneutik jener zahlreichen Formulierungen vom „Daseinsstoff“ bzw. einer „Materie der Existenz“ («вещество существования», Platonow 1989, 17/ Platonow 1992, 219/Platonov 2000, 187) versuchen (vgl. Bočarov 1994). Aus gnostischer, mystischer oder mythopoetischer Perspektive wird die tatsächlich omnipräsente Suche nach dem Kern oder der Grundlage des Materiellen bei Platonov als tiefer und grundsätzlicher gegenüber der politischen Seite seiner Texte betrachtet (exempl. Proskurina 2001). Gerät letztere doch in den Blick, dann oft nur im Hinblick auf die als ‚ideologisch‘ bezeichnete Banalität einer propagandistischen Sprache, die in Platonovs Texten auf besondere Weise parodiert werde.

Die vorliegenden Aufsätze<sup>1</sup> gehen deshalb von der Annahme aus, dass die politischen und die ontologischen Fragen bei Platonov als zwei Seiten eines

---

<sup>1</sup> Die beiden konsekutiv erscheinenden Aufsätze sind das Resultat einer bei Susanne Frank und Joseph Vogl an der Humboldt-Universität zu Berlin geschriebenen, literaturwissenschaftlichen Abschlussarbeit. Im ersten Teil wird die Analyse von *Džan* im Vordergrund stehen, um am Ende zu *Sčastlivaja Moskva* überzuleiten. Der zweite Aufsatz wird, darauf

kontinuierlichen Problemzusammenhangs verstanden werden müssen. Sie verfolgen die These, dass die metaphorische Vermittlung beider Bereiche durch topographische und topologische Begriffe, durch das semantische Feld von Grund und Boden geleistet wird. Wenn diese Arbeit vom ‚Politischen‘ spricht, dann nämlich nicht, um tatsächlich eine Essenz der Politik aufzuspüren, sondern einerseits, um mit Politik mehr bezeichnen zu können als einen bestimmten sozialen Bereich, einen spezifischen Diskurs oder eine Reihe von Institutionen, und andererseits, um Platonov im Kontext eines bestimmten historischen Moments zu verorten. Die notorische Verstrickung von Politik und Ontologie kann für die 1920er Jahre als historisches Symptom verstanden werden, das sich bei Platonov genauso wie bei einigen seiner wichtigsten Zeitgenossen findet. Im deutschen Kontext reflektieren Carl Schmitt oder Martin Heidegger, im russischen die Eurasianer oder Michail Bachtin das Verhältnis von Politik und Ontologie mit derselben topologischen Metaphorik.<sup>2</sup> Ich folge in Bezug auf Platonov also ganz allgemein und in historischer Perspektive der These von Oliver Marchart, dass sich die politische und die ontologische Differenz aufeinander beziehen und im Zusammenhang betrachtet werden müssen.<sup>3</sup>

---

aufbauend, versuchen, beide Texte einer synoptischen Lektüre zu unterziehen. Für einen detaillierteren Ausblick vgl. das Ende dieser Einführung.

<sup>2</sup> 1927, das Jahr, in dem Platonov beginnt, sich professionell dem Schreiben zu widmen und seine bekanntesten Texte zu entstehen beginnen, ist in Deutschland das Jahr der Erstpublikationen sowohl von Carl Schmitts *Der Begriff des Politischen*, als auch von Martin Heideggers *Sein und Zeit*. Carl Schmitt hat ein „in territorialer Geschlossenheit organisiertes Volk“ gesucht und eine „stabile und unterscheidbare Macht über der ‚Gesellschaft‘“ vermisst (Schmitt 1991, 20, 24). Später hat er mit dem Begriff des ‚Nomos‘ als „Urwort“ des Rechts die Koinzidenz von Recht und Raum behauptet (Schmitt 1988, 42). Heideggers *Sein und Zeit* wiederum versucht sich an einer ‚Fundamentalontologie‘ und entwickelt dabei die Zeitlichkeit des Daseins als Grund, eine Semantik, die er später in *Der Satz vom Grund* (1955-56) im Bedingungsverhältnis von Grund und Abgrund zuspitzt. Die Polysemie von „Grund“ im Sinne von Grundlage und Begründung besteht im Russischen genauso wie im Deutschen: *osnova* (Grundlage), *osnovanie* (Begründung, Grundlage), *osnovyvat’* (begründen). Innerhalb der russischen Philosophie hat Lev Šestov im Anschluss an Nietzsche und Dostoevskij und in weniger politischer als existenzialistisch-religionsphilosophischer Hinsicht der Metapher der Bodenlosigkeit zu neuer Prominenz verholfen – in seinem 1905 erschienenen Buch *Apofoez bezpočevnosti* (Apotheose der Bodenlosigkeit). Näher an Platonov ist Michail Bachtins frühes Fragment *K filosofii postupki* (*Zur Philosophie der Handlung*, 1919-1921), das versucht, eine neue ‚prima philosophia‘ zu stiften, wobei die Ontologie durch eine Ethik ersetzt werden soll, die am Begriff des Ereignisses bzw. Mit-Seins („so-bytie“) orientiert ist. Besonders symptomatisch für die hier verhandelte Problemkonstellation ist ein Aufsatz des Eurasianers Lev Karsavin mit dem Titel *Osnovy politiki* (Grundlagen der Politik, 1927). Karsavin gehört zur Bewegung der sogenannten Eurasianer, auf die ich noch detaillierter zu sprechen komme. Deren heutige, einflussreiche Nachfolger beziehen sich wiederum explizit auf Carl Schmitt, vgl. dazu Frank 2003.

<sup>3</sup> „Die politische Differenz kann als Symptom des abwesenden Grundes verstanden werden“, Marchart 2010a, S. 245. Marchart versteht diese These weniger historisch als typologisch, vgl. auch Marchart 2010b.

Nicht von Ungefähr wurde die bereits von einigen Autoren bemerkte Nähe von Platonov und Heidegger unter dem Titel der „Bodenlosigkeit als Grundlage“ (vgl. Lane 2011, Epstejn 2006a und 2006b) verhandelt. Die beiden bekanntesten Texte Platonovs verhandeln das Thema: In *Kotlovan* (*Die Baugrube*, 1929-30) spielt das Nichts oder die Leere insofern eine entscheidende Rolle, als das misslingende Fundieren von Gesellschaft das zentrale Motiv der „povest“<sup>4</sup> darstellt. *Čevengur* (*Tschewengur*, 1927-1929) handelt von der Umbenennung einer Steppenstadt in ‚Kommunismus‘ und damit vom Versuch einer kommunistischen Gründung aus dem Nichts. In Bezug auf diesen größten Roman Platonovs hat sich eine Lektüre als gewinnbringend erwiesen, die von einer Ontologie des Mangels und der Negativität ausgeht.<sup>5</sup> Es sei hier dahingestellt, inwiefern der Vergleich der ideologisch so konträren Autoren Platonov und Heidegger dem Verständnis von ersterem überhaupt behilflich ist.<sup>6</sup> Es überrascht nicht, dass Heideggers analytisch-etymologisierendes und Platonovs synthetisch-phraseologisierendes Schreiben einige Ähnlichkeiten aufweisen, wenn sie sich mit den gleichen Themen beschäftigen. Sicherlich hat Platonov mit seinem wahrscheinlich ungelesenen Zeitgenossen Heidegger mindestens genauso viel oder mehr gemeinsam als mit Michail Fjodorov, der wohl zu seinen Lieblingsautoren zählte, auf dessen Philosophie der Auferweckung der Väter man Platonov jedoch lange zu einseitig bezogen hat.<sup>7</sup>

Die vorliegende Arbeit will jedoch in erster Linie daran erinnern, dass auch die marxistische Theorie in Fragen nach dem Verhältnis von Stadt und Land, von Bauern und Proletariat, aber auch in der Rede von Basis und Überbau mit

<sup>4</sup> *Kotlovan* verhandelt explizit das Verhältnis von Grund und Abgrund: das Fundament für das neue Gemeinschaftshaus muss unaufhörlich erweitert werden und invertiert sich schließlich zum Grab für das einzige Kind und damit vermeintlich für die Zukunft dieser literarischen Welt und kommunistischen Gesellschaft. Eine heideggerianische Lektüre von *Kotlovan* erkennt darin die Verwurzelung des Menschen im Nichts – das Nichts wird zum Grund des Seins. In diesem Zusammenhang liegt es auch nahe, das Verhältnis von Nichts und Längeweile – omnipräsenten Themen Platonovs – zu berücksichtigen. Platonovs Figuren treffen bei der Suche nach dem Sein oder dem Stoff des Lebens immer wieder auf eine Leere, die sie zudem als einen Mangel und eine unbestimmte Sehnsucht ständig mit sich herumtragen.

<sup>5</sup> Frederic Jameson hat gezeigt, dass sich in *Čevengur* die Entstehung der kommunistischen Stadt aus der existentiellen Leere als eine Art Substantialisierung des Begehrens nachverfolgen lässt, vgl. Jameson 1994, 73-129.

<sup>6</sup> Für wichtig halte ich, Platonov einerseits nicht in eine pessimistische Rhetorik des Verlusts kultureller Grundlagen einzugliedern, andererseits nicht alleine auf mythische Motive und deren Aktualisierung in der sowjetischen Kultur zu reduzieren, sodass etwa in *Kotlovan* das tote Kind als notwendiges Bauopfer erscheint, erstes etwa in Lane 2011, letzteres in zahlreichen Interpretationen zu *Kotlovan*.

<sup>7</sup> So auch Epstejn 2006a, sowie Čubarov 2011. Paradigmatisch für das Thema Platonov und Fjodorov ist Teskey 1982. Wenn man so will, ist die große Gestalt des Nichts bei Platonov eben gerade der unumkehrbare Tod, um dessen Überwindung jedoch zahlreiche seiner Protagonisten im Gefolge von Fjodorov und des Biokosmismus kreisen.

einer topologischen Semantik hantiert. So lautet die Frage des Ingenieurs der Baugrube, Pruševskij: „Ob sich wohl auf jeder Basis ein Überbau erhebt? Ob wohl jede Arbeit am Material des Lebens als Nebenprodukt eine Seele im Menschen hervorbringt?“ / «Изо всякой ли базы образуется надстройка? Каждое ли производство жизненного материала дает добавочным продуктом душу в человека?» (Platonow 1989, 233/Platonov 2009b, 428) Die Frage, wer oder was neben der technischen die soziale Basis, also das Fundament der Gesellschaft oder das politische Subjekt der Revolution ist, verhandelt Platonov bereits in *Čevengur*, noch ausführlicher jedoch in der *Povest' Džan (Dšhan, 1933-1936)*. Die Problematik der Hypostasierung des Sozialismus als Ort oder Ding dagegen wird in *Sčastlivaja Moskva (Die Glückliche Moskva, 1933-37)* zugespitzt: als Problematik des Begehrens wie auch im Phantasma der Stadt. Ich behaupte also, dass das in *Kotlovan* und *Čevengur* verhandelte Thema der Bodenlosigkeit des Kommunismus in den beiden parallel geschriebenen Texten aus den 1930er Jahren systematisch fortgeführt wird.<sup>8</sup> Da *Džan* und *Sčastlivaja Moskva* bisher weit weniger intensiv und noch gar nicht im Zusammenhang untersucht wurden, und weil sie in der kritischen Periode der Etablierung des sozialistischen Realismus als Norm entstanden, sind sie der zentrale Gegenstand der beiden vorliegenden Aufsätze. Die Verbindung einer sozialpolitischen Problematik mit einem topographisch-architektonischen, urban-agrarischen Bildarsenal ist für Platonov charakteristisch und bildet gewissermaßen ein metaphorisches Vor- und Umfeld des ‚Begriffs des Politischen‘. Ziel dieser Arbeit ist es darum, entlang von Platonovs Texten Grundzüge einer Metaphorologie von Grund und Boden zu entwerfen, wenn es in einer solchen Analyse Hans Blumenberg zufolge darum geht, „die logische ‚Verlegenheit‘ zu ermitteln, für die die Metapher einspringt“ und die „begrifflich nicht auflösbare [] Aussagefunktion“ von historisch persistenten, notorisch wiederkehrenden, wenngleich nicht unveränderlichen Metaphernkomplexen darzustellen.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Die Metapher der Bodenlosigkeit prägt noch die heutige normative Sozialphilosophie und ihre Kritik der französischen Ereignis-Philosophien des Politischen, vgl. Bedarf 2007.

<sup>9</sup> Blumenberg 1998, 10. In Bezug auf die politische Semantik von Grund und Boden lässt sich wohl nicht von einer ‚absoluten Metapher‘ sprechen. Das hier Entscheidende des metaphorologischen Projekts ist die Resistenz des historisch-metaphorischen Prozesses gegenüber philosophisch eindeutiger Terminologie sowie seine Nähe zur lebensweltlichen Erfahrung. „Dass diese Metaphern absolut genannt werden, bedeutet nur, dass sie sich gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent erweisen, nicht in Begrifflichkeit aufgelöst werden können, nicht aber, dass nicht eine Metapher durch eine andere ersetzt bzw. vertreten oder durch eine genauere korrigiert werden kann. Auch absolute Metaphern haben daher *Geschichte*. Sie haben Geschichte in einem radikaleren Sinn als Begriffe, denn der historische Wandel einer Metapher bringt die Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen selbst zum Vorschein, innerhalb der Begriffe ihre Modifikationen erfahren.“ Ebd., 12f..

In philosophischer Sprache geht es um das Problemfeld des Universalismus, insofern es diesem immer um „Begründungsdiskurse“ geht (vgl. Schweppenhäuser 2005, 25). Dabei lassen sich bei Platonov eine horizontale und eine vertikale Dimension unterscheiden. Die horizontale Dimension besteht in dem globalen Anspruch des kommunistischen Projekts. Die pragmatische Seite des Universalismus besteht für die frühe Sowjetunion in der Frage des Internationalismus. Platonovs literarische Welt sieht sich konfrontiert mit dem, was Étienne Balibar die ‚Vieldeutigkeit der Universalität‘ nennt, die nicht aufzulösen oder durch neue Leitbegriffe wie das Singuläre oder die Differenz zu ersetzen ist, sondern nur als Aporetik beschrieben werden kann. Sie bringt paradoxe Aussagen, aporetische Argumentationen und eine chiasmatische Topik zum Vorschein.<sup>10</sup> Andererseits besteht die vertikale Dimension in der ingenieurstechnischen, architektonischen Semantik, die für die Selbstbeschreibung vor allem der frühen Sowjetunion selbst einen fundamentalen Charakter hatte. Platonovs Texte entwerfen darum zugleich einer „Architektur des Politischen“ (vgl. Balke 1996, 203-219) und stellen ihre Fragen auf eine dezidiert konstruktivistische Weise. Als Bewässerungstechniker und Kenner der bäuerlichen Welt, mit seinen Nomadenfiguren und urbanen Landschaften artikulieren sich politische Fragen bei Platonov zwischen dem aufgegebenen Anspruch eines Bezugs auf die Natur, der Universalität des kommunistischen Gemeinschaftsbegriffs und einer politischen Architektur. Die Fundierung von Gesellschaftshäusern, die Fruchtbarmachung und Einhegung von Böden, die Kollektivierung der Landwirtschaft, die Transformation von Stadtlandschaften und die Bewegung und Anordnung von Nationalitäten auf Territorien arbeiten dabei mit einer wechselseitig aufeinander bezogenen Semantik. Auf diesem metaphorologischen Umweg werden Platonovs Texte ein Labor für die Untersuchung der politischen Moderne.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Balibar 2006, 227-281. Beispielhaft hierfür ist Etienne Balibars Begriff der *Égaliberté*: Balibar behauptet, dass man es in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der frz. Revolution mit einer paradoxen Gleichsetzung der Begriffe ‚Mensch‘ und ‚Citoyen‘ zu tun hat, deren in fortwährenden Umschriften immer wiederkehrende Spannung jedoch erst den revolutionären Charakter dieser widersprüchlichen und zugleich nicht zu differenzierenden Gleichsetzung ausmacht, vgl. Balibar 2009.

<sup>11</sup> Die vorliegende Arbeit richtet sich damit nicht zuletzt gegen den ironischen Unterton, mit dem die Rede von der Gründung aus dem Nichts, der in der Platonov-Forschung genauso wie in der Historiographie der Sowjetunion wiederaufgenommen wird, und mit dem eine historische Konstellation banalisiert und dabei zugleich verschleiert wird, dass es sich bei ihr um dieselbe *Conditio* handelt, in der wir uns nach wie vor befinden.

## 2. Makar im Zweifel und die leere Mitte

Exemplarisch können zwei Erzählungen Platonovs in den Zusammenhang einführen. Der Verlust der Verortbarkeit der Macht als zentrales Motiv Platonovscher Texte wird in *Usomnivšijsja Makar (Makar im Zweifel, 1929)* auf den Punkt gebracht: „Makar suchte auf dem Platz nach einer Stange mit einer roten Fahne, die den Mittelpunkt der zentralen Stadt und das Zentrum des gesamten Staates bezeichnete, aber eine solche Stange war nirgends zu sehen, dafür stand da ein Stein mit einer Inschrift“ / «Макар стал искать на площади какую-либо жердь с красным флагом, которая бы означала середину центрального города и центр всего государства, но такой жерди нигде не было, а стоял камень с надписью», Platonow 1987, 22/ Platonov 2009c, 223).

Bereits in *Čevengur (Tschewengur, 1927-1929)* denkt eine der Figuren an den Kreml als „einen fernen geheimen Ort, irgendwo bei Moskau oder auf den Waldaihöhen“ («далекое тайное место, где-то близ Москвы или на Валдайских горах»). Dort „saß Lenin bei Lampenlicht, dachte nach, schlief nicht und schrieb“ («там сидит Ленин при лампе, думает, не спит и пишет», Platonow 1990, 311/ Platonov 2009, 262). Eine solche nicht-zentralistische Sowjetmacht entspricht zunächst kaum dem herkömmlichen Bild eines totalitären Staates. Schließlich ist es eben die Demokratie, in der – mit Claude Leforts berühmten Worten – der Ort der Macht leer ist (Lefort 1986, 279.). Lefort versteht Demokratie und Totalitarismus jedoch nicht als Gegensatz, sondern als Unterscheidung innerhalb der Demokratie selbst, welche die Tendenz zur Totalität immer schon enthalte. Gerade der Verlust eines „Supersubjekts“ oder einer „archimedischen Position“ (Balke 1996, 179) ermögliche die Wiedereinsetzung dieses Supersubjekts, die Wiederbesetzung des Orts der Macht. Eben davon handelt auch *Usomnivšijsja Makar*, kehrt doch das Supersubjekt noch in der gleichen Erzählung zurück, und zwar im Traum. Dort erscheint Makar ein auf einem Berg stehender „wissenschaftlicher Mensch“ («научный человек»), der nur „an den ganzheitlichen Maßstab, nicht aber an den einzelnen Makar“ («думая лишь о целостном масштабе, но не о частном Макаре», Platonow 1987, 28/Platonov 2009c, 229) denkt. Als Makar zu diesem „großen, mächtigen Mann“ («великого и мощного человека», ebd. 30/230 ) mit seinem „dicken gewaltigen Körper“ («толстое, громадное тело») und seinen „toten Augen“, in denen sich „Millionen [lebendige] Leben spiegelten“ («миллионы живых жизней отражались в его мертвых очах», ebd. 29/229), hoch kriecht und ihn berührt, stürzt der riesige tote Körper auf Makar herab. Ist die Mitte des Staates lediglich ein unzugängliches, symbolisch-bürokratisches Gebilde, so ist das Supersubjekt ein Produkt des Imaginären. Eine Verbindung zwischen beiden ist nicht sichtbar. In der hier exemplarischen Spannung und in dem Übergang von

einer realen Entortung und Entkörperung hin zu einer imaginären Verortung und Verkörperung sind die Texte Platonovs beheimatet und deshalb so interessant, weil die Theorien über Stalinismus oder Totalitarismus in ihnen immer nur fast aufgehen, sich in ihnen verrätseln. Wenn es heute auch darum geht, gegen die Vorstellung der Homogenität der als totalitär bezeichneten Gesellschaft anzuschreiben, dann hilft Platonov, dem selbst monolithischen Begriff des Totalitarismus Differenzen einzuschreiben.<sup>12</sup>

Eben in diesem Horizont stellen Platonovs Texte ein Labor für eine Problemkonstellation dar, die Carl Schmitt einst mit seiner Kritik am ‚Begriff des Politischen‘ adressiert hat und die bis heute theoretische Debatten prägt. Carl Schmitts Lösungsversuch in dem Freund/Feind-Kriterium geht zunächst die Feststellung voraus, dass seit dem 19. Jahrhundert eine Bewegung in Gang gesetzt ist, durch welche „Staat und Gesellschaft sich gegenseitig durchdringen“ und das Politische nicht mehr durch den Verweis auf den Staat als „klare, eindeutig bestimmte Größe“ benannt werden kann, da dieser in der Gesellschaft diffundiert. Geradezu zwangsläufig scheint Schmitt aus dieser Perspektive der „gegenüber keinem Sachgebiet desinteressierte, potentiell jedes Gebiet ergreifende totale Staat der Identität von Staat und Gesellschaft. In ihm ist alles wenigstens der Möglichkeit nach politisch“ (Schmitt 1991, 24ff.). Gerade dieser Horror Schmitts jedoch, das demokratische Verschmelzen von Staat und Gesellschaft, war, in Form des Verschwindens des Staates, Ziel marxistischer Politik. Schmitts notorischer Satz aus dem neuen Vorwort von 1963 „Die Epoche der Staatlichkeit geht jetzt zu Ende“ müsste – wäre er wahr – alle Marxisten glücklich machen (ebd., 10). Tatsächlich scheint neben anderem die Oktoberrevolution als Höhepunkt einer spezifischen Bewegung die Problematisierung bei Schmitt konkret veranlasst zu haben.<sup>13</sup> Was bei Schmitt Diagnose ist, bildet für Lenin den Horizont: das Absterben des Staates. Bei aller Feindschaft zum Anarchismus betont Lenin diese anarchistische Komponente bekanntlich mit Bezug auf Engels in *Staat und Revolution* (1918).<sup>14</sup> Anarchistische Theoretiker

<sup>12</sup> Michail Ryklin plädiert dafür, die totalitäre Welt als relativ unsystematisches Gebilde zu beschreiben und in „kleine und eher bizarr miteinander verbundene Bestandteile“ aufzulösen, vgl. Ryklin 2003, 11. Selbiges Bemühen kann man auch Slavoj Žižek attestieren, etwa in Žižek 2012.

<sup>13</sup> Für Schmitt ist die Sowjetunion „nur aus der europäischen Entwicklung der letzten Jahrhunderte zu verstehen“, „vollendet und übertrumpft spezifisch europäische Ideen und zeigt in einer enormen Steigerung den Kern der modernen Geschichte Europas.“ Schmitt 1991, 80. Gegen seinen Begriff des Politischen argumentierend, könnte man Schmitt also entgegenzusetzen, dieser sei selbst nur als Reaktion auf eine bestimmte Politik entstanden.

<sup>14</sup> Den „absterbenden Staat [...] kann man als unpolitischen Staat bezeichnen“. (Lenin 1970). Der „politische Staat“ und seine „öffentlichen Funktionen“ sollen „ihren politischen Charakter verlieren und sich in einfache administrative Funktionen verwandeln, die die wahren sozialen Interessen hüten.“ Engels 1962, 307.

haben dagegen die Schwierigkeit, Staat und Gesellschaft überhaupt noch zu unterscheiden, am klarsten gefasst.<sup>15</sup> Für Platonov ist das Absterben des Staates jedenfalls ein zentrales Anliegen. Der Gegensatz von Staat und Gesellschaft scheint jedoch nicht mehr selbstverständlich. Für Makar ist der Staat unsichtbar und ortlos, zugleich verschwunden und omnipräsent. Am Ende von *Usomnivšijsja Makar* ist die Rede von einer „Kommission zur Abschaffung des Staates“ («комиссия по делам ликвидации государства», Platonow 1987, 35/Platonov 2009c, 234), die nach vierundvierzig Jahren ihre Aufgabe noch immer verfolgen wird. Platonov konfrontiert den Stalinismus so mit seinem Verdrängten und klagt Ende der 1920er Jahre zunehmend das utopische Versprechen ein, was ihm von Zeitgenossen und Funktionären wiederholt den Vorwurf eben des Anarchismus eingebracht hat.<sup>16</sup> In Bezug auf die 1920er Jahre ließe sich, zumindest in Bezug auf die Ebene der Selbstbeschreibung, überspitzt sagen, dass die Sowjetunion kaum als Staat bezeichnet werden kann, dass sie entweder gar kein Staat mehr oder ein vollkommen anderer Staat ist, als alle ihre Vorgänger.<sup>17</sup> Die gewaltige Rückkehr des Staates im Stalinismus findet zumindest in *Usomnivšijsja Makar* nur imaginär statt und scheint zu seiner vorherigen Auflösung oder Dezentrierung in einem komplizierten Verhältnis zu stehen.

### 3. Der Staatsbewohner und die Biopolitik

Die Erzählung *Gosudarstvennij žitel' (Der Staatsbewohner, 1929)* führt eine Reihe von für den Problemzusammenhang wichtigen Semantiken ein. Diese merkwürdige Erzählung, die – typisch für Platonov – von nichts anderem als einem Spaziergang erzählt, dreht sich nämlich vor allen Dingen darum, dass der „eigentliche Inhalt des Staates“ die „Form seiner Bevölkerung“ hat («самое содержание государства, в форме его населения [...]», Platonow 1987, 37/Platonov 2009c, 151). Der Staat erscheint einerseits als Staatsmaschine, („Wo bleibt der Staat? dachte ich. Wo bleibt die „automatische Ordnung?“ / «Где же тут государство? – думал Петр Евсеевич. – Где же тут находится автоматический порядок?»), ebd. 38/152), andererseits als Fürsorge- und Vorsorge-

<sup>15</sup> „Die Gesellschaft hat sich völlig entpersönlicht. Sie ist in Wirklichkeit überhaupt nicht vorhanden. Alle Funktionen, alles Aufbauen und Schaffen auf dem Gebiet gesellschaftlicher Angelegenheiten ist in den Staat übergegangen. Dieser Letztere wird heute auch für die Gesellschaft gehalten.“ Machno 1926, 5f.

<sup>16</sup> Maksim Gorkij etwa spricht in einem Brief von Platonovs nicht auszulöschender anarchistischer Geisteshaltung als Grund für dessen Schwierigkeiten, im sowjetischen Literaturbetrieb Fuß zu fassen. Platonov als Anarchisten nimmt Valerij Vjugin erstmals in den Blick, vgl. Vjugin 1995 und 2004.

<sup>17</sup> Vgl. auch Martin 2001, 15f., der darauf besteht, dass die frühe Sowjetunion weder Föderation noch Nationalstaat war. Beispielhaft für die Distanz der frühen Sowjetunion zum Staat ist auch die Verfassung von 1924.

staat: „Der Staat ist hier, denn hier ist Sorge.“ / «Государство тут есть, потому что здесь забота», ebd. 39/152). Zusammen kommen beide Seiten in einer polizeilichen Semantik, schließlich geht es um die „sich mehrende Kraft der Ordnung und Sozialität“ und das „automatische Wachstum staatlichen Glücks“ («размножающуюся силу порядка и социальности [...] автоматический рост государственного счастья», ebd. 39/153). Staat und Bevölkerung, Sorge und Leben bilden dabei ein Kontinuum, durch eine eigentümliche Grammatik aufeinander bezogen: „die Bevölkerung existiert ständig beim [unter dem] Staat und wird von ihm mit dem notwendigen Leben versorgt“ / «население постоянно существует при государстве и обеспечивается им необходимой жизнью», ebd. 40/154). Der Protagonist entdeckt in einem Dorf die von Durst und ansteckenden Krankheiten verursachten Schwierigkeiten der Bewohner, sich zu vermehren. So kann er, der den Staat mit „Sie“ und die Bevölkerung mit „Du“ anspricht, „einen kleinen Zweifel am Staat infolge der Wasserlosigkeit des Dorfes“ («малое сомнение в государстве [...] вследствие безводия деревни», ebd. 41/154f.) nicht unterdrücken und wünscht sich einen „lebendigen Staat“ («живое государство», ebd. 41, 44 /155, 157). Die „Gestalt des Staates“ («образе государства») ist schließlich das „Werk“ («дело») der Staatsbürger, ihre Arbeit ist es, welche die „gemeinsame[] Sache [Körper] des Staates“ («общее тело государства», ebd. 42/155) hervorbringt.<sup>18</sup> Kurz: „Ohne den Staat zu produzieren, würde die Bevölkerung sterben.“ («без произведения государства население умирало бы бессмысленно», ebd. 46/158).

Es liegt nahe, in *Gosudarstvennij žitel'* die Kritik eines übermächtig gewordenen, eines totalen Staates herauszulesen. Die parodistische Tonlage der Erzählung bezieht sich jedoch vielmehr auf den Protagonisten. Das Ärgernis der Erzählung ist nämlich entweder dessen passive Bewunderung des Staates oder das tatsächliche Fehlen desselben. Von der Omnipräsenz des Staates kann auf jeden Fall nicht die Rede sein. Man kann für die Lektüre von *Gosudarstvennij žitel'* in dieser Hinsicht an einen frühen Artikel Platonovs erinnern, der den programmatischen Titel *Gosudarstvo – eto my* (*Der Staat – das sind wir*, 1920) trägt. Dieses „wir“, in dem Subjekt und Objekt, Staat und Gesellschaft genauso wie Autor und Leser des Aufsatzes zusammenfallen und also eine Art Selbstbeschwörung stattfindet, ist dazu aufgefordert, „das Formlose zu organisieren“

<sup>18</sup> Hier weicht die Übersetzung besonders drastisch vom Original ab, eigentlich müsste es „gemeinsamer Körper des Staates“ heißen. Alternative Übersetzungen zu den vorhandenen gebe ich in eckiger Klammer an. In anderen Fällen stellen eckige Klammern Varianten der oft fragmentarischen Textvorlage dar, finden sich dann aber auch im Original. Während für die literarischen Texte Platonovs auf Übersetzungen zurückgegriffen werden kann, stammen alle Übersetzungen der Aufsätze und Notizbucheinträge von mir. Bei russischen Texten, die nicht von Platonov stammen, verzichte ich zwecks Kürze und Lesbarkeit auf das russische Original, sofern dieses für die Argumentation nicht zwingend notwendig ist.

(«организовать безформенное», Platonov 2004, 106), eine „staatsbürgerliche Organisation“ («гражданской организации») zu bewerkstelligen. Nicht viel mehr beinhaltet dieser flugblattartige Text, als den Aufruf, dass „die Sache des Staates die Sache eines jeden werden“ («дело государства станет делом каждого»), dass die „Regierung des Staates die Verpflichtung eines jeden, eine allgemeine Pflicht“ werden soll («Управление государством станет обязанностью каждого, общей повинностью», ebd.). Das erinnert wiederum an Lenin, der die „Staatsmaschinerie“ durch ein System ersetzen will, in dem „alle der Reihe nach regieren und sich schnell daran gewöhnen, daß keiner regiert.“ Es soll „allen ohne Ausnahme gestatten werden, ‚Staatsfunktionen‘ auszuüben“ (Lenin 1970, S. 96f.). Im Grunde beruht moderne Politik zumindest dem Selbstverständnis nach immer schon auf Platonovs Formel „Der Staat – das sind wir“, nach welcher der Staat dem Volk bzw. der Bevölkerung immanent ist.

Dass die Gemeinschaft in *Gosudarstvennij žitel’* als „Werk“ bezeichnet wird, erinnert an Jean-Luc Nancys Rede von der „entwerkten Gemeinschaft“ und seinen Vorschlag, den Begriff Totalitarismus durch „Immanentismus“ zu ersetzen (Nancy 1988, 9-93, 15.). Der Begriff des Politischen kann auch dafür stehen, dass Politik keine transzendente Legitimationsbasis mehr besitzt, unter den Bedingungen reiner Immanenz einem Realisierungsimperativ unterliegt und so letztlich Transformationspolitik ist. Vor allem jedoch erinnert die hier auftauchende Begrifflichkeit an Michel Foucaults Beschreibung moderner Staaten, deren Rationalität darin besteht, Bevölkerungen als Naturphänomene auf Territorien zu regulieren. Für Foucault ist die Polizei nicht nur im Polizeistaat die entscheidende politische Größe der Neuzeit und das Leben bzw. die Bevölkerung ihr Gegenstand. Auch bei Platonov ist der Gegenstand der Politik nicht zuletzt das Leben selbst, und zwar in sehr konkreter Weise: „Ohne den Staat würdest du keine Milch von der Kuh trinken‘ [...] Vielleicht würde dann auch kein Gras wachsen“ (««Без государства ты бы молочка от коровы не пил.» [...] «Может, и трава бы не росла»», Platonov 1987 45/Platonov 2009c 157f.).

Auch Foucault hält „den theoretischen Gegensatz zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft, an dem die politische Theorie seit hundertfünfzig Jahren laboriert, für nicht sonderlich fruchtbar“ und verzichtet explizit darauf, im Staat die „Grundlagen der Macht“ zu suchen (Foucault 2005, 111). Insofern Foucault dieser Annahme in Begriffen wie *Gouvernementalität* oder *Biopolitik* am stärksten Rechnung getragen hat, scheint es legitim und hilfreich, seine vor allem am Liberalismus entwickelten Fragen teilweise auf den Sozialismus zu übertragen. Die Gesellschaft bzw. das ‚Soziale‘ ist dann nicht mehr nur das Objekt der Politik oder das von ihr zu Befreiende, sondern selbst als Instrument oder diskursives Medium von Regierungstechnologien denkbar. Zudem wird der Blick frei für die größer werdende Bedeutung des Lebensbegriffes. Wenngleich

biologische Begriffe für die ideologische Konstruktion der Sowjetunion, deren letztes Bezugssystem eher historische Begriffe bildeten, sicherlich eine weitaus weniger fundamentale Rolle gespielt haben als für den Nationalsozialismus (vgl. Esposito 2004, 19), ist gerade bei Platonov bemerkenswert, welche herausragende Bedeutung dem Begriff des Lebens zukommt. Das ‚Leben‘ scheint sich als ein alternatives Fundament anzubieten, wobei verschiedene Lebensbegriffe miteinander konkurrieren.

Der Begriff des Lebens verbindet zudem die ‚Konservative Revolution‘ in Deutschland und die sowjetischen Diskurse. Als Vermittlungsfigur zwischen Schmitt einerseits, Platonov und den sowjetischen Diskursen andererseits sind nicht nur die Eurasianer, sondern auch Oswald Spengler bzw. der von ihm repräsentierte Diskurs denkbar. Spengler hat bereits vor Schmitt ähnliche Überlegungen zur Politik angestellt und dabei bereits festgestellt: „Politische Formen sind lebendige Formen“ (Spengler 1924, 154). Mit Spengler setzt Platonov sich in Aufsätzen immer wieder explizit und kritisch auseinander. Eine biopolitische Lesart des Begriffs des Politischen hilft zudem zu verstehen, inwiefern es sowohl die sowjetischen Verhältnisse, als auch die Platonovschen Texte mit einer sich auflösenden „Topographie des Politischen“, einer Entortung des Politischen zu tun haben.<sup>19</sup> Wer sind nämlich ‚wir‘ wenn ‚wir‘ der Staat ist? ‚Wir‘ – das sind „die Ritter des Lebens“, die „Kinder der dreckigen, wahnsinnigen Erde“ («рыцари жихни», «дети грязной безумной земли», Platonov 2004, 106). Diese gegenseitige Durchdringung von Staat, Bevölkerung und Leben kann sich am besten am Boden beweisen, wie *Gosudarstvennij žitel’* veranschaulicht.

Der Boden, Leonid, das ist die Hauptsache! Der Boden ist ja staatliches Territorium, und Territorium wäre dann nicht vorhanden! Wo sollte dein Gras reifen? An unbekannter Stelle wächst es nicht, es braucht Territorium und Bodenbewirtschaftung. In der afrikanischen Sahara, da gibt es keinen Staat, und auch im Weißmeer gibt es keinen, darum wächst dort nichts: Sand, Hitze und tote Eissschollen.“ / „Schande über solche Gegenden! (Platonow 1987, 45)

– Почва, Леонид, главное дело – почва! А почва ведь и есть государственная территория, а территории тогда бы и не имелось! Где ж бы твоей траве поспеть было? В безвестном месте она не растёт – ей требуется территория и землеустройство. В африканской Сахаре вон нету государства, и в Ледовитом океане нет, от этого там и не растёт ничего: песок, жара да мертвые льды! / – Позор таким местам! – (Platonov 2009с, 158)

<sup>19</sup> So etwa Mathala de Mazza 2003, 76. Beispielgebend für die vorliegenden Aufsätze war auch Balke 1996b.

Staatlichkeit und organisches Leben begegnen sich am Boden oder Territorium. Hinzu kommt, dass die historische Semantik des Sozialismus sich bei Platonov ständig verräumlicht. So tritt etwa der Staatsbewohner aufgrund der ‚Enge der Geschichte‘ einen Wurm tot: „mochte der in Ewigkeit leben und nicht in der Geschichte der Menschheit, hier war’s schon eng genug.“ («пусть он теперь живет в вечности, а не в истории человечества, здесь и так тесно», ebd. 42/156). Und bei einem Jungen, der am Bahnhof einen Wartesaal mit ‚staatlichem Holz‘ heizt, fragt der Staatsbewohner sich über „den Platz, den der Junge im Staat einnahm: War er notwendig?“ («дело было [...] в месте, которое занимал этот мальчик в государстве: необходим ли он?»), ebd. 46/159).

Bei der Übertragung Foucaultscher Terminologie auf den Kommunismus Platonovs geht es jedoch auch um die Unschärfe, die dabei entsteht. Es ist ja nicht verwunderlich, dass biopolitische wie postfundamentalistische Lektüren des real existierenden Sozialismus möglich sind, insofern die Nachkriegsphilosophie ihren zentralen, negativen Orientierungspunkt in den ‚totalitären Regimen‘ hatte. Die Konfrontation der Theorie nicht nur mit der Genealogie dieser Systeme, sondern mit ihnen selbst, und insbesondere mit der Sowjetunion, welche die theoretische Verdrängung des Marxismus veranlasste, verspricht insofern Korrekturen oder Verschiebungen. Das Experiment der vorliegenden Arbeit besteht also in der Konfrontation neuerer politischer Terminologie, die in der einen oder anderen Weise in den Kontext der Enttäuschungen sozialistischer Geschichte im 20. Jahrhundert gehört,<sup>20</sup> mit einer bis dato noch viel zu unbekanntem und zu wenig verstandenen, einer philosophisch sensiblen und literarisch komplexen Innenperspektive der Frühphase dieser Geschichte. In dieser Hinsicht können Platonovs Texte meines Erachtens ein besonders wichtiges Medium sein für das, was Foucault eine „historische Ontologie unserer selbst“ genannt hat (Foucault 2005b, 702f.). Im Falle Platonovs befindet sich diese

<sup>20</sup> Orientierend ist dabei Étienne Balibars Aufsatz zu „Foucault und Marx“, in welchem Balibar die Hypothese verfolgt, dass „ein wirklicher Kampf mit Marx das gesamte Werk Foucaults begleitet und eine der wesentlichen Triebfedern seiner Produktivität ist“ und dabei „die Opposition zur ‚Theorie‘ von Marx sich immer weiter vertieft, während die Konvergenz zu den Analysen und zu bestimmten Begriffen von Marx immer bedeutsamer wird“, Balibar 1991, 40, 60. Die Aussagen Foucaults zur Sowjetunion und seine beständige und sich verschärfende Ablehnung selbiger verfolgt Dominique Colas, vgl. Kola 2001. Foucault war dagegen, einen wahren Marxismus gegenüber dem real existierenden Sozialismus zu extrapolieren, kommt so jedoch nicht nur zu der Haltung, die „bedeutende Tradition des Sozialismus grundlegend in Frage zu stellen“, sondern zum generalisierten Urteil: „alles, was diese Tradition in der Geschichte hervorgebracht hat, ist zu verdammen“, Foucault 2003. Colas These ist, dass gerade die Seltenheit und Beiläufigkeit von Foucaults Bemerkungen zur Sowjetunion ein Symptom dessen ist, dass deren Geschichte für die Entwicklung seiner Analysekategorien einen entscheidenden Hintergrund bildete.

jedoch zwangsläufig im Horizont dessen, was man eine „metakritische Anamnese des Kommunismus“ nennen könnte.<sup>21</sup>

#### 4. Atopisches Erzählen

Die bei aller Ähnlichkeit feinen Unterschiede zwischen gegenwärtigen theoretischen Begriffen und Platonovs politischer Semantik verdanken sich nicht zuletzt dem Umstand, dass Platonovs Texte nicht schlichtweg als ‚kritisch‘ beschrieben werden können. Wie vielfach bemerkt wurde, wäre es in Bezug auf sowohl *Kotlovan*, als auch *Čevengur* falsch, einfach von einem Scheitern der Utopie zu sprechen. Die für Platonov typische Ambivalenz von Utopie und Dystopie, Satire und Affirmation verdankt sich einer Reihe von Eigenschaften seiner Erzählweise, die aus verschiedenen Perspektiven bereits einleuchtend beschrieben wurde und trotzdem noch eine Art arcanum der Interpretation bildet. Robert Hodel hat diese Erzählweise etwa sehr treffend als extreme Form erlebter Rede beschrieben und auch auf die Möglichkeit verwiesen, sie als Symptom einer sozial- und sprachgeschichtlichen Entwicklung der Dehierchisierung und Dezentralisierung der Sprache zu deuten.<sup>22</sup> Olga Meerson hat ebenso treffend ganz konkrete und programmatische Strategien der „Nicht-Verfremdung“ («неостранение»), also der Familiarisierung des Lesers mit den Romanfiguren und ihren sozialen Milieus ausgemacht.<sup>23</sup> Dieses Verfahren der Ver-

<sup>21</sup> Vgl. Ruda 2013. Den Titel von Rudas philosophischem Entwurf entlehne ich hier, um ihn historisch zu verstehen, wobei mit Kommunismus also nicht nur die theoretische, sondern die politische Realgeschichte des Kommunismus und mit metakritisch die Situation einer eher post- als antimarxistisch geprägten Theorielandschaft gemeint ist.

<sup>22</sup> Vgl. Hodel 2001, 330-357. In der Sprache Platonovs hat sich demnach gewissermaßen die Sprache der klassenlosen Gesellschaft realisiert. Hodel bezieht Platonovs von Deviationen geprägte, teilweise grammatisch wie lexikalisch irreguläre Sprache auf die sich fundamental ändernde Sozialstruktur der 1920er Jahre, in der eine enorme Hybridisierung sozialer und auch sprachlicher Differenzen stattfindet. In Platonovs von Deviationen geprägten Texten sei keine Norm in Sicht, es ist die Sprache der reinen Deviation ohne Norm. Während für das zaristische Imperium Zweisprachigkeit konstitutiv war, kann man seit der Jahrhundertwende und verschärft nach 1917 von einer Sprachverwirrung und Einebnung von Differenzen sprechen, bei der Fremdsprachen ihre Fähigkeit zu sozialer Distinktion verloren haben, während sich Dialekt und Umgangssprache mit der literarischen und bürokratischen Sprache vermengen. Die von Lenin vorangetriebene Vereinheitlichung der Sprache und die im Laufe der 1920er Jahre langsam beginnende Konstruktion einer neuen, am Realismus orientierte Standardsprache (russ. „literaturnij jazyk“), bedeutete zwar eine gewaltsame Normalisierung, zugleich jedoch die Institutionalisierung der Einebnung. Hintergrund für Hodel bilden Boris Uspenskij's sprachgeschichtliche Untersuchungen.

<sup>23</sup> Meerson 1997. Allerdings fehlt es, wie Meerson selbst bemerkt, bei Platonov trotz allem an einem Akteur dieses Verfahrens, an einer klaren Unterscheidbarkeit zwischen Agens und Patiens eines Vorgangs, in den alle Instanzen gleichermaßen involviert sind. Insofern ist es fraglich, ob der emphatisch-identifikatorische Gestus der Texte sich in diesem hervorragenden Modell, das die Erzählhaltung Platonovs als eine Art Falle für den Leser versteht,

kürzung oder Aufhebung von Distanz findet seinen Höhepunkt in der notorischen Profanierung von Gewalt, Tod und Sexualität. Wiederholt wurde auch auf den Kontext einer kinematografisch-dokumentarischen Produktionsästhetik verwiesen, ein ästhetischer Materialismus, der das Material selbst zur Sprache kommen lassen will, ohne Manipulation durch ein Autorsubjekt. Seine Metapher findet dieses Erzählen in einem schizophränen Eunuchen-Blick (Podoroga 1991), seine typischen Figuren in halbidiotischen, rückständigen Zweiflern. Es handelt sich um ein Erzählen, das von Beginn gegen die Figur des Erzählers, sowie gegen die Innerlichkeit und Autonomie des Subjekts gerichtet ist. Mit einer sich wiederholenden Descartes-Polemik stellt es auch die historische Genese einer subjekt-zentrierten Philosophie in Rechnung und kann im Anschluss an Georg Lukacs durchaus als literarische „Kritik der Antinomien des bürgerlichen Denkens“ verstanden werden.<sup>24</sup>

So sehr die Forschung von einem Verfahren reden will, so vehement verfolgt sie aufgrund der Problematik dieser Erzählweise immer wieder die Frage, ob der Autor wusste, was er tat. Mit oder ohne Referenz auf den dünnen biographischen Text wird Platonov wahlweise als „ganz normaler sowjetischer Bürger“ («обычный советский человек», Mamardašvili 1990, 386), als „Schwachsinniger“<sup>25</sup> oder als schizophrän charakterisiert.<sup>26</sup> Dabei ist an den wenigen autobiographischen Aussagen Platonovs und seinem literarischen Werdegang vor allem seine Geringschätzung der Literatur interessant. Viel stärker war sein Interesse, am Aufbau des Sozialismus als Bewässerungsingenieur aktiv teilzunehmen, was ihm ab 1926 zunehmend schwerer gemacht wurde, sodass die Schriftstellerei biografisch fast als eine Art sekundäre Alternative erscheint (vgl. Langerak 1995, S. 86ff.). Hodel hat in Bezug auf diese ungewöhnliche Konstellation von ‚defekter‘ bzw. ‚stammelnder‘ Autorschaft („kosnoavtorstvo“) gesprochen.<sup>27</sup>

---

tatsächlich erschöpft. Sinnvoll erscheint es auf jeden Fall, Platonovs Texte aus der Perspektive einer Ethik der Lektüre zu analysieren, weil damit Probleme auch der akademischen Rezeption Platonovs gleich mit adressiert werden könnten.

<sup>24</sup> Diese nimmt bei Lukács mit Descartes ihren Anfang, vgl. Lukács 1970. Platonov hat gemeinsam mit Lukács Mitte der 1930er Jahre für den *Literaturnij kritik* gearbeitet und ihn als einer von wenigen aktiv verteidigt, vgl. Poltavceva 2011, Günther 1982. Zum Descartes-Thema bei Platonov auch Baršt 2005.

<sup>25</sup> Viktor Erofeev in einer Diskussion, zit. nach Hodel 2001, 1.

<sup>26</sup> Sowohl Podoroga 1991, als auch Hansen-Löve 2005, 489, spekulieren in Seitenbemerkungen fast klinisch auf Schizophrenie. Podoroga meint, Platonov habe die Schizophrenie durch das Schreiben Ende der 1920er Jahre vermieden, Hansen-Löve geht von einem „unheilbaren Riss“ in seiner Persönlichkeit zwischen kritischem Autor und kommunistischem Ingenieur aus.

<sup>27</sup> Hodel 2001, 328ff. Mit ‚kosnoavtorstvo‘ greift Hodel einen Vorwurf von Aleksandr Fadeev auf, der Platonovs Sprache als ein Stammeln („kosnojazyčie“) diffamiert hat. Aus diesem

Eher unbemerkt bleibt oft, dass der produktivistische Entwurf von *Fabrika literatury* (1926) dem schizoid-dokumentarischen Erzählen in den Jahren danach unmittelbar vorausgeht und auch dazu in Bezug gesetzt werden kann, nämlich in der Suche nach einer im emphatischen Sinne kommunistischen Erzählform. Die Literaturfabrik projiziert die Vergemeinschaftung der Produktionsmittel, die Einführung von Arbeitsteilung und die Abschaffung des Autors. Bildreich wird darin das beschworen, was man mit Marx eine „Sprache des wirklichen Lebens“ oder eine „sich selbst aussprechende Praxis“ nennen könnte.<sup>28</sup> Fraglos steht Platonovs Schreiben zu diesem frühen Programm in einem problematischen Verhältnis. Interpretationen, welche die frühen Proletkult-Texte ganz allgemein in eine Sphäre naiv-enthusiastischer Jugendlichkeit verbannen, werden der Problematik jedoch nicht gerecht.<sup>29</sup> Selbst zehn Jahre später ist Platonovs Schreiben noch an der ‚Basis‘ orientiert: „Die Ideologie befindet sich übrigens nicht in äußerlicher Höhe, nicht im ‚Überbau‘, sondern im innersten Herzen des Menschen und in der Mitte des gesellschaftlichen Gefühls“ / «Идеология, между прочим, находится не на внешней высоте, не в «надстройке», а в самом сердце человека и в середине общественного чувства» (Platonov 2001, 642). Platonov hat die gesellschaftliche und technologische ‚Basis‘ ganz im Gegensatz zu den Vorgaben des Sozialistischen Realismus nicht in didaktischer Absicht dargestellt. Vielmehr zieht sich durch sein gesamtes

---

veralteten Wort für Dyslalie, einer defekten oder stammelnden Aussprache, hat Hodel das Wort für eine defekte oder stammelnde Autorschaft (косноавторство) gebildet.

<sup>28</sup> Marx/Engels 1969, 26, Balibar 2006, 157. Balibar beklagt, dass es bei Marx/Engels an einem ausgearbeiteten Konzept einer proletarischen Ideologie fehlt, da eine „sich selbst aussprechende Praxis“ in schroffem Scheingegensatz zur Theorie nicht genüge.

<sup>29</sup> Die Periodisierung von Früh- und Spätwerk etc. beschäftigt die Platonov-Forschung zurecht. So wird die frühe Proletkult-Phase gemeinhin von der Phase der Meisterwerke von *Čevengur* und *Kotlovan* unterschieden und gegenüber der „stalinistischen“ Phase von *Džan* und *Sčastlivaja Moskva* sowie den Kriegs- und Nachkriegserzählungen noch einmal abgegrenzt. Meines Erachtens ist jedoch Skepsis gegenüber der Trennschärfe solcher Phasen, jeder linearen, klar erkennbaren Evolution und gegenüber harten, von Enttäuschungen geprägten Brüchen angebracht, die letztlich das große, konservative Narrativ einer ‚Desillusionierung‘ nachzeichnen. Beispielhaft ist die angebliche ‚Versöhnung‘ mit Körper und Sexualität und eines „retreat of utopianism“ in den 1930er Jahren in Livers 2000. Slavoj Žižek ermöglichen solche Narrative der Platonov-Forschung, auf neotrotzkistische Weise klar zwischen einem radikal-revolutionären und einem stalinistisch-normalisierten Platonov zu unterscheiden, vgl. Žižek 2010, 374ff.. Plausibler erscheinen alle Ansätze, welche sich etwa dem Verhältnis von Platonovs Schreiben und der Evolution des sozialistischen Realismus als einem zumindest nicht gegensätzlichen widmen. Vielmehr sind die Polemiken um Platonovs Werk seit 1929 innerhalb des Ausdifferenzierungsprozess des Sozialistischen Realismus zu verorten, er ist in gewissem Sinne sozialistisch-realistisch, bevor es den Sozialistischen Realismus gibt und obwohl dieser ihn verdammt, bzw. er verkörpert eine Art verpassten und anderen Sozialistischen Realismus, vgl. in diese Richtung Seifrid 1994, Poltavceva 2011.

Werk der Versuch, sie in irgendeiner Weise selbst zur Sprache kommen zu lassen.

Aus diesem horizontalen Modell seines Schreibens entstanden Texte, denen man mit Begriffen wie Satire oder Ironie in der Regel nicht mehr gerecht wird. Metaphorisch verdichtet sich diese Konstellation in der Empfindung der Bodenlosigkeit einer Ironie, die diesen Namen auch darum nicht mehr verdient hat, weil Platonovs Schreiben viel zu wenig als Spiel erscheint und in keinsten Weise an literarischer Autonomie interessiert ist, weil all diese Begriffe hinter der Strenge und dem ethischen Willen seiner Texte zurückbleiben. Nimmt man diesen Befund jedoch ernst, dann fügen sich die dehierarchisierte Sprache und die dezentrale Erzählweise zu einer Poetik, die man als atopisches Erzählen bezeichnen könnte.<sup>30</sup> Hodel spricht von ‚Uglossie‘ und meint damit: „Das Führen einer Sprache, die keinen Ort hat, weder in der Hauptstadt, noch in der Provinz“ (Hodel 2001, 403). Die utopische Orientierung von Platonovs Schreiben an einer Basis ohne Überbau macht gewissermaßen die Bodenlosigkeit seines Schreibens aus. Dieses atopische Erzählen jedoch macht verständlich, weshalb die Struktur von Platonovs politischer Semantik und Motivik einen chiasmischen Charakter haben muss. Es entstehen nicht nur gespaltene Textgrundlagen, schizophrene Erzählerfiguren und oxymorale Formulierungen, sondern eine chiasmischen Struktur der gesamten politischen Semantik. Eine Struktur, die Produkt von Widersprüchen ist, von Paradoxien und Verschränkungen, und zugleich die Aufgabe hat, den Abgrund, dem sie sich verdankt und auf den sie verweist, literarisch zu überbrücken. Diese chiasmische Struktur prägt alle Aspekte von Platonovs Texten und ist in der Interpretation nicht aufzulösen, sondern nur im Sinne einer Aporetik darstellbar. Sie ist Platonovs literarische Form des ‚Politischen‘.

## 5. Programm

Die vorliegenden Aufsätze konzentrieren sich auf die Interpretation von *Ščastlivaja Moskva* und *Džan* und damit auf die Jahre 1933-1937. Der unmittelbare Zusammenhang von *Ščastlivaja Moskva* und *Džan* wird aus den Notizbüchern Platonovs deutlich, wo sich Einträge zu beiden Projekten abwechseln. Aufgrund des in ihnen scheinbar relativ unterschiedlichen Raums und Personals werden beide Texte gemeinhin nicht im Zusammenhang analysiert. Dass eine solche synoptische Lektüre jedoch ergiebig ist, soll hier aufgezeigt werden.

<sup>30</sup> Ausführlicher habe ich die hier beschriebene Konstellation als Problem einer spezifischen Poetik der Zeitgenossenschaft beschrieben, vgl. Widder 2011, sowie in Bezug auf die frühen poetologischen Aufsätze Widder 2013.

In den beiden vorliegenden Aufsätzen greifen philosophische, naturwissenschaftliche und historische Konstellationen ineinander, ethische, politische und postkoloniale Perspektiven sind nicht immer voneinander zu trennen. Trotz dieser Breite von Platonovs politischer Semantik soll die metaphorische Suche nach dem Grund und Boden des Politischen möglichst systematisch durchschritten werden: *I. Kommune Immunität (Džan)* verfolgt auf der Grundlage einer kritischen Philosophie der Gemeinschaft die Frage nach deren sozialer Basis bei Platonov. *II. Internationalistische Nationalität (Džan)* überträgt diese Fragestellung vor dem Hintergrund der sowjetischen Nationalitätenpolitik auf die nationale, ethnische und territoriale Basis dieser Gemeinschaft. *III. Moskva als Frau und Stadt (Ščastlivaja Moskva)* fragt nach dem symbolischen Körper dieser Gemeinschaft. *IV. Figuren des Lebens (Ščastlivaja Moskva und Džan)* wird den zweiten Teil des Aufsatzes eröffnen und verfolgt die in den Texten konkurrierenden Begriffe des ‚Lebens‘ als ein letztes Fundament der Mitglieder dieser Gemeinschaft. *V. Absolute Alterität (Džan)* untersucht vor dem Hintergrund des Eurasianismus die eigentümliche Nomadologie Platonovs, die bodenlose Existenzform seiner Figuren. *VI. Subjekt-Objekt Natur (Ščastlivaja Moskva und Džan)* vollzieht schließlich die Geschichte des Bodens im denkbar eigentlichsten Sinne nach, nämlich der Bodenkunde, und versucht Platonovs eigentümliche ‚Dialektik der Natur‘ für den Problemzusammenhang fruchtbar zu machen.

## **I. Kommune Immunität (Džan)**

Die *Džan* oder „das Volk Dshan“ («народ джан»), wie eine der deutschen Übersetzungen im Titel zuspitzt und wie es auch im russischen Text wiederholt heißt, sind der zentrale, recht opake Untersuchungsgegenstand der gleichnamigen „povest“, ein vieldeutiges, in gewisser Hinsicht phantastisches und theoretisches Volk, welches Fragen der Gemeinschaft verbindet mit solchen des Bodens und Territoriums. „Hat dir die Mutter gesagt, was die *Džan* waren?“ / «Тебе мать говорила, что такое джан?» (Platonow 1989, 284 / Platonov 2010, 131). Wer und „was“ die *Džan* eigentlich sind, ist vielleicht die zentrale Frage, die der Text immer wieder aufwirft und zugleich nie wirklich beantwortet. Die mythologischen Motive, welche die „povest“ durchläuft, erweisen sich bezüglich dieser Frage als nur bedingt aussagekräftig. Vielmehr scheint der Mythos als narrativer Grund kultureller Selbstthermeneutik entglitten. Prototypisch für die Verhandlung von Fragen der Gemeinschaft erscheint das Motiv der Mahlzeit und weist auf die prekäre Rolle einer möglichen Substanz hin, durch welche sich eine Gemeinschaft als Subjekt konstituieren könnte. Der Zusammenhang von Boden und Gemeinschaft kulminiert innerhalb der sozialistischen Theorie in der ‚Agrarfrage‘ als Untersuchung des Verhältnisses von natürlichem

Boden und sozialer Basis, von Bauern und Proletariat. Auf diese Weise lässt sich zeigen, dass die Džan an dem spezifisch substanzlosen Charakter des Proletariats bzw. ‚Pöbels‘ festhalten, als dessen Chiffre sie meines Erachtens gelesen werden können.

## 1. Abgründe des Mythos

*Džan* durchläuft die mythologische Geschichte des Abendlandes. Nazar Čagataev erhält nach Abschluss der Parteihochschule den Auftrag, das in der turkmenischen Sary-Kamysch-Senke umherirrende Nomadenvolk, von dem er selbst geboren und ausgesetzt wurde, einzusammeln und ins Glück einer sozialistischen Zukunft zu führen, kurz: zu kollektivieren. Čagataev lernt auf der Abschlussfeier Vera kennen, die er bald darauf heiratet. Schließlich wird er mit deren Tochter Ksenia bekannt, zu der er sich ebenfalls hingezogen fühlt. So verlässt er gleich zwei Frauen, als er beauftragt wird, sein in der Wüste verschollenes Heimatvolk vor dem Tod zu retten und ins gelobte Land zu führen. „Was soll ich dort tun? Den Sozialismus einführen?“ / „Was sonst?“ äußerte der Sekretär. „In der Hölle war dein Volk schon, soll es jetzt im Paradies leben [...]“.“ / «Что мне там делать? Социализм?» / «Чего же больше?» произнес секретарь. – «В аду твой народ уже был, пусть поживет в раю»[...]» (Platonow 1992, 31 / Platonov 2010, 131). Zunächst ragt die Rückbesinnung auf den Gründungsmythos eines Volkes bzw. des Volkes schlechthin, des Volkes Israel, heraus.<sup>31</sup> Das israelitische Thema wird explizit überblendet mit dem persischen Mythos von Ormuz und Ahriman.<sup>32</sup> Dieser weist den Džan einen als Unterwelt oder Reich des Todes konnotierten Raum zu und stellt eine turanische Unfruchtbarkeit einer iranischen Fruchtbarkeit gegenüber. Vor dem Hintergrund der mythischen Semantisierung der Wüste als Reich des Todes kann Čagataev eine Art irdischer Auferweckung ins Werk setzen.

Angekommen bei den Džan, lernt Čagataev bald das Mädchen Ajdym kennen, das einzige Mitglied des Volkes, das einen gewissen Lebenswillen zeigt und ihn bei seiner Mission unterstützt. Nachdem er vom Tod Veras benachrichtigt wird, hält er sich immer mehr an Ajdym. In Nur-Muchammed begegnet er

<sup>31</sup> Die Engführung von Čagataev und Mose ist die vielleicht dominanteste Linie, zumindest in der ersten Hälfte des Textes. Nazar Čagataev ist, wie Mose, von seiner Mutter ausgesetzt worden. Er beendet das ökonomische Institut, was sich folgendermaßen anhört: „er war weit hinaufgestiegen, auf die Bergeshöhe seines Verstandes“ / «он взошел теперь высоко, на гору своего ума» (Platonow 1989, 263/ Platonov 2010, 113). Mose steigt später zum Berg Sinai auf, um die Gesetze zu empfangen, während Čagataev das Diplom des ökonomischen Instituts erhält. Während Mose die Israeliten aus der Gefangenschaft der Ägypter befreit, leiden die Džan noch immer unter den Folgen ihrer früheren Versklavung.

<sup>32</sup> Das *Schāhnāme* (*Buch der Könige*), das große persische Epos von Firdausi (940/41-1020), wurde im Zusammenhang mit dem 10-jährigen Jubiläum Turkmenistans 1934 neu übersetzt.

seinem Antagonisten, der schon ein halbes Jahr bei den Džan weilt und eigentlich die gleiche Aufgabe wie Čagataev hat, aber andere persönliche Ziele verfolgt. Er ist überzeugt, „daß es besser sei, diesem Volk seine Ruhe zu geben, es für immer zu vergessen oder es irgendwohin in die Wüste, in die Steppen und Berge fortzuführen, damit es sich verlaufe, und es dann als nicht existierend in den Listen zu registrieren“ / «лучше будет дать покой этому народу, забыть его навсегда или увести куда-нибудь в пустыню, в степи и горы, чтобы он заблудился, и затем считать его несуществующим» (ebd. 62f./155). Der Durchgang durch den Mythos geht dabei weiter und gipfelt in einer Szene, in der Čagataev selbst bereits hungrig und verwundet am Boden kauert und mit ihm angreifenden Vögeln kämpft, während Nur-Muchammed Ajdym vergewaltigt. Es gelingt Čagataev schließlich, die an seiner Wunde fressenden Vögel zu erschießen und als Nahrung für sein Volk zu gewinnen. Damit verwandelt sich das mosaikartige Motiv in ein prometheisches und schließlich in das des Abendmahls. Nazar Čagataev erinnert jetzt plötzlich nicht mehr an Mose, sondern an Christus, Nazar – der Nazarener. Diese prometheisch-eucharistische Szene ist Zentrum und zugleich Umschlagpunkt der *Povest'*. Im Anschluss gelingt es Čagataev, die Džan aus der Tiefebene heraus auf die Höhen des Ustjurt-Plateaus zu führen. Gemeinsam mit Ajdym und unterstützt von Nahrungs- und Materialhilfen aus der Stadt baut er ihnen einige Unterkünfte. Gerade als das Volk sich mit gleich drei Mahlzeiten ordentlich satt gegessen sowie zwei Tage und Nächte lang ausgeschlafen hat und zu Kräften gekommen ist, kann Ajdym es im an *Kotlovan* erinnernden „Gemeinschaftshaus“ («в общем кургане», ebd. 131 / 207), das hier als Gemeinschafts-Kurgan, als Gemeinschaftsgrabhügel bezeichnet wird, jedoch nicht mehr vorfinden. Von einer Anhöhe aus sieht sie einige auseinander laufen: „Jeder ging für sich, und sie waren weit voneinander entfernt.“ / «Все они шли по одному человеку, на большом удалении друг от друга» (ebd. 134/210). Sie holt Čagataev hinzu, der von einem noch größeren Gipfel beobachtet:

Von dort aus erkannte er zehn, zwölf Menschen, die einzeln in alle Himmelsrichtungen gingen. Einige strebten zum Kaspischen Meer, andere nach Turkmenien und zum Iran, zwei weitere, die auch weit getrennt voneinander gingen, nach Tschardschuj und zum Amurdarja. Nicht zu sehen waren jene, die über den Ustj-Urt nach Norden und nach Osten gezogen waren, sowie jene, die sich in der Nacht schon zu weit entfernt hatten. Tschagatajew lächelte unter Seufzen: Da wollte er aus seinem einzigen kleinen Herzen heraus, mit seinem begrenzten Verstand und nur mit seiner Begeisterung am Rande von Sary-Kamysch zum ersten Mal ein echtes Leben schaffen, hier, am Höllengrund der alten Welt. Aber die Menschen wußten selber besser, was sie brauchten. Es genügte, daß er ihnen geholfen

hatte, am Leben zu bleiben; mochten sie nun selbst ihr Glück finden, dort, jenseits des Horizonts... (Platonow 1992, 134f.)

Оттуда он рассмотрел десять или двенадцать человек, уходящих поодиночке во все страны света. Некоторые шли к Каспийскому морю, другие к Туркмении и Ирану, двое, но далеко один от другого, к Чарджую и Амударье. Не видно было тех, которые ушли через Усть-Урт на север и восток, и тех, кто слишком удалился ночью.

Чагатаев вздохнул и улыбнулся: он ведь хотел из своего одного небольшого сердца, из тесного ума и воодушевления создать здесь впервые истинную жизнь, на краю Сары-Камыша, адова dna древнего мира. Но самим людям виднее, как им лучше быть. Достаточно, что он помог им остаться живыми, и пусть они счастья достигнут за горизонтом... (Platonov 2010, 188)

Mit dieser Zerstreung des Volks endet die Binnenerzählung der Povest' in der ersten Variante. Im Anschluss kehrt Čagataev nach Moskau zurück, nimmt Ajdym mit und beginnt mit ihr und Ksenija zusammen zu leben. Platonov wurde zur Korrektur allen voran des angeblich pessimistischen Finales aufgefordert, welches das Gelingen einer innerweltlichen Auferweckung mit dem Scheitern der Kollektivierung verknüpft. *Džan* existiert darum in zwei Varianten. Das zweite Finale ist eine Fortsetzung und Umkehrung des ersten: Čagataev sucht sein Volk vergeblich in den die Wüste umgebenden Siedlungen. Als er zurückkehrt, sind die *Džan* jedoch von selbst wieder eingetroffen und haben tatsächlich ein gemeinschaftliches Leben begonnen. Čagataev bleibt noch einige Zeit bei ihnen und geht dann mit Ajdym zurück nach Moskau. Platonov hat den Text dabei nicht redigiert, sondern schlicht zwischen die oben zitierte Passage und den Moskauer Schluss einige Kapitel eingeschoben. Erzählt der eine Text von der Auflösung eines Volkes, so der andere auf Umwegen von seiner erfolgreichen Kollektivierung. Auch die zweite Variante konnte jedoch die Vorstellungen der Zensur nicht befriedigen, sodass die erste Publikation aus dem Jahr 1964 datiert. Abgesehen von einigen Eingriffen in den Text durch die Zensur beruhen die ersten Publikationen auf der ersten Variante. Heute dagegen wird unverständlicher Weise aufgrund ihrer vermeintlichen Vollständigkeit nur noch die zweite Version der Povest' verlegt, so auch in der neuen russischen Werk Ausgabe. Da die hinzugefügten Kapitel am Ende trotz des entgegen gesetzten Finales jedoch versuchen, Intonation und Semantik fortzuführen und zu explizieren, können hier ebenfalls beide Varianten und das gesamte im Rahmen von *Džan* entstandene Textmaterial als Grundlage dienen.

Die ausgiebige Auseinandersetzung der Forschung mit den mythologischen Motiven des Textes hat vor allem gezeigt, dass er eine demythologisierende

Strategie verfolgt.<sup>33</sup> Der Mythos ist hier kein Referenzraum für eine kulturelle Selbstbeschreibung mehr, seine Umschrift scheint nicht zu gelingen.<sup>34</sup> Der Durchgang durch den Mythos hat selbst bereits die Form einer Mythen-Geschichte. Diese Geschichte als Fortschrittsgeschichte, in welche die Džan von Čagataev gleichsam aus der mythischen Landschaft herausgeführt werden sollen, steht dem Mythos im Text entgegen. Diese ostentative Ferne zur abendländischen Mythen-Geschichte genauso wie, was noch zu zeigen sein wird, zum großen Fortschrittsmythos der Moderne ist wichtig, wenn man zugestehen will, dass jeder Mythos ein Ursprungsmythos ist und eine fundierende Funktion für die Gemeinschaft hat.<sup>35</sup> Entscheidend ist zudem, dass sich eben nicht das gelobte Land als Territorium der Gemeinschaft erweist, sondern gerade der „Höllengrund der alten Welt“. Ausgerechnet dieser „Höllengrund“ wird zum Grund des Politischen im Sinne eines Ortes, an dem sich das Gemeinsame zeigen und temporär instituieren kann.

## 2. *Communitas* und *Immunitas*

Mit Roberto Esposito lässt sich die Geschichte der politischen Philosophie als Widerstreit und komplizierte Dialektik von *communitas* und *immunitas* verstehen, welche in unterschiedlicher Weise auf den ihnen zugrunde liegenden Moment des *munus* (Gabe, Amt, Pflicht) Bezug nehmen. Die *communitas* als Vergemeinschaftung des existentiell verstandenen *munus* hat dabei zunächst eine entsubjektivierende Dimension: die „Subjekte der Gemeinschaft sind [...] ihrer eigensten Eigenschaft enteignet – nämlich ihrer Subjektivität selbst“ (Esposito 2004, 16). Immun ist dagegen „derjenige, der kein Amt ausfüllt“ und dem es gelingt, „die eigene Substanz unangetastet zu halten“ (ebd., 15). Vor diesem Hintergrund kann Esposito zeigen, dass der neuzeitliche Staat von einem Immunitätsparadigma beherrscht ist, insofern er von einer allgemeinen Feindseligkeit unter den Menschen ausgeht. Die „generalisierbare Tötbarkeit“ ist seitdem der „dunkle Grund der Gemeinschaft“ (Nancy 1988, 24). Insofern das leere, existentielle und relationale Moment des *munus* aber unaufhörlich danach strebt, sich als Fülle darzustellen, essentialisiert zu werden, droht der immunisierte Staat in der Moderne stets von einer „koinozentrischen Rückwendung“

<sup>33</sup> Vgl. Bodin 1991, Novikova 2000. Konstantin Kaminskij hat auf auf die Möglichkeit einer an Hermes orientierten Lektüre von *Džan* verwiesen, allerdings nur, um auf dieser Grundlage vom Hermes-Mythos und seiner ‚Hermeneutik‘ zu einer ökonomischen Perspektive überzugehen, vgl. Kaminski 2013.

<sup>34</sup> Vgl. Blumenbergs Konzept der Arbeit am Mythos, das von dessen ständiger Umschrift als Modus seiner Erinnerung ausgeht, Blumenberg 1979.

<sup>35</sup> Vgl. Esposito 2004, 31. Nancy spricht vom „mythischen Denken“ als „Denken einer gründenden Fiktion oder einer Gründung durch die Fiktion“, Nancy 1988, 114.

heimgesucht zu werden.<sup>36</sup> Das Motiv des Abendmahls verweist in diesem Zusammenhang auf eine christliche Vorzeit des Immunitätsparadigmas. Gemeinschaft ist hier weniger Repräsentation eines Subjekts als Partizipation an einer Substanz. Zentral ist für Esposito dabei das Moment der Gabe. In der eucharistischen „Gabe des Lebens, gespendet im Archetyp der Gemeinschaft, dem Abendmahl“, geht es um eine „Alterität, die unsere Subjektivität, unsere subjektive Eigenschaft von uns abzieht“. (ebd., 23)

In *Džan* nimmt das Motiv der Mahlzeit, das zwischen Teilhabe und substantieller Vereinigung eine Art Philosophem der Gemeinschaft darstellt,<sup>37</sup> innerhalb des Geflechts mythischer Motive eine zentrale Stellung ein. In jener Szene, als Čagataev das Fleisch der Vögel den *Džan* als Nahrung gibt, heißt es:

Es ging nicht ums Sattwerden, sondern um die Gemeinsamkeit mit dem Leben und untereinander; das Realitätsgefühl würde sich wieder einstellen, und sie würden sich an ihre Existenz erinnern; und schließlich gäbe es Fett für die knirschenden Knochen ihrer Skelette. Hier sorgte die Nahrung gleichzeitig für die Speisung der Seele und dafür, daß die leergewordenen, sanften Augen wieder Glanz bekämen und das auf der Erde verstreute Sonnenlicht erblickten. (Platonow 1992, 106f.)

Это ничтожное мясо послужит не для сытости, а для соединения с общей жизнью и друг с другом, оно смажет своим салом скрипящие, сохнувшие кости их скелета, оно даст им чувство действительности, и они вспомнят свое существование. Здесь еда служит сразу для питания души и для того, чтоб опустевшие смиренные глаза снова заблестели и увидели рассеянный свет солнца на земле. (Platonov 2010, 188f.)

Die christliche Konzeption und der „Archetyp der Gemeinschaft“ führen in *Džan* das problematische Thema einer Substanz selbiger ein. Das Abendmahl erfüllt für die *Džan* tatsächlich die radikale und grundsätzliche Funktion einer „Gabe des Lebens“. Die hungernden, substanzlosen *Džan* werden gewissermaßen substantialisiert, Kommunismus wird als Kommunion ausbuchstabiert. Es geht um die konkrete Konstruktion der Gemeinschaft – ein konstruktivistischer Gemeinschaftsbegriff Platonovs klingt nach.

Der Text führt das Motiv der Mahlzeit aber noch weiter. Angekommen auf den Höhen des Ustjurt, baut Čagataev den *Džan* Hütten. Sie sammeln Nahrung: Gräser, Schildkröten, Fische, kleines Getier, einige Vögel. Als jedoch der

<sup>36</sup> Auch in der politischen Philosophie drohe der Gemeinschaft immer die „Essentialisierung ihrer Existenz“, aufgrund der Schwierigkeit, „das reine Verhältnis zu denken, ohne es mit subjektiver Substanz zu füllen“, Esposito 2004, 30.

<sup>37</sup> Dazu ausführlich bei Kant, Nietzsche und vor allem Platon Därmann 2009. Zum Thema der Nahrung bei Platonov vor dem Hintergrund orthodoxer Traditionen vgl. Rudakovskaja 2005.

Winter einbricht, nimmt der Hunger überhand und Čagataev eilt nach Chiwa zu den „Nahrungsmittellagern“ («пищевые базы», ebd. 126/203). Auf halbem Weg kommen ihm bereits Lastwagen entgegen, welche alles Notwendige bringen: „Fleischkonserven, Reis, Zwieback, Mehl, Medikamente, Kerosin, Lampen, Äxte, Spaten, Kleidung, Bücher und anderes.“ / «мясные консервы, рис, галеты, мука, лекарства, керосин, лампы, топоры и лопаты, одежда, книги и прочее добро» (ebd. 128/204). Gleich drei Mahlzeiten in Folge nehmen die Džan zu sich: „Mit großer Freude verfolgte Tschagatajew, wie sein Volk aß: Ohne Gier, in dem Bewußtsein, daß das seine Notwendigkeit war, und mit scheuer Nachdenklichkeit behielt es die Speise lange und behutsam im Munde, als stelle es sich im Geiste die Gesichter und die Seelen jener Menschen vor, die diese Nahrung mit Mühe erzeugt hatten, um sie ihnen zu schenken.“ / «Чагатаев с наслаждением наблюдал, как ест его народ – без жадности, осторожно сберегая пищу у рта, с сознанием необходимости и с кроткой задумчивостью, точно представляя в своем воображении лица и душу тех людей, которые тяжко добыли эту пищу и подарили им ее.» (ebd. 129/205f.). In diesem sowjetischen Gastmahl ist die Nahrung eine Gabe, aber sie ist nicht mehr an den Leib Christi, sondern an die Arbeit einer anonymen Gesellschaft gebunden, von einer Fürsorge-Macht erzeugte Subsistenz und humanitäre Hilfe.

Platonov überführt das Motiv des Abendmahls im Folgenden endgültig in sein Gegenteil. Tschagatajew nämlich will die Džan ernähren, „damit ihre Knochen sich kräftigen und sie wenigstens ein klein wenig jenes Gefühl erwarben, das alle Völker, außer ihnen, im Überfluß haben: das Gefühl des Egoismus und das Gefühl für die Notwendigkeit, sich selbst zu verteidigen.“ / «чтобы в них окрепли их кости и чтобы они приобрели бы хоть немного того чувства, которым богаты все народы, кроме них, – чувство эгоизма и самозащиты.» (ebd. 129/205) Das kommunitäre Motiv verwandelt sich hier in ein immunitäres. Platonov deutet hier bereits an, dass die staatliche Hilfe sich als staatsfeindlich erweisen wird. Was als Vergemeinschaftung und Territorialisierung projiziert war, wendet sich gegen sich selbst. Die Džan wurden ins Leben zurückgeführt, waren sie doch vorher „nicht davon zu überzeugen, daß das Leben ein besonderes Privileg darstellte“ («он не был убежден, что жизнь есть преимущество», ebd. 127/204). Mitten in der christlich genährten, sowjetisch alimentierten, ekstatischen Erfahrung der Gemeinschaft hat sich ein immunitäres und individualisierendes Regime zurückgemeldet, als jenes, welches die angenommene Gabe des Lebens garantiert und schützt. Die immunitäre Linie, welche den Schutz des Lebens mit der Produktion des Individuellen verknüpft, führt Platonov dann logisch weiter, indem die Džan, angekommen im Leben, die produzierte sowjetische Gemeinschaft umgehend verlassen.

Man kann *Džan* also als Widerstreit von *communitas* und *immunitas* lesen. Die Voraussetzungen haben sich jedoch verändert. Die sowjetische Politik ist mit einem kommunitären Moment ausgestattet, dem der immunitäre Charakter der *Džan* gegenüber steht. Diese interpretieren die Gemeinschaft anders: sie haben sich zur Gemeinschaft einzig zusammengerottet, um zu überleben und an einem bestimmten Punkt wieder auseinander gehen zu können, ohne sich kollektivieren zu lassen. Die Nahrung hat individuelles Leben gespendet, keine Gemeinschaft. *Communitas* und *immunitas* stehen sich in *Džan* nicht als widersprechende Größen gegenüber, sie bauen vielmehr aufeinander auf. Die Gemeinschaft ist nicht Horizont und Prinzip der performativen *Džan*-Politik und auch nicht Resultat einer Seelennahrung, sondern vielmehr die Form eines Überlebens und so die Möglichkeitsbedingung eines Lebens, das seinerseits einen auch immunitären Charakter hat.<sup>38</sup>

### 3. Zwischen Archi-Politik und Para-Politik

Sowohl das christliche Abendmahl, als auch das sowjetische Gastmahl vereinen die Nahrung als Gabe des Lebens mit der horizontalen Gleichheit der Brüder im Verhältnis zu einem abstrakten, den Subjekten äußerlichen Ort. Es scheint sich um dieselbe Lebens-Gabe zu handeln, die sich zuerst aus dem Vogelfleisch, dann aus dem Hammelfleisch und schließlich aus den industriell gefertigten Konserven in das Fleisch und Leben der *Džan* verwandelt. Ein Blick auf einen frühen Aufsatz Platonovs ermöglicht es jedoch, in diese Kontinuität der Speisungen eine Differenz einzuschreiben. *Ravenstvo v stradanii* (Gleichheit im Leiden, 1922) handelt von der Hungersnot im Wolga-Gebiet 1921 und 1922. Hintergrund ist eine Debatte über das Verhältnis der Partei zur hungernden Bevölkerung. Platonov fordert die Gleichheit im Leiden und damit die Partizipation aller am Hunger. Er kritisiert die Nicht-Teilhabe der Parteiliten am Hunger des Volkes und fordert die „Zerstäubung des Wolga-Leidens über ganz Russland, den Stein des Hungers jedem Mensch, von Lenin bis zum Lasträger, aufzuerlegen“ («распыление волжского страдания по всей России, наложение на каждого человека, от Ленина до грузчика, камня голода», Platonov 2004, 203). Es geht um die konkrete Verwirklichung einer universellen Gleichheit jenseits von Klassen, Gruppen und Professionen.<sup>39</sup> Ziel ist die Konstruktion eines universellen gemeinschaftlichen Körpers: „Die Menschheit – das ist ein Atem, ein Lebendiges, ein Geschöpf.[...] Werden wir eine Menschheit [...]“

<sup>38</sup> Bei den *Džan* handelt es sich also um einen klassischen Fall „erworbener Immunität“. Die spannende Frage, inwiefern die Literatur selbst als eine „immunologische Institution“ (Türk 2011, 18) begriffen werden kann, muss an dieser Stelle außer Acht gelassen werden.

<sup>39</sup> Zum Paradoxon einer „Gemeinschaft der Gleichen“ vgl. Rancière 1994.

(«Человечество – одно дыхание, одно живое, теплое существо. [...] Будем человечество», ebd., 203f.). Jene auf die Menschheit, das Proletariat oder den Sozialismus bezogenen Körper-Metaphern sind für die frühen Aufsätze Platonovs charakteristisch. Sie ermöglichen ihm, einen radikalen Gerechtigkeitsbegriff zu mobilisieren und sich dabei letztlich auf das entscheidende Problem des Leninismus zu beziehen, nämlich den Glauben an die Notwendigkeit einer führenden intellektuellen Elite als Transmissionsriemen zwischen Arbeiterklasse und kommunistischer Aktion. Interessanterweise beinhaltet Platonovs Aufruf zur Gleichheit zugleich eine Polemik gegen Mitleid und Wohltätigkeit: „Hinfort mit dem Mitleid [...]. Hinfort mit der Wohltätigkeit gegenüber den Hungernen“ («Долой сострадание [...]. Долой благотворительность»), und stattdessen „Erbarmungslosigkeit gegenüber den Satten“ («беспощадность к сытым», ebd., 203). Der Aufsatz spielt also ein Ideal egalitärer Partizipation gegen ein Regime der Sorge und Wohltätigkeit aus.

Vor diesem Hintergrund kann man die Differenz zwischen dem radikal kommunitären Motiv christlicher Eucharistie sowie des sozialistischen Gastmahls gegenüber der Entkörperung des Džan-Volkes am Ende terminologisch auch anders fassen, nämlich mit Jacques Rancière als Konflikt zwischen Archi-Politik und Para-Politik. Bezogen auf *Džan* könnte man sagen, dass das eucharistische Motiv das Medium für die Konzeption einer nicht ideellen, sondern wie auch immer materiellen Gemeinschaft der Gleichen bildet, im Rahmen dessen, was man mit Rancière eine Archi-Politik als „vollständige Verwirklichung der Physis in Nomos“ nennen kann (Rancière 2002, 81). Die Džan werden Teil einer solchen Archi-Politik, um doch sogleich eine andere Bewegung zu vollziehen, in die Richtung einer Para-Politik, nämlich zu der Form einer „Zerstreuung, die das Volk daran hindert einen Körper anzunehmen“.<sup>40</sup> Eine Para-Politik, die Rancière unter anderem im neuzeitlichen Staat verwirklicht sieht: in einer Politik der Vermeidung von Politik. Genau auf diesen parapolitischen Staat verweist Platonov mit seiner Kritik der Wohltätigkeit und dem Aufruf zu einer partizipativen Gemeinschaft der Gleichen, wenn er sagt, man habe „bis jetzt nur die Bourgeoisie kopiert“ (мы только копировали до сих пор буржуазию», Platonov 2004, 203). Als „Distributionsstaat“ oder „Versorgungsdiktatur“ barg die Sowjetunion von Anfang an den Keim für ihre spätere Transformation zu einem „sozialistischen Wohlfahrtsstaat“.<sup>41</sup> Obwohl der frühe sowjetische Versorgungsstaat nur bedingt individualisierend, eher kollektivierend agierte, zeitigt

<sup>40</sup> Rancière 2002, 86. Für Rancière ist Archi-Politik platonischen, Para-Politik aristotelischen Ursprungs. Der Widerstreit beider politischer Rationalitäten innerhalb dessen, was Rancière Meta-Politik, also die sozialistische Politik der Klasse und der Gesellschaftsdynamik nennen würde, ist in *Džan* zu beobachten. Meta-Politik ist demnach jedoch nicht das Andere jenes Widerstreits, in ihr finden die selben Auseinandersetzungen aufs Neue statt.

<sup>41</sup> Vgl. dazu Plaggenborg 2006, 179-244, 184, 192, 224; sowie Kotkin 2003.

seine sozialistische Sorge bei Platonov Machteffekte, die ihm einen spezifisch parapolitischen Charakter verleihen. Frühe sowjetische Politik erscheint hier als zugleich archi- wie parapolitisch. Platonovs Texte fordern ihr gegenüber zugleich Gleichheit und Freiheit ein.<sup>42</sup> Für erstere ist der Körper das Medium, ein Körper, welcher in der metapoetischen Bildbeschreibung am Anfang des Textes bereits kopflos geworden ist.<sup>43</sup> Das aporetische Verhältnis von Archi- und Parapolitik wird in *Džan* nicht gelöst, es wird aber auch nicht als ausweglose Alternative hingenommen. Vielmehr wird es in die Abfolge eines Narrativs transponiert, zum Sujet und zu einer kollektiven, aber defigurierten Figur.

#### 4. Platonovs Pöbel

Wenn die Džan vor ihrer Zerstreung einen Verkörperungsprozesses durchlaufen, dann können sie diese Substantialisierung nur erfahren, weil sie zuvor im wahrsten Sinne nichts sind und sich für die Lektüre eines dekonstruktiven Gemeinschaftsbegriffs nicht erst in der finalen Szene der ersten Variante anbieten. Bei näherer Betrachtung dieses eigenartigen Volkes oder Nicht-Volkes, zeigt sich seine negative Ontologie und trotz seines immunitären Charakters deren ‚kommunistische‘ Genealogie. Die Essentialisierung der Gemeinschaft war schon vor den Diktaturen des 20. Jahrhunderts explizit Gegenstand der Kritik.<sup>44</sup> Jüngst hat Roberto Esposito das Thema noch einmal aufgegriffen und in

<sup>42</sup> Man könnte die Konstellation – inklusive des doppelten Finals – auch mit Balibars Begriff der *Égaliberté* deuten, in dem Sinne, dass die in der Moderne notwendige Zusammengehörigkeit von Gleichheit und Freiheit von Platonov reklamiert wird und jenen dialektischen Prozess auslöst, der in der Perpetuierung vermeintlicher Widersprüchen angetrieben wird. Gleichheit und Freiheit würden sich dann nicht antagonistisch gegenüberstehen, sondern gegenseitig bedingen. Platonov wäre dann innerhalb einer Konstellation zu betrachten, welche die kommunistische Emphase der Gemeinschaft übersteigt. Balibar zufolge konnte die paradoxe Gleichsetzung von Gleichheit und Freiheit in der Moderne nur auf zwei Wegen vermittelt werden: durch die Gemeinschaft (Kommunismus, Nationalismus) oder durch das Eigentum (Sozialismus, Liberalismus). Es wäre also vollkommen logisch, dass am Grund des Themas der Gemeinschaft die aporetische Einheit von Gleichheit und Freiheit zum Vorschein kommt, vgl. Balibar 2009.

<sup>43</sup> Wenngleich in etwas anderem Zusammenhang: Eine Bildbeschreibung in Veras Zimmer, die sich auf einen Holzschnitt von Camille Flammarion, der in sowjetischen Einführungen in die Astronomie häufig zu finden war, zu beziehen scheint, verdoppelt die Vorlage zu einem Diptychon und imaginiert das Abfallen des Kopfes als Resultat in den Kosmos strebender wissenschaftlicher Neugierde.

<sup>44</sup> Ferdinand Tönnies hat *Gesellschaft und Gemeinschaft* (1887) als unvereinbare Opposition sich wechselseitig ausschließender Begriffe zugespitzt, vgl. zu einer darauf bezogenen Interpretation von *Džan* Kaminskij 2013. Zu Parallelen zwischen Tönnies, Weber und Platonov in Bezug auf das Thema der Bürokratismuskritik vgl. Hodel 2009. Helmut Plessner gelang es in seinem Versuch, auf die Gefahren der Gemeinschaft hinzuweisen (*Die Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, 1924), nicht, aus selbigem Gegensatz herauszutreten. In den letzten Jahrzehnten ging die Philosophie der Gemeinschaft von

seiner Analyse nicht nur produktiv mit der Foucaultschen Biopolitik in Dialog gebracht, sondern auch noch einmal klar herausgearbeitet, dass das Gemeinsame in der politischen Philosophie der Neuzeit immer nur ausgehend vom Eigenen, vom *proprium* eines Subjekts, das sich zu einem größeren Subjekt vereint, also als Kollektivsubjekt gedacht werden konnte. Bei seiner philosophischen Genealogie dieser Vermeidung oder Unmöglichkeit spart Esposito jedoch den gesamten Marxismus und auch Hegel aus. Dabei ließe sich durchaus behaupten, dass die philosophische Kritik an einem *proprium* im Denken des Gemeinsamen nicht zuletzt im Marxismus entwickelt wurde oder in diesem zumindest latent schon immer vorhanden war, entlang der Kritik der Nation, der Begriffe des Fetischismus und der Verdinglichung, und noch allgemeiner im Versuch, „den Eintrag einer Logik des (Privat-)Eigentums [...] in der Wesensbestimmung des Menschen zu durchbrechen und eine wirkliche, uneingeschränkte universale Gleichheit der Beliebigen zu denken“ (Ruda 2011, 252). Die „Eigentumsfrage“ ist schließlich, so Marx/Engels, die „Grundfrage“ des Kommunismus, während andererseits die „Gleichheit als *Grund* des Kommunismus“, als seine „politische Begründung“ verstanden werden muss,<sup>45</sup> welche jedoch nur unter Abzug aller Bestimmungen gedacht werden kann, um den Subjekten ihre Bestimmbarkeit zurückzuerstatten.

Es versteht sich von selbst, dass die Džan, die nichts haben als ihre Existenz, wie der Text immer wieder betont, eine Figur radikaler Eigentumslosigkeit sind: die Menge der Armen. Sie sind jedoch auch *eigenschaftslos*: ‚entwaste Menschen‘ (Ruda 2011, 252). Der umfassend deessentialisierte Charakter der Džan drückt sich bereits in ihrem Namen aus, der selbst auf den einzigen charakteristischen Zug eines Mangels verweist. So antwortet Čagataev auf Nachfrage des Sekretärs: „Es hat keinen Namen [...]. Selbst aber hat es sich einen kurzen [kleinen] Namen gegeben.“ («Он не назывался [...] – Но сам себе он дал маленькое имя.» (Platonow 1992, 30/Platonov 2010, 130). Zwischen keinem und einem „kleinen Namen“ haben die Džan einen nur negativen Bezug auf jede identitäre Fassung der Gemeinschaft.<sup>46</sup> Bereits in einer Fußnote zum Titel hat

---

Nancys „Entwercker Gemeinschaft“ aus. Nancy warnt genau wie Plessner vor der „einheitsstiftende[n] Verschmelzung“ als „Selbstmord der Gemeinschaft“. Bei seiner an Heidegger und Bataille anknüpfenden Analyse Nancys verlagert sich das Thema der Gemeinschaft von einer politisch-sozialen auf eine existentiell-ontologische Dimension: „Der Kommunismus ist eine ontologische Aussage und keine politische Option“, Nancy 1994 176. Indem er ihn in Richtung Ethik und Ontologie verschiebt, nimmt Nancy die vollkommene Depolitisierung des Gemeinschaftsbegriffs in Kauf.

<sup>45</sup> Marx/Engels 1959, 493; Marx 1968, 553. Dass die 1932 in Berlin erstmals herausgegebenen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* mit oder ohne die Vermittlung von Lukács von Platonov rezipiert wurden, vermutet auch Poltavceva 2011.

<sup>46</sup> Sie erinnern zugleich an die vielen, vom russischen Imperium geerbten „kleinen Völker“, vgl. Slezkine 1994.

der Erzähler-Herausgeber mit Verweis auf einen turkmenischen Volksglauben den Namen etwas anders übersetzt, nämlich als „Seele, die das Glück sucht“ («душа, которая ищет счастье», ebd., 7/111). Der Name der Džan bezeichnet kein historisches oder geographisches Spezifikum, er benennt kein äußeres oder kulturelles Merkmal und keine charakteristische Eigenschaft, sondern verweist nur sehr grob auf die Suche nach und also auf die Abwesenheit einer Identität, wodurch das gemeinschaftliche Subjekt konstitutiv offen bleibt und nur in der Form seiner Subjektivierung bestehen kann. Eine solche, ereignishaft Subjektivierung kann den Džan paradoxer Weise gerade am Ende der ersten Fassung in genau dem Moment zugeschrieben werden, in dem sie auseinanderlaufen, sich auflösen und ihre Subjektivität scheinbar destituieren, wo sich ihre von Beginn an präsenzte Wesenlosigkeit gewissermaßen aktualisiert.

Diese Wesenlosigkeit der Džan geht aber über ihren Namen hinaus. Der Sekretär des örtlichen Komitees erteilt Čagataev selbst näher Auskunft über das „kleine[] Nomadenvolk“, das „aus verschiedenen Nationalitäten bestehe [...]. In ihm gebe es Turkmenen, Karakalpaken, ein paar Usbeken, Kasachen, Perser, Kurden, Beludschen und solche, die vergessen hatten, wer sie seien («небольшой кочевой народ из разных национальностей. В нем есть туркмены, каракалпаки, немного узбеков, казаки, персы, курды, белуджи и позабывшие, кто они» ebd., 30/131). In ihrer Internationalität gleichen die Džan einer ähnlichen Kollektivfigur Platonovs, nämlich den ‚Übrigen‘ (прочие) aus *Čevengur*. Dort hat das seltsame, in der Steppe eingesammelte Proletariat, das, ähnlich wie die Džan, am Ende aus Langeweile von der Utopie Abstand nimmt und fortläuft, vergleichbare Attribute: „Das sind doch internationale Proletarier, du siehst doch, sie sind nicht Russen, nicht Tataren, nicht Armenier, sondern niemand! Ich hab dir die lebendige Internationale hergetrieben, und du bist betrübt.“ / «Это же интернациональные пролетарии: видишь, они не русские, не армяне, не татары, а – никто! Я тебе живой интернационал пригнал, а ты тоскуешь...» (Platonow 1990, 341/Platonov 2009b, 286). Während die ‚Übrigen‘ in *Čevengur* erst am Ende als Irritation für die Revolutionäre auftauchen, ist *Džan* der ausschließlich diesen ‚Übrigen‘ gewidmete, und darum für die Frage nach der politischen Subjektivität entscheidende Text Platonovs. Ob nun äußerst heterogen oder eben ganz ohne Nationalität – der internationale, staaten- und heimatlose Charakter des Proletariats haftet den Platonovschen Mengen an. Diese Nähe zum Proletariat geht noch weiter. Čagataev erinnert sich selbst an die soziale Zusammensetzung der Džan, die keinen Zweifel daran lassen, dass sie den Namen der ‚Übrigen‘ mit gleichem Recht beanspruchen könnten:

Flüchtlinge und Waisen von überall her, und alte, erschöpfte Sklaven, die man fortgejagt hatte. Dann Frauen, die ihre Männer betrogen haben und

die aus Angst dorthingeraten waren; ferner kamen für immer junge Frauen, deren Geliebte plötzlich gestorben waren und die keine anderen Männer mehr wollten. Und dann lebten da Menschen, die die Welt verspotteten, auch Verbrecher... (Platonow 1992, 29f.)

Беглецы и сироты отовсюду и старые изнемогшие рабы, которых прогнали. Потом были женщины, изменившие мужьям и попавшие туда от страха, приходили навсегда девушки, полюбившие тех, кто вдруг умер, а они не захотели никого другого в мужья. И еще там жили люди, не знающие Бога, насмешники над миром, преступники... (Platonov 2010, 131).

Die Džan sind eine klassenlose Klasse,<sup>47</sup> so wie Marx sie beschrieben hat: „Die bisherigen kleinen Mittelstände, die kleinen Industriellen, Kaufleute und Rentiers, die Handwerker und Bauern, alle diese Klassen fallen ins Proletariat hinab [...]. So rekrutiert sich das Proletariat aus allen Klassen.“<sup>48</sup> Beim Proletariat handelt es sich um eine sozial heterogene Mischform, und genau dieser gemischte Charakter prägt Platonovs Gemeinschaften und eigenartige Kollektivfiguren.<sup>49</sup>

Nun gleichen die Džan wie die ‚Übrigen‘ freilich einer anderen Gestalt des politischen Denkens noch mehr als dem Proletariat: dem Lumpenproletariat

<sup>47</sup> Marx nennt das Proletariat eine „Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, [...] welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.“ Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, S. 378-391, S. 390. Dabei ist das Proletariats als historisches Produkt jener eigentlich revolutionären Bewegung zu verstehen, die vom Kapital bzw. von der Bourgeoisie ausgeht, welche „in der Geschichte eine höchst revolutionäre Rolle gespielt“ hat, insofern sie „kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen, als das nackte Interesse, als die gefühllose ‚bare Zahlung‘“, Marx/Engels 1959, 465.

<sup>48</sup> Marx/Engels 1959, 469. Noch Helmut Plessner hat das Proletariat – abfällig – als „wurzellos und darum volklich fast indifferente Schicht“ beschrieben, vgl. Plessner 2002, 52.

<sup>49</sup> Ich schlage also vor, den Begriff des Proletariats bei Platonov nicht allein auf der Ebene einer referenzlosen propagandistischen Sprache und eines dadurch verwirrten Figurenbewusstseins zu diskutieren, wie es gemeinhin geschieht, beispielhaft bei Epelboin 2002, 179. Epelboin nennt zuerst den Bär-Proletarier aus *Kotlovan* „product of a collective imagination deprived of any clear frame of meaning, a response to an invasion of the language by concepts far removed from any referent“ (ebd., 179), um dann das Proletariat selbst zu essentialisieren, nämlich als „brute power enslaved by the language of slogans“ und „docile and devoted agent of a policy of destructive folly“ (ebd., 181).

oder dem Pöbel.<sup>50</sup> In *Čevengur* heißt es schließlich ganz explizit: „Die Übrigen sind eben Übrige – niemand. Das ist noch schlechter als das Proletariat“ / «Прочие и есть прочие – никто. Это еще хуже пролетариата». (Platonow 1990, 333/Platonov 2009b, 280). Es ist jedoch kein Zufall, dass gerade der Pöbel von Platonov mit einem subversiven Potential ausgestattet wird. Folgt man der Analyse von Frank Ruda, dann hat die Emergenz des Pöbels innerhalb der politischen Philosophie Hegels den Ausbruch der Politik aus der Philosophie im Marxschen Begriff des Proletariats geradezu provoziert. Der Pöbel ist der überschüssige Rest, der in der bürgerlichen Gesellschaft ortlos bleibt. Ähnlich wie bei Hegel ist der Pöbel bei Platonov faul und ehrlos, und im Übrigen eine „unorganische Menge“ (Ruda 2011, 219). Insofern der Pöbel das Symptom der Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft ist, nämlich das schlimme Resultat der unmöglichen Bekämpfung der eigentlich nicht tolerierbaren Armut, die durch Versorgungslogiken ihrerseits nur verstärkt wird, ist der literarische Pöbel Platonovs Symptom der Widersprüche der sowjetischen Gesellschaft. Diese hat einerseits die bürgerliche Arbeitsmoral übernommen,<sup>51</sup> fordert aber neben einer ökonomischen auch eine politische Gesinnung und hat zudem keine Probleme mehr mit der Praxis der Versorgung. Darum ist es bedeutend, dass der Pöbel Platonovs gesinnungslos ist und sich zugleich der Versorgung entzieht. Das Auftauchen des Pöbels im Zeitalter der Diktatur des Proletariats verweist jedoch bei allen Unterschieden auf den noch immer bürgerlichen Charakter dieser Diktatur: auf die Verdinglichung der Arbeit, und fundamentaler auf die Geschlossenheit und Totalität des Gesellschaftsentwurfs. In dieser ist der Pöbel anstößig durch sein bloßes, sinnloses Vorhandensein.

Mit der notorischen Emergenz des Pöbels bei Platonov kommt die Emergenz des Politischen in der Philosophie und gegen diese zur Sprache. Mit dem Pöbel wird Politik nicht als Verwirklichung von Philosophie, sondern als ihr Unrepräsentiertes, ihr Überschuss begreifbar. Ein solcher politischer Pöbel ist entscheidend innerhalb eines Staates, der sich selbst als verwirklichte Philosophie begreift.<sup>52</sup> Mit dem Pöbel beharrt Platonov auf einem Politischen, das weder im Staat, noch in der Philosophie aufgeht. Die Linie, die von den Džan zum Proletariat als gemischte Klasse führt, verweist also über dieses hinaus auf die Figur

<sup>50</sup> Ruda lehnt die Auffassung ab, das Hegelsche Pöbelproblem im Marxschen Lumpenproletariat seine Fortsetzung findet. Marx nennt das Lumpenproletariat auf jeden Fall die „passive Verfaulung der untersten Schichten der alten Gesellschaft“ und fügt gerade mit dem Verweis auf die „alte Gesellschaft“ dem Hegelschen Pöbel ein Attribut hinzu, dass für Platonovs Pöbel besonders charakteristisch ist. Für die Sowjetunion ist diese Linie des Marxismus, welche das Hegelsche Problem nicht los wird, fraglos relevant vgl. Marx/Engels 1959, 472.

<sup>51</sup> Das vermeintliche Proletariat der ‚Übrigen‘ in *Čevengur* hat keine Lust zu arbeiten.

<sup>52</sup> Esposito beschreibt den Nationalsozialismus schematisch als verwirklichte Biologie, den Sozialismus dagegen als, dem Anspruch nach, verwirklichte Philosophie, vgl. Esposito 2004, 19.

des Pöbels, als das radikale innere Außen des Staates. Gerade in der Negativität, in dem radikalen Mangel eines „absoluten Pöbels“ (Ruda 2011, 95-116), der innerhalb der Gesellschaft systematisch ortlos, aber doch vorhanden ist, liegt zugleich dessen universalistischer Charakter, insofern er darauf verweist, dass jeder Beliebige im Staat latent Pöbel ist.

Darum sind auch die Džan zugleich alle und niemand. Ihre Verwandtschaft zum Pöbel als Form universalistischer Leere und Gleichheit bestätigt sich insofern in den angehängten Kapiteln der zweiten Fassung, wo sie problemlos neue Mitglieder aufnehmen. Čagataev verabschiedet sich am Ende auch von den „neuen verwandten Menschen“ («новым родственным людям», Platonow 1989, 398/Platonov 2010, 228). Der alte Wanka sagt: „Sie leben jetzt mit uns von gleich zu gleich“ / «– Вот они с нами теперь живут наравне» (Platonow 1992, 161/Platonov 2010, 230).<sup>53</sup> Es stellt sich heraus, dass eigentlich „alle kleinen Stämme, Familien und einfach Gruppen, die in den sonst menschenleeren Gegenden der Wüste, des Amurdarja und des Ustj-Urt lebten und allmählich ausstarben, sich mit dem gleichen Wort bezeichneten: mit dem Wort Dshan. Das war ihr allgemeiner Beiname, der ihnen früher einmal von den reichen Beis gegeben worden war. Denn Dshan ist die Seele, und Hungerleider, die zugrunde gehen, haben nichts außer ihrer Seele, das heißt, sie haben nur die Fähigkeit zu fühlen und sich zu quälen. Folglich stellte das Wort ‚Dshan‘ einen Spott der Reichen über die Armen dar.“ («все мелкие племена, семейства и просто группы постепенно умирающих людей, живущие в нелюдимых местах пустыни, Амударья и Усть-Урта, называют себя одинаково - джан. Это их общее прозвище, данное им когда-то богатыми баями, потому что джан есть душа, а у погибающих бедняков ничего нет, кроме души, то есть способности чувствовать и мучиться. Следовательно, слово «джан» означает насмешку богатых над бедными», ebd. 161/230). Genau wie der nur in pejorativer Verwendung denkbare Begriff des Pöbels ist ‚Džan‘ plötzlich nicht mehr ein kleiner Name, den sich ein kleines Volk selbst gegeben hat, sondern ein Name, der ihnen gegeben wurde, um spöttisch eine störende Stelle im Ganzen zu bezeichnen.

Eine russische Entsprechung für „Pöbel“ wäre „svoloč“ (Pack, Lump). Interessanterweise soll Stalins Reaktion auf *Vprok* genauso wie auf *Usomnivšijsja Makar* genau in diesem Wort und ähnlichen Flüchen bestanden haben. Zu *Vprok* notiert er sich: „Ein talentierter Schriftsteller, aber Pöbel“ / «Талантливый писатель, но сволочь».<sup>54</sup> Bei Platonov selbst findet sich der Pöbel in vielen

<sup>53</sup> Dass man im Proletariat Mitglied werden kann, steht nicht ganz fern von den Begriffen, die Marx für eine künftige Gesellschaft verwendet hat, wenn er etwa im *Kapital* von einem „Verein freier Menschen“ spricht, Marx 1968b, 92.

<sup>54</sup> Vgl. Medvedev 2001, Platonov 2009a, 542, sowie Podoroga 2011, 403.

Umschreibungen und verschiedenen Figuren. Der Begriff fällt in *Čevengur* ununterbrochen. In *Sčastlivaja Moskva* handelt ein nächtliches Gespräch davon, dass der „svoloč“ (hier übersetzt als „Schweinehund“) als einziger noch nicht schläft, er „verzehrt sich in Begehren“ («возделает и томится»). Wer aber ist damit gemeint? „Diejenigen, die eine Seele haben. [...] Und eine Seele haben alle.“ («Те, у которых есть душа. [...] А душа есть у всех», Platonow 1993, 84/Platonov 2010, 73). Begrifflich vielleicht noch näher als „svoloč“ ist dem deutschen ‚Pöbel‘ wohl das veraltete Wort „čern“ (auch: Gesinde, Pack, von „černyj narod“ – „schwarzes Volk“).<sup>55</sup> Platonov zitiert in seinem Aufsatz *Puškin – naš tovarišč* (Puškin – unser Kamerad, 1937) dessen Gedicht „Čern“ (so der ursprüngliche Titel von „Poët i tolpa“ – Der Poet und die Menge, 1829), in dem der ‚Poet‘ das „bessmyslennyj narod“ („verstandeslose Volk“) als „červ’ zemli“ (Wurm der Erde) anspricht und dieses auch selbst zu Wort kommt. Erstaunlicher Weise gibt Platonov „červ’ zemli“ (Wurm der Erde) mit „čern’ zemli“ („Pöbel der Erde“, Platonov 2011, 80) wieder, ein Fehler, der sich in keiner der zeitgenössischen Puškin-Ausgaben findet. Damit findet Platonov jedoch ziemlich genau die Formel, die den Pöbel seiner eigenen Texte angemessen beschreibt.

## 5. Die Politik der Bewässerung

Der Pöbel taucht dort auf, wo die Gesellschaft ihre immanente Spaltung schliessen will, weshalb Kollektivierung und ‚Stalin-Revolution‘ für den Platonovschen Pöbel den konkreten Kontext abgeben. Platonovs Wüstenpöbel, die Džan als sandiger, ausgetrockneter, hungernder Pöbel, wird vor dem Hintergrund der notorischen Engführung sozialer und organisch-architektonischer Semantik im politischen Denken der Moderne verständlich. Die Suche nach dem Grund und Boden des Politischen wurde schließlich spätestens seit Beginn des 19. Jahrhunderts auch als eine soziale formuliert: als Suche nach dem sozialen Fundament der Gesellschaft. Vor allem im romantischen Denken hat der Volksbegriff stets eine solche vertikale Dimension mit sich geführt, die er seinen nationalistischen und patriotischen Erben hinterlassen hat. Noch in der Welt Dostoevskijs ist die Rede vom „Urgrund des Volkes“ geläufig (Dostojewskij 2003, 1001), und die ihm nahe stehende slawophile Bewegung der *počveničestvo* (dt. etwa „Boden-

<sup>55</sup> So wurde in der Kiever Rus und auch in der Moskauer Zeit speziell die städtische, gewerbetreibende Bevölkerung sowie die steuerzahlende, aber keinem Herrn direkt unterstehende Landbevölkerung genannt, allgemeiner alle armen, nicht-privilegierten, nicht von Steuern befreiten Schichten, vgl. Günther-Hielscher K. et al 1995, 41, 161. Puschkin verwendet den Terminus oft im übertragenen Sinne und spricht von „svetskaja čern“ (weltlicher, mondäner, profaner Pöbel), womit er eine degenerierte Aristokratie adressiert, vgl. Michajlovoj 2004, 476.

haftigkeit“, „Grundständigkeit“, die počveniki werden gemeinhin als „Bodentümler“ übersetzt), beinhaltet nicht nur im Namen, sondern auch in der Vorstellung der Verwurzelung der Kunst im Volk den Zusammenhang von sozialer Substanz und geologisch-organizistischer Metaphorik.

Anders in der Sowjetunion: Bekanntlich war der Versuch eines Bündnisses von Bauernschaft und Proletariat für Lenins Revolutionspolitik entscheidend, genauso wie die sinkende Zustimmung der Landbevölkerung mit der wachsenden Gewaltsamkeit der bolschewistischen Politik in Verbindung gebracht werden muss. Gerade im Zuge der Privilegien, die der Bauernschaft eingeräumt wurden, und der Liberalisierung im Rahmen der Neuen Ökonomischen Politik vertieften sich die Differenzen zwischen Bauern und städtischem Proletariat.<sup>56</sup> Die schwierige Frage nach dem Verhältnis von Bauernschaft und Proletariat hat ihren prägnantesten Ausdruck in Karl Kautskys Buch über *Die Agrarfrage* (1899) erhalten. Einerseits hat der Bauer als „Besitzer von Produktionsmitteln [...] die Funktionen eines Unternehmers [...] und bleibt daher als solcher in einem Gegensatz zum Proletariat“, andererseits kommt Kautsky zu der Losung: „Der Proletarier auf dem Lande, das ist der Bauer“ (Kautsky 1899, 305, 307). Letztlich gehören die Bauern für Kautsky, der die Gesellschaft in „aufsteigende“, „absteigende“ Klassen unterteilt, zu den „Zwischenklassen“, aus denen die Bauernschaft als besonderer Problemfall herausragt. Und als Spektrum und pars pro toto der Zwischenklassen fungiert für ihn das Lumpenproletariat, der „Bodensatz der Gesellschaft“ (ebd., 3f.).<sup>57</sup> Kautsky kann das Problem nur durch die Hoffnung auf eine langsame Urbanisierung der Gesellschaft und das historische Verschwinden der Bauernschaft lösen.<sup>58</sup> Das „Anwachsen der Großstädte“ und das „Aussaugen des Bodens“ (ebd., 214) sind für ihn parallele Prozesse.

Im selben Paradigma befinden sich Platonovs frühe Aufsätze zur Bewässerung, die den Zusammenhang in technologisch-metaphorischer Manier allerdings noch einmal wenden. Ein wesentlicher Anteil seiner meliorativen Agitation dient eben der Überzeugung, dass die mit einer „Umerziehung“ («перевоспитать») identische, „wie künstliche“ («как бы искусственно»), Platonov (2004, 184) Proletarisierung der Bauern durch nichts anderes zu bewerkstelligen

<sup>56</sup> Vgl. zu Lenins Bauernpolitik Meyer 1974, sowie Kuschel 1984.

<sup>57</sup> Kautsky pointiert zum Lumpenproletarier: „Diesem fehlt es an Allem, was er aber am schmerzlichsten empfindet, ist der Mangel an Lebens- und Genußmitteln. Der Mangel an Produktionsmitteln macht ihm weniger Kummer. [...] Aber will er nicht arbeiten, so will er doch leben“, ebd., 306. Zumindest das Lumpenproletariat Kautskys steht zweifellos in der Tradition von Hegels Pöbel.

<sup>58</sup> Schon bei Marx/Engels ist die „Vereinigung des Betriebs von Ackerbau und Industrie, Hinwirken auf die allmähliche Beseitigung des Unterschieds von Stadt und Land“ programmatisch, Marx/Engels 1959, 481.

sei, als durch die Maschinisierung der Landwirtschaft im Zuge der Modernisierung ihrer Bewässerungstechniken. Nur so sei die Gefahr, die „Revolution“ könne „austrocknen“ («засушить революцию»), in ihr Gegenteil zu verwandeln. Da die Bewässerung das „Fundament, die niedrigste Schicht, der Mauerstein für den Bau großer kommunistischer Heufabriken auf ihm“ sei («есть фундамент, нижний слой бутового камня для постройки на нем по всей земле великой коммунистической зерновой фабрики», ebd., 184f.), wird Wasser zum „Zement“ («цемент») und zur „einzigen Rettung der Revolution (,единственное спасение революции)“. Die Gemeinschaft, die so entstehen soll, ist eine Erfahrungsgemeinschaft von Proletariat und Bauern, eine Gemeinschaft „in der Arbeit, in der Gemeinsamkeit, Kollektivität und Verantwortlichkeit“ («в работе, совместности, коллективности и ответственности»). „Diese Arbeit wird den Bauern neu beleben“ (wörtl. „neu gebären“: «Такой труд переродит крестьянина», ebd., 185), „in einen kommunistisch denkenden Freund“ («в коммунистически мыслящего друга») verwandeln und „im Bauern alles Spezifische, Naturhaft-Feldmäßige, Abgesonderte tilgen“ («уничтожить в крестьянине все специфическое, полевое, отделенное», ebd., 186).

In einer gewissen Nähe zum instrumentalistischen Politik-Verständnis Lenins verweisen diese Passagen erneut auf den prinzipiell konstruktivistischen Gemeinschaftsbegriff Platonovs, der sich in den Mahlzeitmotiven und ihrem Substantialisierungsvorgang angedeutet hat und der gewissermaßen das Undenkbare einer dekonstruktiven Philosophie der Gemeinschaft darstellt. Wenn jedoch das Wasser Zement und Fundament der Gesellschaft ist, kann dieses Fundament von den Džan nur als Wüstenvolk aufgebrochen werden, als Volk, das sich eben nicht territorialisieren lässt und die mitgebrachten Maschinen nicht anrührt, als ‚Pöbel der Erde‘. Die Kollektivierung war eine Politik, welche alle der Gesellschaft immanenten Spaltungen überwinden wollte, die erzwungene und totale Realisierung einer teleologischen geschichtlichen Dialektik, eine Politik der ‚Lösung der Widersprüche‘. Diese Widersprüche waren in der russischen Revolution selbstverständlich groß und zwar in erster Linie der Widerspruch zwischen Industrieproletariat und Landbevölkerung. Lenin verfolgte in dieser Hinsicht eine Politik des Bündnisses („smyčka“), die darum wusste, dass es sich um ein Bündnis zweier verschiedener gesellschaftlicher Parteien mit nicht-identischen Interessen handelte. Stalin dagegen drängte zu einer gewaltsamen Homogenisierungspolitik. Platonovs Idee der Bewässerung des Proletariats vereint gewissermaßen Lenins Bündnis-Politik mit dem Homogenisierungswahn Stalins, wie er sich in der Kollektivierung zeigt. Die Džan aber sind das Extrem einer Verweigerung gegenüber der Unifizierung des Proletariats und zwar gegenüber genau der Form, in der Platonov dieselbe in der Rolle des Agitators dachte: die Džan sind die Grenze und das Andere der politischen Bewässerung

bzw. deren Erfolglosigkeit. In einer von ‚Endlösungen‘ besessenen Zeit persistiert in den Texten Platonovs eine innere Teilung am Fundament der Gesellschaft, ein innerer Abgrund, auf den die Figur des Pöbels verweist. Die Džan figurieren wie die ‚Übrigen‘ als jenes seltsame „noch weniger als das Proletariat“, in das sie sich nicht inkludieren lassen, als die Rückkehr oder Persistenz des Politischen in den Jahren des ausgerufenen Endes der Geschichte und der Überwindung aller Klassenantagonismen.

## II. Internationalistische Nationalität (*Džan*)

Wenn sich die Džan ihrer Konstruktion als Volk verweigern, dann geschieht das auch vor dem Hintergrund, dass die aktive Produktion von national organisierten Völkern zur Rationalität sowjetischer Nationalitätenpolitik gehörte, wobei sie sich zunächst an imperialen Vorbildern orientierte. Das folgende Kapitel soll zunächst zeigen, inwiefern die Dekonstruktion nationaler, politotechnologischer Vergemeinschaftung nicht nur im Finale von *Džan*, sondern von Beginn an in der topologischen Semantik des Textes präsent ist, und weshalb die ‚anarchische Ethnizität‘ in Platonovs Texten in Bezug auf die „Verpolizeilichung“ des Nationalen gelesen werden muss. Vor diesem Hintergrund wird auch die für die Editions-geschichte des Textes wichtige Differenz der Namen Stalin/Lenin näher bestimmbar.

### 1. Zerstreung und Rückständigkeit der Džan

Die Dekonstruktion des Gemeinschaftskörpers zieht sich in *Džan* bis in Feinheiten der Semantik hinein. Von Beginn an fehlt es den Džan an innerer Ordnung und äußerer Form. Als Čagataev das Volk zu Beginn des sechsten Kapitels erstmals erreicht, heißt es: „Die Bewohner der Sary-Kamysch-Senke hatten sich im schilf- und buschreichen Mündungsgebiet des Amudarja verstreut [verteilt]. Vor ungefähr zehn Jahren war das Volk Dshan hierhergekommen und hatte sich zwischen feuchten Gewächsen niedergelassen [zerstreut].“ / «Жители Сары-Камышской впадины разбрелись в камышах и кустарниках по устью Амударьи. Прошло уже около десяти лет, как народ джан пришел сюда и рассеялся среди влажных растений.» (Platonow 1992, 45 /Platonov 2010, 142) Diese Semantik der Zerstreung wird die Džan von nun an durch die *Povest* begleiten. Später, nachdem sie schon von Nur-Muchammed zu einer „Karawane“ («каравана», ebd., 69/160) geformt worden sind und an dem Tag, als Čagataev verschwunden ist, weil er nach Nahrung für sein Volk sucht, heißt es:

Nur-Muhammed sah sich um: [...] Einige Menschen wurden vom Wind umgemäht, andere gingen im Schlaf weiter, gerieten in die verschiedensten Richtungen und verloren einander in der Finsternis des rasenden Sandes. [...] Das Volk zerstreute sich in diesem nächtlichen Blasen [...]. Nun aber sah Muhammed, den der Sandsturm von den Beinen riß, daß das Volk Dshan umsinken oder besinnungslos auseinanderlaufen würde.[...] Nur-Muhammed stand lange da, bis sich das ganze Volk im finsternen Wind aufgelöst hatte [...]. (Platonow 1992, 93f.)

Нур-Мухаммед оглянулся на всех; [...] Некоторые люди упали от ветра, другие шли во сне, разбредаясь в разные стороны, теряя друг друга в сумраке метушегося песка. [...] Народ рассеивался под ним и больше не слышал или не признавал голоса Нур-Мухаммеда [...]. Теперь Мухаммед, сбиваемый с ног песком и ветром, видел, что народ джан падает или разбредается в беспамятстве. [...] Нур-Мухаммед стоял долго, пока весь народ не разошелся в сумраке ветра [...].» (Platonov 2010, 178f.)

Wenn Čagataev in der zweiten Variante der Povest' die Džan sucht und sich fragt „Wohin hatten sie sich nur alle zerstreut?“ («Куда же они все разбредлись?», Platonow 1989, 390/Platonov 2010, 221), dann steht die Existenz der Džan auf dem Spiel, denn: „Kein Volk, nicht einmal das Volk Dshan, kann einzeln leben [...] («Никакой народ, даже джан, не может жить врозь [...]», Platonow 1992, 149/Platonov 2010, 221). Doch schon bevor die Džan sich in alle Himmelsrichtungen zerstreuen, sind sie bereits zerstreut, uneins, laufen von Beginn an auseinander und sind nie wirklich zusammen. Das Finale der ersten Variante ist also von Beginn an vorbereitet und erhält durch die Beobachtung dieser Kontinuität der Zerstreungssemantik eine ganz neue Bedeutung: das Volk Džan aktualisiert am Ende nur eine ihm schon immer innewohnende Potentialität, es löst sich am Ende nicht auf, sondern ist selbst die Auflösung eines Volkes, es zerstreut sich nicht, sondern ist selbst die Zerstreung, eine sozial und ethnisch gestreute, amorphe Menge, eine literarische Figur des Dispersen und Erratischen.<sup>59</sup>

Diese Zerstreung der Džan ist vor allem die Zerstreung einer anderen Semantik, nämlich jener des Fortschritts. Čagataev sucht die Spur der Džan, um

<sup>59</sup> Auch in dieser Semantik der Zerstreung kann man einen Bezug auf das noch nicht zur politischen Klasse gewordene Proletariat erkennen: Auf einer bestimmten historischen Stufe nämlich „bilden die Arbeiter eine über das Land zerstreute und durch die Konkurrenz zersplitterte Masse“, Marx/Engels 1959, 470. Natürlich existieren auch Versuche, die Džan als zerstreutes Volk mit dem jüdischen Volk zu assoziieren, jedoch ohne jene Detailbeobachtung, wonach die Semantik der Zerstreung gerade in Konflikt mit jener des Fortschritts steht, und auch ungeachtet der beschriebenen Brechung des mosaïschen Narrativs. Zur Omnipräsenz jüdischer Themen bei Platonov vgl. Bullock 2002. Zur einer Agambenschen Lektüre der Džan als jüdischem Volk auch Kaminskij 2013.

sie zurück auf den Weg des Fortschritts zu bringen. Die zentrale Metapher, durch welche die große Anzahl kleiner, autonom lebender, nicht integrierter Völker zu dem Zukunftsprojekt des Kommunismus in Beziehung gesetzt wurde, war schließlich die der „Rückständigkeit“ («отсталость») der nicht selten nomadischen Völker, die für die Sowjetunion in den 1920er Jahren zu einem großen politischen und administrativen Problem wurden. Eben jene Spannung zwischen Fortschritt und Rückständigkeit scheint geradezu die Grundstruktur der *Povest'* zu bilden.<sup>60</sup> Nur-Muchammed spricht den Fortschritt als eines der Paradigmen seiner Mission klar aus: Die Džan sollen „glücklich, des Voranschreitens teilhaftig und zahlreich werden“ („стать счастливым, движущимся вперед и многочисленным“, Platonov 1989, 313/Platonow 2010, 155). Als Čagataev von einem kurzen Ausflug nach Chiva zurückkehrt und auf Nur-Muchammed mit einem Teil der Džan trifft, fragt er ihn: „,Und wo sind die übrigen – schlafen sie?“ («– А где остальные – они спят?»). Und Nur-Muchammed antwortet: „Nein, sie sind zurückgeblieben, sie folgen aber unserer Spur, sie kommen nach.“ («Нет, они отстали, но идут за нами по следу; потом дойдут.», Platonow 1992, 71/Platonov 2010, 162). Die Übrigen („ostal'nye“), die in *Čevengur* noch „pročie“ hießen, sind hier also die Zurückgebliebenen („otstalye“). Während Platonov in *Kotlovan* die Topologie des Sujets aus der architektonischen Semantik des Sozialismus konstruiert hat, so hier aus seiner Fortschrittssemantik.<sup>61</sup>

## 2. Sowjetische Nationalitätenpolitik

Der moderne Mythos des Fortschritts erweist sich als ausschlaggebend, will man den genauen Status, den das Nationale in der frühen Sowjetunion besaß, nachvollziehen. Ein genauerer Blick auf die sowjetische Nationalitätenpolitik ermöglicht zugleich eine noch detailliertere Analyse der Gemeinschaftssemantik in *Džan*. Die Entsubstantialisierung der Gemeinschaft war nämlich zumindest eine Zeit lang selbst Programm sowjetischer Politik und hat ihren biopolitischen wie neoimperialen Charakter ausgemacht.<sup>62</sup> In ihr verbanden sich auf eigentüm-

<sup>60</sup> Die bolschewistische Polemik gegen die Rückständigkeit richtete sich natürlich auch gegen die russischen Bauern, von der Rückständigkeit muslimischer Stammeskulturen war man jedoch besonders erstaunt. In Turkmenistan wurde der Kampf gegen die Rückständigkeit mit der beginnenden Kollektivierung in einer Kampagne zur zentralistischen Industrialisierung des Landes 1929 massiv verstärkt, vgl. Edgar 2004, 11.

<sup>61</sup> Für Jurij Lotman wird das Sujet durch Ereignisse – nämlich das Überschreiten einer Grenze – konstruiert. Diese Grenze hat für das Weltverständnis des Textes einen konstitutiven Charakter, vgl. Lotman 1973. Ein Ereignis in diesem Sinne ist meines Erachtens die Inversion der Baugrube zum Grab in *Kotlovan* genauso wie die Zerstreuung des Volkes in *Džan*.

<sup>62</sup> Vgl. allgemein Kappeler 1992, Slezkine 1994, Martin 2001, Hirsch 2005. Speziell zu Turkmenistan Edgar 2004.

liche Weise von Beginn an Affirmation und Negation der Nation. Für Lenin stellte sich die Frage als Alternative zwischen zwei Möglichkeiten, die Vergangenheit, mit der man brechen wollte, zu beerben: entweder den Imperialismus, und damit den russischen Chauvinismus des Zarismus, oder die bürgerliche Form der Nation. Lenin, wie etwa auch Rosa Luxemburg, sah sich selbst in der schon nicht mehr nationalen, sondern imperialistischen Epoche des Kapitalismus. Das politisch-strategische Potential nationaler Identitäten zeigte sich am stärksten und beispielhaft in der Ukraine, die später zum Modell sowjetischer Nationalrepubliken werden sollte. Zugleich bestand kein Zweifel daran, dass jede Form von Partikularismus, jeder enge, identitäre Horizont konterrevolutionär wäre. Lenin entwickelte eine paradoxe Nationalitätenpolitik, welche die Form der Nation an der Oberfläche des Identitären aktiv förderte, zugleich aber alle Nationen von einem sowjetischen Universalismus durchzog, deren Medium eben die Geschichte in Form des Fortschritts war. Die Rückständigkeit einiger Regionen legitimierte ihre nationale Organisation. Für eine inklusive Bejahung des Nationalen boten sich wiederum imperiale Vorbilder an,<sup>63</sup> allen voran Österreich-Ungarn und die dort seit Ende des 19. Jahrhunderts in Reaktion auf separatistische Bewegungen stattfindende Diskussion über das Verhältnis von Sprache, Nationalität und Territorium. Lenin unterschied zwischen dem Nationalismus der Unterdrücker und dem Nationalismus der Unterdrückten. Ersterer sei großrussischer Chauvinismus, letzterer demokratisch. Während des Ersten Weltkriegs wurde die politische Mobilisierungskraft des Nationalen besonders deutlich. Er forderte die Autonomie der Provinzen und dabei die Ersetzung der Gouvernements („gubernija“) als politischer Einheiten durch ökonomische und ethnisch-kulturelle Gebiete („oblast“), was später in ähnlicher Form auch geschah.<sup>64</sup> Woodrow Wilsons Slogan vom ‚Selbstbestimmungsrecht der Völker‘ übernahm Lenin und wandte ihn für neu gegründete Sowjetrepubliken wie Turkmenistan an, genauso wie für jene zahlreichen kleinen Völker, denen in den Jahren nach der Revolution autonome Republiken und Gebiete zugeteilt wurden.<sup>65</sup> Insofern das Nationale dabei selbst zu einem Wert, das Ethnische zu

<sup>63</sup> Das Imperium ist wie keine andere politische Konfiguration geübt darin, ethnisch und konfessionell heterogenen Räumen eine politische Form zu geben, vgl. zu diesem Ansatz Burbank / von Hagen 2007.

<sup>64</sup> Das alte imperiale System von Gouvernements und einigen Oblasts wurde im Laufe der 1920er Jahre vollständig ersetzt durch *oblast'* (Gebiet), *kraj* (Region) und *okrug* (Bezirk) genannte Einheiten. Die fortwährende „rajonirovanie“ (Einteilung in Stadtbezirke und Verwaltungskreise, wörtl. etwa Regionalisierung), die ständige Neubenennung und Neueinteilung der territorialen Verwaltungseinheiten prägte jedoch die gesamte Sowjetzeit in immer wiederkehrenden Reformen 1923, 1930, 1944. Erst 1961 kam dieser Transformationsprozess zur Ruhe.

<sup>65</sup> Rosa Luxemburg, die in *Čevengur* als Sehnsuchtsobjekt von Kopjonkin ja explizit vorkommt, hat die Übernahme dieses bürgerlichen Slogans, welcher ihr zufolge der Konsolidie-

einem Fetisch wurde, kann man von einem affirmativen, produktiven Charakter der sowjetischen Politik sprechen, der an die Stelle eines repressiven Herrschaftsverhältnisses treten sollte. Terry Martin nennt die Sowjetunion aus diesem Grund ein „affirmative action empire“, Lenin selbst spricht von «позитивная положительная деятельность» („positive affirmative Tätigkeit“).<sup>66</sup> Der biopolitische Charakter sowjetischer Politik artikuliert sich kaum irgendwo so klar wie in dieser Nationalitätenpolitik.

Im Zuge dessen lässt sich zudem eine enorme Verwissenschaftlichung des Regierens beobachten.<sup>67</sup> In engem Austausch mit der sich entwickelnden, aus dem zaristischen Imperium übernommenen Ethnografie wurde ein modernes, wissenschaftliches Bevölkerungsmanagement des Vielvölkerreichs entwickelt. Es entstand eine letztlich territoriale Konzeption der Nation, die aber nicht politisch war, sowie eine kulturelle Konzeption, die aber trotzdem auch rassistisch war, insofern sie sich an der Sprache als quasi-anthropologischem Merkmal orientierte.<sup>68</sup> Die neue Blüte der Ethnografie nach der Revolution kam nicht umhin, ihren Gegenstand zu ethnisieren. Gerade das folkloristische, kulturell-identitäre Moment hat sich als Ansatzpunkt einer affirmativen Politik entpuppt. Die frühe, neutral-nationalistische Sowjetunion war geprägt von einer „chronischen Ethnophilie“ (Khalid 2006, 249).<sup>69</sup> Dabei ging es nicht um politische

---

rung bürgerlicher Herrschaft über die Länder hinweg dienen sollte, scharf kritisiert, bei allen Verdiensten, die sie der bolschewistischen Radikalisierungspolitik als Zuspitzung des Klassegegensatzes zusprach, vgl. Luxemburg: 1963, 81-88.

<sup>66</sup> Zit. nach Martin 2001, 16. Nicht nur auf dem Gebiet der Nationalitätenpolitik, auch im Bereich der Geschlechter- und Arbeiterpolitik hat die Sowjetunion demnach „affirmative action programs“ wie kein Land zuvor durchgeführt. Als Resultat war die große Mehrheit der Bevölkerung Gegenstand irgendeiner Privilegierung..

<sup>67</sup> Unter dem Begriff ‚Gouvernementalität‘ analysiert Foucault ein Regierungswissen bzw. eine ‚Regierungskunst‘, deren Blockade sich nicht zuletzt durch neue Institutionen im Rahmen von politischen Umbrüchen lösen kann, vgl. Foucault 2006a, 152f. Für die Beziehung von liberaler Expertise und radikalen Revolutionären, welche die Sowjetunion prägen sollte, vgl. Hirsch 2005, 35ff. Auch Jurij Slezkin spricht davon, dass sich bei der Regierungstechnologischen Suche der ersten nachrevolutionären Jahre letztlich die weichste aller Formen der Macht durchgesetzt hat: das Wissen, Slezkine 1994, 173-176. Zur Planung und Einrichtung eines ethnographischen Büros analog der Kolonialbüros Englands oder Frankreichs, zur Verwissenschaftlichung der Nationalitätenpolitik, und zur Verstaatlichung der Anthropologie vgl. auch Mogil’ner 2008, 452-497. Zur Gründung der „Turkmenovedenie“ 1927 vgl. Edgar 2004, 200.

<sup>68</sup> Der Nationalitätsbegriff der frühen Sowjetunion stand also eher in der Tradition einer romantischen denn einer republikanischen Konzeption, vgl. dazu auch die sprach- und diskurshistorischen Analysen von Patrick Seriot, etwa Seriot 1995. Der sowjetische Begriff Nation nimmt im Grunde die Position ein, die heute der Begriff „Kultur“ hat, Ryklin spricht von „sekundärer Nationalität“, Ryklin 2003, 131.

<sup>69</sup> Diese antirussische „Ethnophilie“ hatte von Beginn an etwas rassistisches, wenngleich unter umgekehrten Vorzeichen: Bis 1927 gab es Migrationsverbote für Russen in nichtrussische

Autonomie und auch nicht um historisch gewordene Kultur, sondern um eine symbolische Ethnizität. Es handelt sich um eine Politik, die Identität und Differenz nicht antagonistisch, sondern mosaikförmig entworfen und neutralisiert hat. Das Ziel dieser Politik bestand in der gleichzeitigen Produktion und Auslöschung von Differenzen. Aufgrund dieser kulturalistischen Affirmation des Nationalen lässt sich behaupten, dass die Sowjetunion der 1920er Jahre zugleich internationalistisch und nationalistisch, zugleich multinational und antinational war.<sup>70</sup>

Stalin, der von Lenin bereits vor dem 1. Weltkrieg als Spezialist für dieses Thema auserkoren wurde, hatte an dieser Politik der aushöhlenden Bejahung der Nation von Anfang an Anteil.<sup>71</sup> Die Nationalitätenpolitik trug schon früh die Handschrift Stalins, war aber in ihren Grundsätzen doch von Lenin geprägt. Unter Lenin hatte sie immer noch ein sehr dezentrales und heterogenes Element. Sie enthielt jedoch bereits die imperiale Form, die Stalin später nationalistisch füllen konnte. In den 1930- und 1940er Jahren wurde Moskau so zur Verortung eines zentralistischen, spirituellen und russisch geprägten Imperiums. Die polizeiliche Nationalisierung der Sowjetunion setzte jedoch bereits lange vorher ein. Der Rehabilitierung des Russischen ging die Aufwertung alles Nicht-Russischen voran und von Beginn an erwies es sich als besonders problematisch und undenkbar, überhaupt keiner Nation anzugehören. Das Verhältnis von Lenin und Stalin hat in Bezug auf die Nationalitätenpolitik also einen ambivalenten Charakter. Einerseits ist es das Verhältnis einer entscheidenden Differenz, insofern sich mit dem Namen Lenins in viel stärkerer Weise die Idee des Internationalismus verbindet, während bei Stalin nationale Identität eine immer wichtigere Rolle spielt. Andererseits verhält es sich hier ähnlich wie mit der Landwirtschaftspolitik: die Zugeständnisse und widersprüchlichen Entscheidungen

---

Territorien oder sogar Säuberungen des lokalen Wirtschaftslebens als Dekolonisierungsmaßnahmen.

<sup>70</sup> Entscheidend war während eines längeren Austerierungsprozesses letztlich der 12. Parteitag 1923. Bis dahin hatten sich die nationalen Territorien de facto bereits gebildet. Sie wurden nur noch förmlich anerkannt. Ein Problem waren die verstreuten Minderheiten. Es bildeten sich nationale Einheiten auf immer kleineren Ebenen (nationale Distrikte, Dorfsowjets, Kolchosen). Die Politik der „korenizacija“ („Einwurzelung“, jedoch nicht direkt von koren – Wurzel, sondern von korennoj narod = indigenes Volk) wurde von nun an zum Zentrum der Nationalitätenpolitik. 1923 sagte man noch „nacionalizacija“. „Korenizacija“ kam erst später auf, Stalin aber z.B. benutzte immer den Term „korenizacija“, vgl. Martin 2001, 10ff. Ende der 1920er Jahre zeigte sich, dass diese Politik gescheitert war.

<sup>71</sup> Für Stalin war eine Nation („nacija“) keine rassische, sondern eine historisch gewordene Gruppe, die sich durch eine gemeinsame Sprache auszeichnete. Insofern, als eine Nation eine gemeinsame Sprache und ein nationales Bewusstsein brauche, seien die Juden aufgrund ihrer Verstreuung eben keine Nation, da sie sich nicht verstehen, womit er sich gegen die Position des BUNDES wandte. Möglicherweise zeigt sich hier bereits Stalins später offenkundig werdender Antisemitismus.

Lenins haben die Probleme Stalins und seine fatalen Lösungen, seine Irrtümer, Radikalisierungen und Reterritorialisierungspolitiken zumindest vorbereitet.<sup>72</sup>

### 3. Negative Nationalität und anarchische Ethnizität der Džan

Die Produktion Turkmenistans als ‚Nation‘ resultierte aus dieser Konstellation. Platonov fuhr 1935 mit einer Schriftstellerbrigade aus Anlass des 10-jährigen Jubiläums der Republik nach Turkmenistan. Gerade in den zentralasiatischen Republiken sah sich die sowjetische Politik massivem Widerstand ausgesetzt.<sup>73</sup> Kleine kriegerische Nomadenvölker leisteten gewaltsamen Widerstand, vor allem aber führte die sowjetische Nationalitätenpolitik zu einer massiven Auswanderung ins Jenseits der sowjetischen Grenzen, allen voran nach Afghanistan. Das Ende von *Džan* ist vor diesem Hintergrund erneut anders lesbar: die Zerstreuung der Džan, ihr Auseinanderlaufen erscheint schlicht als ihre Vernichtung. Dass die Vernichtung der Džan im Möglichkeitshorizont der sowjetischen Nationalitätenpolitik liegt, sagt der Text explizit. Die Čagataev entgegenkommenden Lastwagen mit Nahrungsmitteln haben nämlich den präzisen Auftrag, erst zurückzukehren, wenn „sie diesen Stamm gefunden hatten oder auf Spuren von ihm gestoßen waren, aus denen hervorging, daß alle Leute dieses Stammes umgekommen waren“ («а впредь до нахождения того племени или следов его, свидетельствующих об общей гибели людей, машинам назад не возвращаться.» Platonow 1992, 128/Platonov 2010, 205). Zählung, Territorialisierung und Vernichtung von Völkern erscheinen hier im selben Paradigma.

Man kann dieses bürokratische Bevölkerungsmanagement der Sowjetunion mit gutem Grund polizeilich nennen kann, wenn es der Nationalitätenpolizei als einer Art geografischer Disziplinarmacht darum geht, Bevölkerungen einen Ort zuzuweisen. Die Institution der Polizei, auf die von Schmitt über Foucault bis Rancière alle Denker des Politischen und Biopolitischen verweisen, ist eine der wichtigsten Einrichtung moderner Staaten und als solche an der Produktion des allgemeinen, gesellschaftlichen Glücks interessiert. Gerade das ‚Glück‘ der Bevölkerung ist elementarer Bestandteil ihrer klassischen Definitionen (Balke

<sup>72</sup> Stalin war Ende der 1920er Jahre mit einer gescheiterten Politik der „korenizacija“ und stattdessen mit einer erstarkten nationalen Elite konfrontiert, die nichts anderes mehr als national und autonom sein wollte. Er antwortete darauf mit Terror und Russifizierung. Im Übrigen hat auch Carl Schmitt über diese spezifische Politik nachgedacht, für ihn ist es aber gerade Stalin, dem es gelungen sei, den „nationalen, heimatlichen, tellurischen Widerstand“, die „patriotische Selbstverteidigung“ mit der „internationalen Weltrevolution zu verbinden“, also die Verbindung zweier „heterogener Größen“, die den Partisanenkampf heute präge, zu bewerkstelligen, Schmitt 1963, 59.

<sup>73</sup> Die Kulturrevolution hatte im überwiegend muslimischen Turkmenistan besonders tiefe Spuren hinterlassen. Vor allem bezüglich der Stellung der Frau, sowie der Kleidungs- und Sprachreformen, vgl. Edgar 2004.

2010, 214f., 217). Aus dieser Perspektive erscheint das in *Džan* zentrale Thema des ‚Glücks‘, das sie angeblich suchen, in anderem Licht. Was in der Rezeption pauschal als östliche Legende, als Mysterium von einem das gelobte Land suchenden Volk beschrieben wurde (Borozdina 1970, 93), ist ohnehin paradox. Das Glück der *Džan* besteht nämlich gerade im Fehlen des Glücks. Gerade ihre Unterweltlichkeit und Unmenschlichkeit lässt sie unter dem polizeilichen Radar verschwinden. Ihr Glück besteht in dem außerpolizeilichen Entzug und der Abwesenheit einer Identität.

Das zeigt sich noch einmal an ihrem Namen, der keiner ist bzw. dessen Fehlen explizit diese Funktion zugewiesen wird. Schon für den Khan vor der Revolution war die Namenlosigkeit selbst ein Verbrechen. Als er Verbrecher suchte, waren diese schwer zu finden, weshalb er alle „sich verborgen haltenden und namenlosen Leute“ («всех тайных и безвестных людей», Platonow 1989, 293/Platonov 2010, 138) mit nach Chiwa nahm und sie in den Kerker schmeißen ließ. In ihrer Namenlosigkeit und Nicht-Zugehörigkeit zur Geschichte besteht ihre kleine Utopie, im System der sowjetisch beherrschten, ethnographisch klassifizierten Nationen und Völker nicht vorzukommen. Dieses Fehlen und dieser Entzug sind das Prinzip der *Džan*, die dadurch einen Widerstand herstellen, der jedoch – so die bittere Pointe – innerhalb der historischen Konstellation einer Verschärfung polizeilicher Erfassung nicht mehr möglich ist, nur im Tod oder in der Auflösung enden kann.

Dieser negative Bezug auf das Nationale beginnt dabei bereits mit dem ersten Satz der *Povestʹ*. Nazar Čagataev wird darin bezeichnet als „junger Mann nicht-russischer Nationalität“ (wörtlich: „ein junger, nichtrussischer Mensch“ / «молодой нерусский человек», Platonow 1992, 7/Platonov 2010, 113). Dabei ist „nerusskij“ relativ unpräzise, schließlich hat Nazar immerhin einen russischen Vater, wie man später erfährt. Nazar wurde auf dem Markt von Chiwa bei einer Art Vergewaltigung seiner Mutter durch ein Mitglied des russischen Expeditionskorps gezeugt, ist also ein koloniales Produkt und genealogisch selbst eine Grenz- und Mischfigur. Im Wort „nerusskij“ als Negation des Russischen bleibt das Ethnisch-Nationale als Unbestimmtes jedoch anwesend und verweist damit indirekt auf die Privilegierung der nicht-russischen Ethnien in den 1920er Jahren. Dass es sich dabei um keine Nebensächlichkeithandelt, wird im Blick auf das Manuskript deutlich. Platonov verbessert den ersten Satz mehrmals und ersetzt mit „nerusskij“ das anfängliche Wort „ščastlivij“ („glücklich“).<sup>74</sup> Dass die beiden Attribute von Nationalität und Glück überhaupt eine semantische Korrelation eingehen, sich im selben Paradigma befinden können, ist nur innerhalb einer Politik denkbar, die das Ethnisch-Nationale emphatisch affirmiert.

<sup>74</sup> Vgl. den Kommentar von Natalia Kornienko in Platonov 2010, 592.

Platonovs Texte, seine Pöbel-Mengen sind darum geprägt von dem, was man mit Oleg Aronson eine „anarchische Ethnizität“ (Aronson 2005) nennen könnte, und enthalten insofern Momente eines „unpersönlichen“ und „unbestimmten Lebens“ (Deleuze 1996). Das gesamte asiatische Profil von Platonovs Figuren kann nur vor dem Hintergrund der sowjetischen Ethnophilie verstanden werden, denn die andere Seite der Negation der nationalen Form ist die Affirmation eines Beliebig-Nationalen. Als solche konnte sich eine universalistische Politik innerhalb dieser spezifischen historischen Situation realisieren und bot dadurch schon die Voraussetzungen, den romantischen Zuschnitt für die Russifizierung und Formung eines sowjetischen Volks unter Stalin. Dabei spielt für *Džan* der Unterschied zwischen Lenin und Stalin durchaus eine Rolle. Der gutherzige Čagataev, der ideologische Bote, für den die *Džan* ganz fraglos eines von vielen „Völkern der Sowjetunion“ («народов Советского Союза», Platonow 1992, 188f./Platonov 2010, 175) darstellen, wird explizit in eine Linie mit Stalin gestellt, allen voran in einem inneren Monolog, in dessen Tiefe er auf Stalin trifft:

„Für Stalin ist es noch schwieriger, als für mich“, dachte sich Čagataev zum Trost. „Er hat alle zusammen bei sich versammelt: Russen, Tataren, Usbeken, Turkmenen, Belarussen – ganze Völker, er versammelt bald die ganze Menschheit und verausgabte auf sie seine ganze Seele, damit die Menschen was zu leben haben und in Zukunft wissen, was zu tun und zu denken ist.“

«Сталину еще труднее, чем мне, - думал в утешение себе Чагатаев. – Он собрал к себе всех вместе: русских, татар, узбеков, туркменов, белорусов – целые народы, он соберет скоро целое человечество и потратит на него всю свою душу, чтоб людям было чем жить в будущем и знать, что надо думать и делать.» (Platonov 2010, 221)

Interessanterweise ist genau dieser Textauszug eine von wenigen Passagen, die in allen Ausgaben bis 1999 gekürzt waren und darum auch in allen deutschen Übersetzungen fehlen. Auch die anderen Eingriffe in den Text betreffen hauptsächlich den Namen Stalins, der in Zeiten der Entstalinisierung einfach durch den Lenins ersetzt wurde. Dabei ist es notwendig, dass an jenem fernen, personalisierten Ort der Macht, wo in *Čevengur* noch der Name Lenins auftaucht, in *Džan* beharrlich der Name Stalins steht. Einerseits als ehemaliger Volkskommissar für Nationalitätenfragen, vor allem aber als eine Art Vater der in einem Familienmodell angeordneten, verbrüdereten Völker markiert der Name Stalins die Veränderung des Charakters einer politischen Struktur, die äußerlich doch fast dieselbe geblieben ist. Stalin ist nun die imaginäre Personifizierung dessen, der das Leben selbst gibt. Die *Džan* balancieren entlang der Grenze jener frühen Definition des Nationalen, die von Stalin selbst stammt: sie sind

zwar eine durch historische Erfahrung gewordene Gemeinschaft, aber es fehlt ihnen die gemeinsame Sprache – sie sprechen nämlich überhaupt nicht, sie murmeln nur. Sie gehören einem bestimmten Territorium an und sind als organischer Teil desselben begreifbar, verlassen dieses jedoch im entscheidenden Moment. Es ist also kein Wunder, dass Sufjan, der erste Džan, den Čagataev trifft und der in ihm sogar noch den kleinen Nazar wiedererkennt, mit dem Namen des als Vater eingeführten Stalin nichts anzufangen weiß:

„Bist du irgendwo deinem Vater begegnet?“ fragte er.

„Nein. Aber weißt du, wer Lenin [Stalin] ist?“

„Nein, weiß ich nicht“, antwortete Sufjan. „Ich habe dieses Wort einmal von einem Vorübergehenden gehört, er sagte, es sei gut. Ich glaube es aber nicht. Wenn es gut ist, dann soll es in Sary-Kamysch erscheinen, hier war die Hölle der ganzen Welt, und ich lebe hier schlechter als irgendein Mensch. (Platonow 1992, 38)

– Ты встретил где-нибудь своего отца? - спросил он.

– Нет. А ты знаешь Сталина?

– Не знаю, – ответил Суфьян. – Я слышал один раз это слово от прохожего, он говорил, что оно хорошо. Но я думаю – нет. Если хорошо – пусть оно явится в Сары-Камыш, здесь был ад всего мира, и я здесь живу хуже всякого человека. (Platonov 2010, 136)

### III. Moskva als Frau und Stadt (*Sčastlivaja Moskva*)

Mit dieser Familiensymbolik beginnt auch der Fragment gebliebene Roman *Sčastlivaja Moskva* (*Die Glückliche Moskva*, 1933-1937), nämlich mit der titelgebenden Protagonistin Moskva Ivanovna Čestnova, einer „Tochter der Revolution“ («дочь революции», Platonow 1993, 7/Platonov 2010, 12). Wie mehr oder minder alle wichtigen Figuren Platonovs ist sie jedoch im engeren Sinne ein Waisenkind und bringt dieses Waisendasein auch gegen die symbolische Familie in Stellung: „Ich bin keine Tochter, ich bin eine Waise“ (« – Я не дочь, я сирота!», ebd. 7/13).<sup>75</sup> *Sčastlivaja Moskva* kann als zu *Džan* komplementärer Text über das imaginäre Zentrum des neuen, in den 1930er Jahren als solches offenbar werdenden Imperiums begriffen werden. Die praktische Ununterscheidbarkeit und Dehierarchisierung von Zentrum und Peripherie lässt sich als Voraussetzung für die imaginäre Wiedereinsetzung und Verortung eines Kör-

<sup>75</sup> Die Refamiliarisierung der sowjetischen Gesellschaft in den 1930er Jahren fand nicht nur auf propagandistischer Ebene um den „Vater Stalin“ herum statt, sondern auch auf konkreter administrativer Ebene: nicht-eheliche Lebensgemeinschaften wurden verboten. Das kommt im Roman auch relativ direkt zur Sprache, als Sartorius und Moskva nach ihrer ersten Nacht sofort an Heirat denken.

pers beobachten, welche in diesem dem Begehren gewidmeten Roman in der allegorischen Dopplung von Frau und Stadt verhandelt wird.

### 1. Der Verlust der Universalität (Božko)

Als Waisenkind teilt Moskva mit den Džan ein prekäres Verhältnis zum Namen:

Sie meinte, ihr Vater habe sie Olja genannt, aber sie war sich nicht sicher und schwieg wie eine Namenlose [...] Da bekam sie zu Ehren der Stadt Moskau den Vornamen, den Vatersnamen zum Gedenken an Iwan, der im Kampf gefallen war, und den Nachnamen als Zeichen der Ehrlichkeit ihres Herzens, das noch nicht unehrlich zu sein vermochte, obwohl es lange unglücklich war. (Platonow 1993, 6)

Ей казалось, что отец звал ее Олей, но она в этом не была уверена и молчала, как безымянная [...]. Ей тогда дали имя в честь Москвы, отчество в память Ивана – обыкновенного русского красноармейца, павшего в боях, – и фамилию в знак честности ее сердца, которое еще не успело стать бесчестным, хотя и было долго несчастным. (Platonov 2010, 12).

Wie bei den Džan vereinen sich in ihrem Namen also Negation und Mangel mit einer Art Universalität, die hier eine kindliche Authentizität des Herzens ist (Čestnova scheint abgeleitet von „čestnij“ - ehrlich) und zugleich eine militärisch-imperiale Dimension hat, letztere unmittelbar gebunden an die neue Stilisierung und den grandiosen Umbau Moskaus. Mit Čagataev dagegen verbindet sie ihr Alter. Wie dieser ist sie nämlich in den Revolutionsjahren geboren und insofern der ersten Generation zugehörig, der das Attribut eines ‚neuen Menschen‘ in quasi-biologischer, generationaler Hinsicht versuchsweise zugeschrieben werden kann. Ihr werden andere ‚neue Menschen‘ an die Seite, aber auch ‚alte Menschen‘ verschiedener Couleur gegenübergestellt. Anders als in *Džan* geht es hier neben Moskva jedoch nicht um eine Kollektivfigur, sondern um eine Gruppe von männlichen Figuren. Božko, Sambikin, Sartorius und Komjagin umkreisen alle auf die eine oder andere Art Moskva und werden vom Text mit etwa gleichviel Aufmerksamkeit bedacht. Moskvas Sinnsuche oder Liebesuche ist, ähnlich wie das Irren der Džan, recht orientierungslos, ein Nomadisieren durch eine urbane Landschaft. Was in *Džan* als Möglichkeit und Grenze der Gemeinschaft verhandelt wird, kommt hier in ähnlicher Form in Bezug auf das Begehren zur Sprache, als Pathologie der Verdinglichung.

Titel und Handlungsort des Romans, sowie der Name seiner Protagonistin sprechen also von Moskau als der alles beherrschenden Idee, einer symbolischen Stadt, die in den 1930er Jahren der Körper war, an dem sich die Sow-

jetunion Stalins zum Imperium aufschwingen sollte. Das Pathos des Internationalismus ist in dieser neuen Zeit zu einer arkanen, gefährlichen Figur geworden. Dieses ins Abseits geratene Wissen repräsentiert im Roman Viktor Vasiljevič Božko, „Geometer und städtischer Flurbereiniger“ («геометр и городской землеустроитель», ebd., 10/15), der Moskva eines Nachts von der Straße aufliest und bei sich wohnen lässt, bis er sie in der Schule für Luft- und Raumfahrt unterbringt. An den Wänden seines Zimmers hängen Porträts von „Lenin, Stalin und Doktor Zamenhof, Erfinder der internationalen Sprache Esperanto“ («Ленин, Сталин и доктор Заменгоф, изобретатель международного языка эсперанто») und unter diesen „kleine Fotos namenloser Menschen, wobei auf den Fotos nicht nur weiße Personen waren, sondern auch Neger, Chinesen und Bewohner aller Länder“ («мелкие фотографии безымянных людей, причем на фотографиях были не только белые лица, но также негры, китайцы и жители всех стран», ebd., 10/15).<sup>76</sup> „Gegen sich selbst, einen im Kapitalismus Geborenen, war er gleichgültig“ («к себе же самому, как рожденному при капитализме, был равнодушен», ebd., 10/15), nachts aber unterhält er einen regen Briefkontakt in die ganze Welt, „aus Melbourne, Kapstadt, aus Hongkong, Schanghai, von kleinen Inseln, die sich in der Wasserwüste des Stillen Ozeans borgen, aus Megarida, einer Siedlung am Fuße des griechischen Olymp, aus Ägypten und zahlreichen Punkten Europas“ («из Мельбурна, Капштадта, из Гонконга, Шанхая, с небольших островов, притаившихся в водяной пустыне Тихого океана, из Мегариды – поселка у подножия греческого Олимпа, из Египта и многочисленных пунктов Европы», ebd., 11/15f.). Božko (in etwa „der kleine Gott“) repräsentiert die marginalisierte Utopie einer von Territorien unabhängige, universelle Gemeinschaft. Die Universalität dieser Menschheit, in welcher mit globalem Blick Städte als „Punkte“ wahrgenommen werden, existiert jedoch nur noch als nächtlicher Exzess. Es ist dabei nicht irrelevant, dass im Diskurs Božkos außenpolitische Momente eine Rolle spielen. Božko beantwortet die Briefe und lädt alle ein, „sich in das kalte Land“ zu retten, „das von Freundschaft und Arbeit erwärmt wurde“ («убежать и спастись в холодной стране, нагретой дружбой и трудом», ebd. 11/16). Er beantwortet jeden Brief und schreibt in einem Fall: „der Kapitalismus soll leer zurückbleiben, wenn dort nicht die Revolution ausbricht“ («а капитализм пусть остается пустым, если там не наступит революция», ebd. 12/16). Ein Notizbucheintrag Platonovs von 1932, kurz bevor er die Arbeit am Roman beginnt, spricht klar aus, inwiefern die Spannung zwischen Universalität und Lokalität,

<sup>76</sup> Esperanto wurde als Kommunikationsmittel Mitte der 1930er Jahre verboten, weil mit verdächtigen ausländischen Verbindungen assoziiert. Berger-Bügel weist zugleich darauf hin, dass Esperanto als künstliche und nicht vollständige Sprache in gewisser Hinsicht eine bürokratisch-totalitäre Qualität habe, vgl. Berger-Bügel 1999, 141.

zwischen absolutem Ideal und kontingenter Realisierung das Thema des ‚neuen Moskau‘ als Hauptstadt der ‚neuen Welt‘ prägt:

Die neue Welt existiert, insofern es eine im Sinne der Orthodoxie, im Sinne des belebten „Plakats“ aufrichtig [authentisch] denkende und handelnde Generation gibt; aber sie ist lokal, diese Welt, örtlich, wie ein geografisches Land neben anderen Ländern, anderen Welten. Eine die ganze Welt umfassende, universal-historische neue Welt wird es nicht geben, und kann es nicht geben.

Aber die lebenden Menschen, die diese neue Welt bilden, diese prinzipiell neue und ernsthafte Welt, gibt es schon und man muss unter ihnen und für sie arbeiten.

Новый мир существует, поскольку есть поколение искренно думающих и действующий в плане ортодоксии, в плане оживленного «плаката», – но он локален, этот мир, он местный, как географическая страна наряду с другими странами, другими мирами. Всемирным, универсально-историческим этот новый мир не будет, и быть не может.

Но живые люди, составляющие этот новый мир, принципиально новый и серьезный мир, уже есть и надо работать среди них и для них. (Platonov 2006, 112).<sup>77</sup>

Vor diesem Hintergrund lässt sich der Übergang zum Stalinismus als Begrenzung und Phantasmatisierung des Universellen in einer Zeit beschreiben, in der die Realisierung desselben – sei es durch das Aufkommen des Faschismus, sei durch die Erfahrungen bei der Kollektivierung – endgültig unmöglich erscheint. Das Außen des sowjetischen Raums kann, wie von Božko, nur noch als „leer“ repräsentiert werden, ist nicht mehr als potentielles Innen denkbar, Innen und Außen sind von einer harten, unüberschreitbaren Grenze getrennt, der Politik ist ein inklusiv-heterogener Modus abhanden gekommen. Der Kommunismus verwandelt sich so von einer philosophischen, politischen oder sozialen Konzeption in eine harte Lokalität und materielle Realität, getrieben vom Realisierungsimperativ moderner Transformationspolitik. Die kommunistische Universalität wendet sich in den imaginären Bereich eines nunmehr spirituellen und phantasmatischen Imperiums, das mit einem Körper und einer auratischen Personalität ausgestattet wird. Von eben diesem neoimperialen Moskau als phan-

<sup>77</sup> Dem interessanten Verweis auf den Zusammenhang zwischen Ikonen- und Plakatkunst in der Avantgarde und im Rückgriff auf orthodoxe Bildkonzepte kann ich hier leider nicht nachgehen, dazu allgemein Krieger 1998. Es scheint mir aber aus Platonovs Notiz klar zu werden, dass eine Realisierung im ikonischen Sinne einer Inkarnation des Dargestellten den transportierten Wert für ihn weder angemessen repräsentiert, noch delegitimierend entstellt. Interessant ist auch, dass er nicht das die christliche Orthodoxie bezeichnende „pravoslavie“, sondern das allgemeinere, lateinische Wort „ortodoksija“ verwendet.

tasmatischer Reterritorialisierung, von der *renovatio* eines ‚gouvernemental‘ gewordenen Imperiums handelt dieser allegorisch angelegte Roman, und zwar einerseits entlang der Stadt Moskau, die in den 1930er Jahren im totalen Umbau begriffen ist und in deren Spiegel sich die Sowjetunion neu beschreibt, andererseits entlang des weiblichen Körpers der gleichnamigen Frau.

## 2. Die Gouvernentalisierung der Imperiums

Lenin glaubte „durchaus nicht, daß die Form der Unterdrückung dem Proletariat gleichgültig sei“. Stattdessen fordert er eine „breitere, freiere, offenere Form des Klassenkampfes“ (Lenin 1970, 66). In Bezug auf das Problem der „Einheit der Nation“ geht er in *Staat und Revolution* von der Kommune aus, welche „die politische Form selbst des kleinsten Dorfs sein sollte“: „Die Einheit der Nation sollte nicht gebrochen, sondern im Gegenteil organisiert werden durch die Kommunalverfassung“. Er beschreibt die Kommune als eine „durch und durch ausdehnungsfähige politische Form“ und d.h. als die erste „Regierungsform“, die nicht „wesentlich unterdrückend“ ist, die „endlich entdeckte politische Form“ (ebd., 45-47). Lenin will Zentralismus und Kommunalität nicht gegeneinander ausspielen, sondern miteinander verbinden. Hinter dem Konflikt steht letztlich die marxistische Forderung der Aufhebung des Gegensatzes von Stadt und Land und eine durch die Industrialisierung verursachte „Krise der Stadt“.<sup>78</sup> Der tendenziell dezentralen Vision Lenins steht das imperiale Modell gegenüber, das sich durch ein klares spirituelles Zentrum definiert.<sup>79</sup> Die *renovatio* des russischen Imperiums im Stalinismus kann insofern als Reaktion auf den Konflikt oder misslungenen Ausgleich zwischen Stadt und Land, Zentrum und Peripherie verstanden werden.<sup>80</sup> In *Ščastlivaja Moskva* verschränken sich beide

<sup>78</sup> Henri Lefebvres marxistische Vision der vollständigen Urbanisierung der Gesellschaft geht von dieser „Krise de Stadt“ aus, ihrem Verlust als Objekt im wechselseitigen Prozess von Urbanisierung und Industrialisierung, vgl. Lefebvre 1996, sowie Schmid 2010.

<sup>79</sup> Carl Schmitt etwa geht in seiner Parallelisierung von Ordnung und Ortung im Begriff des Nomos so weit, das deutsche Wort „Raum“ von „Rom“ herleiten zu wollen, Schmitt 1988, 26-36.

<sup>80</sup> Zumindest ist nicht zu ignorieren, dass sich die Sowjetunion selbst als antiimperialistisch beschrieben hat. In *Ščastlivaja Moskva* etwa kommt „das seichte Meer des brodelnden begrenzten Imperialismus, wo die Werktätigen verdrängt, die Drängenden aber geblieben waren“ («мелкое море будущего ограниченного империализма, где трудящихся заменили, но были трущиеся», Platonow 1993, 120/ Platonow 2010, 101) begrifflich nur an einer Stelle vor, und zwar im Zusammenhang mit dem „Krestowski-Markt“ («Крестовский рынок»), der „voll von Handel treibenden Bettlern und heimlichen Bourgeois“ («полон торгующих и тайных буржуев») ist, „die in knisternden Leidenschaften und mit dem Risiko der Verzweiflung ihr Brot erwarben.“ («в сухих страстях и в риске отчаяния добывающих свой хлеб», ebd., 117/100). Bei dem heute verbreiteten Versuch, die Sowjetunion vor dem Hintergrund der politischen Figuration des Imperiums und seiner modernen Geschichte zu re-

Probleme zudem mit dem Motiv der Revolution als radikaler Unterbrechung der Geschichte. Komjagin, ein ‚alter Mensch‘, dessen Name bereits auf einen abgebrochenen Baumstamm verweist (Savel'zon 1999, 241), hatte vor der Revolution ein künstlerisches Talent, das jedoch ein jähes Ende fand:

Bis jetzt hingen an den Wänden seines Zimmers unvollendete Bilder in Öl, auf denen Rom, Landschaften, verschiedene Hütten und Roggen am Rande von Schluchten dargestellt waren. Komjagin hatte einst angefangen zu malen, aber kein einziges Bild fertigbekommen, obwohl zehn oder mehr Jahre vergangen waren, seit er sie begonnen hatte; darum blieben die Hütten verwüstet – ohne Dach, der Roggen wuchs nicht bis zur Ähre, Rom blieb einem Gouvernement. Irgendwo unter dem Bett lagen zwischen überlebten Sachen ein Heft mit in der Jugend begonnenen Gedichten und ein ganzes Tagebuch, das ebenfalls im Nichts endete, mitten im Wort, als hätte Komjagin von jemandem einen Schlag bekommen und für immer die Feder fallengelassen. (Platonow 1993, 71)

До сих пор на стенах его комнаты висели незаконченные картины масляной краской, изображающие Рим, пейзажи, различные избышки и рожь над оврагами. Это начинал когда-то рисовать Комягин, но ни одной картины не успел дорисовать, хотя прошло времени, как он их начал, лет десять или больше; поэтому избышки остались разоренными – без крыш, рожь не доросла до колоса, Рим походил на губернию. Где-то под кроватью, в изжитых вещах валялась тетрадка с начатыми в молодости стихами и целый дневник, также не завершенный ничем, остановленный на полуслове, точно кто-то ударил Комягина и он уронил перо навсегда. (Platonov 2010, 63)

Zur Sprache kommt hier eine lineare, ereignishaft verlaufende und unumkehrbare Geschichte. Wenn in diesem vorrevolutionären Bild Rom als Gouvernement erscheint, verbunden mit einer Kunst, die im Nichts endet, dann kann man die Vorzeit des Kommunismus vielleicht als die Zeit einer ‚Gouvernementalisierung‘ des Imperiums beschreiben. Wenn es die Kunst der Revolution ist, die Zeichen der Zeit zu erkennen, dann ist das neue, proletarische ‚Reich‘ Resultat und Radikalisierung einer Provinzialisierung und Deterritorialisierung eines ehemals imperial georteten und geordneten Raums. Diese Dezentrierung des Raums geht seiner imaginären, phantasmatischen *renovatio* voraus. Platonovs Metapher übernehmend, wäre mit ‚Gouvernementalisierung‘ hier also eine Verkettung zweier Prozesse bezeichnet: erstens ein Verlust der imperialen

---

flektieren, sollte es nicht darum gehen, jenen Vorwurf des Kalten Kriegs weiterzuschreiben, der dem real existierenden Sozialismus mit dem weniger deskriptiven als polemischen Stigma des Imperialismus eine vormoderne Qualität attestierte, vgl. auch Plaggenborg 2006, 245ff.

Ordnung und Verortung von Herrschaft, die sich zumindest auf symbolischer Ebene in eine deutlich dezentralere und weniger hierarchische Struktur auflöst; zweitens eine Verwissenschaftlichung und Verpolizeilichung der Regierung im Rahmen des ‚affirmative action empire‘.<sup>81</sup> Statt zu behaupten, Platonov behalte nicht zuletzt aufgrund seiner Herkunft immer konsequent eine Perspektive der Peripherie, könnte man sagen, dass es in dieser Welt unmöglich geworden ist, keine periphere Perspektive einzunehmen, und Platonov lediglich diese tiefe historische Verschiebung registriert und affirmiert hat.

### 3. Die Entbindung von Zentrum und Peripherie

Sowohl in *Džan*, als auch *Ščastlivaja Moskva* lässt sich von einer gewissen Ununterscheidbarkeit von Zentrum und Peripherie sprechen. Nicht nur wenn der Baumannsche Rajon in Moskau, Ort der Handlung, als „Dickicht“ (auch: Einöde, entlegener Ort, «в глуши», Platonow 1993, 24/Platonov 2010, 26) beschrieben wird, ist das Moskau der Transformation hier ein ähnlich wüster Ort wie die Sary-Kamysch-Senke. Das aber bedeutet freilich nicht, dass etwa beim Vergleich zwischen *Džan* und *Ščastlivaja Moskva*, zwischen Karakum und Moskau jede Differenz verschwunden wäre. Sufjan ist in vollendeter Unkenntnis über Moskau, genauso wie Čagataev unfähig ist, die sowjetische Politik in den wüsten Raum einzuschreiben. Es scheint, als sei die Distanz beider Räume so fern, dass sie von Platonov nur durch die Markierung einer gewöhnlich als absolut verstandenen Grenze – nämlich der von Leben und Tod – überhaupt in Beziehung gesetzt, in eine gemeinsame Welt integriert werden können. *Džan* handelt von der Unmöglichkeit der Integration. Tatsächlich aber wiederholt sich ähnliches im Innern der Hauptstadt. Der Raum von *Ščastlivaja Moskva* ist geprägt von einer binären Strukturierung: einerseits der Wohntrakt, in dem außer Komjagin kaum noch einer wohnt; andererseits das Medizinische Institut, in dem Sambikin arbeitet. Geteilt werden die Räume von einem Zaun und einer

<sup>81</sup> Ich verwende den Begriff Gouvernamentalität hier also nicht streng nach Foucault, der im Übrigen sagt, „daß dem Sozialismus nicht so sehr eine Staatstheorie fehlt, sondern eine governementale Vernunft“, eine „intrinsische Regierungsrationalität“, vgl. Foucault 2006b, 134, 136. Man mag das in diesem Kapitel Referierte als Bestätigung oder als Widerspruch zu der Überzeugung auffassen, eine sozialistische Gouvernamentalität sei immer nur ein „Zweig“ einer liberalen Gouvernamentalität gewesen, unabhängig davon, ob eine autonome sozialistische Gouvernamentalität eigentlich wünschenswert wäre, vgl. etwa Bischoff et al 2005. Die hier insgesamt beschriebene Konstellation aus Gouvernamentalität, Imperium und Sozialismus zusammengedacht haben dagegen natürlich – in direktem Anschluss an Foucault – Haardt/Negri in *Empire*. Sie verweisen auch auf Lenins Imperialismustheorie und deren Betonung der Unmöglichkeit, einen externen Standpunkt gegenüber den modernen Formen von Souveränität einzunehmen. Lenin ist für sie ein „zentraler Knotenpunkt“ im Übergang von Imperialismus zum Empire hin, vgl. Haardt/Negri 2003, 246.

Kirche (Hodel 1999). Es ist eine harte Grenze zwischen neuer und alter Welt, neuen und alten Menschen, welche alleine von Moskva und Sartorius überschritten werden kann. Die Trennung zweier Räume durch eine fast unüberschreitbare Grenze ist also kein peripheres Phänomen, sondern Realität im Innern des vermeintlichen Zentrums dieser Welt. Es ist die Projektion des historischen Bruchs auf den Raum. Die Rückständigkeit der Džan betrifft in *Ščastlivaja Moskva* Komjagin. Die Persistenz dieser Rückständigkeit zerbricht die Kontinuität der Geschichte genauso wie den geografischen Raum der Texte. Die Aufhebung von Stadt und Land ist hier also die Auflösung, die Entbindung von Zentrum und Peripherie. Mit Jurij Lotman könnte man von einer Inkonsistenz oder Spaltung der „Semiosphäre“ sprechen: Diese ist Lotman zufolge immer in Zentrum und Peripherie, in zentrale, strukturierende, normierende Sprachen und periphere Sprachen eingeteilt, in denen sich Prozesse der Semiose abspielen. Wenn Lotman sagt, dass sich die „Einheit der Semiosphäre“ einerseits über Selbstbeschreibung und andererseits über ein einheitliches Verhältnis zur Grenze herstellt, dann wird der Sinn oder die Wichtigkeit jener Schriftstellerbrigade klar, mit der Platonov nach Turkmenistan gereist ist (Lotman 2010, 188ff.).

In *Ščastlivaja Moskva* fällt auf, dass Moskau das Gegenteil einer fertigen Stadt ist, denn es gleicht der Baustelle, die in *Kotlovan* beschrieben wurde: immer ist im Hintergrund „zu hören, wie Spaten in den Boden stießen“ («слышно, как внизывались лопаты в грунт», Platonov 1993, 25/Platonov 2010, 26). Auf einer „Baustelle“ («строительстве») fahren Lastwagen und „zermahlen den Boden zu Staub“ («размалывая почву в пыль», ebd., 58/53).<sup>82</sup> Man ist daran erinnert, dass auf der Höhe des Stalinschen Terrors noch immer das gilt, was Platonovs zweifelnder Makar bereits 1931 festgestellt hat: die Mitte ist leer. Der lange geplante Palast der Sowjets nämlich, der die abgetragene größte Kirche des Landes – die Christus-Erlöser-Kathedrale – ersetzen sollte, ist noch kaum fortgeschritten und wird auch nie entstehen. Wie in *Kotlovan* hat man sich in den Fundamenten verhakt und ist in zu großen Plänen stecken geblieben.<sup>83</sup>

Platonov hat in seinen Texten sorgfältig dokumentiert, inwiefern der neuen sowjetischen Gesellschaft im Hinblick auf ihre urbane Organisation nicht viel mehr gelang, als kapitalistische Vorbilder zu kopieren, um schließlich in ein imperiales Modell zurückzufallen. Die Erzählung *Efirnij trakt* (Der Ätherstrom, 1926/1927) nennt Moskau noch das „neue Paris der sozialistischen Welt“ («новый Париж социалистического мира», Platonov 1986, 227/Platonov 2009a, 90). Schon in die Kommune von *Čevengur* kommen hauptsächlich „Ur-

<sup>82</sup> Dabei unterscheidet sich die Povešt' von dem Film Medvedkins *Novaja Moskva* (Das neue Moskau, 1936), wo die „große Transformation Moskaus“ zwar beeindruckend gezeigt wird, aber am Ende eben in einer fertigen Fassade mündet.

<sup>83</sup> Der Palast wird tatsächlich nie gebaut, der Kriegsausbruch verhindert es endgültig, vgl. Schlögel 2008, 692-706.

lauber aus dem Imperialismus“ («отпускниками из империализма», Platonow 1990, 223/Platonov 2009b, 264). In *Gosudarstvennyj žitel'* mustert selbiger aufmerksam die buntscheckige Karte von eben Österreich-Ungarn als Vorbild für einen „lebendige[n] Staat“ («живое государство», Platonow 1987, 41/ Platonov 2009c, 157). In der „Weltstadt“ («всемирный город», Platonow 1993, 19/Platonov 2010, 21) von *Ščastlivaja Moskva* ist der kurze Urlaub von *Čevengur* dann endgültig vorbei.

#### 4. Die Demontage von Moskvas Körper

Die Desintegration der Stadt Moskau setzt sich im Körper Moskvas fort. *Ščastlivaja Moskva* verschänkt wie schon *Čevengur* das politische Begehren mit dem Begehren eines Ortes. Während jedoch die Revolutionäre von *Čevengur* noch recht asketisch waren und sich Frauen nur zur Fortpflanzung der Kommune haben bringen lassen, leiden die Figuren von *Ščastlivaja Moskva* an einer totalen und unerfüllten Sehnsucht. Dominant ist dabei erneut die Kritik eines exzessiven Fetischismus, eines Begehrens, das einer Logik der Verkörperung, Verdinglichung und Konsumtion folgt und dabei die Zerstörung und Verelendung des begehrten Objekts bewirkt.<sup>84</sup> Mit ihrem Körper verelendet auch Moskvas allegorische Potenz und damit die Möglichkeit dieses Romans selbst.

Der Roman wird strukturiert von einer Serie von Unfällen. Das Zerbrechen der Ganzheit Moskvas, die Demontage ihres Körpers, beginnt als Fallschirmspringerin, mit dem absurden Versuch, sich in der Luft, im Fall eine Zigarette anzuzünden, wobei sich der Schirm über die mit brennbarem Lack überzogenen Fangleinen entzündet: „Sie flog mit brennenden roten Wangen und die Luft peitschte ihren Körper [...]“ («Она летела с горячими красными щеками и воздух грубо драл ее тело», ebd., 17/20). Durch einen Reserveschirm kann sie sich retten, aber es bleibt kein Zweifel daran, dass es sich um einen „Fall[] nach unten“ («падения вниз», ebd., 17/20) handelt. Im Bild eines fallenden Engels mit verbrannten Flügeln kehrt sie also auf die Erde zurück und initiiert so eine Bewegung der Inkarnation. Es scheint also, dass die Frage des politischen Körpers im Verhältnis zu einer Art politischen Angelologie verhandelt wird. Der gefallene Engel, mit dem der Roman beginnt, figuriert auf symbolischer Ebene zugleich als Anschluss an die imperiale Vergangenheit sowie als Bruch mit dieser.<sup>85</sup> Die mit dem Motiv eines gefallenen Engels begonnene Inkarnation und

<sup>84</sup> Kontext ist auch eine als konsumistisch-hedonistisch wahrgenommene Kultur der 1930er Jahre, die in *Ščastlivaja Moskva* vor allem anhand mehrerer Feste in Tanzlokalen zur Sprache kommt. Zur Frage, inwieweit dabei und bei Platonov überhaupt eine gewisse Mysogynie im Spiel ist, vgl. Bullock 2005. Zu der bewussten Ausbildung einer sowjetischen Konsumkultur im Stalinismus, vgl. Hoffmann 2003, 118-146.

<sup>85</sup> Neben dem Ikarus-Mythos als Moment der Hybris, fällt die Gestalt eines fallenden oder

Verweltlichung findet auf der Erde jedoch keinen Halt. Nach einer Zwischenstation bei der städtischen Administration führt Moskvas Weg in den Untergrund: sie nimmt am Metrobau teil und erleidet einen erneuten Unfall, ihr Bein muss amputiert werden. Nach der Operation heißt es: „Moskwa Tschestnowa genas lange, sie wurde gelb, und ihre Arme dörreten aus von der Unbeweglichkeit“ / «Москwa Честнова поправлялась долго, она пожелтела и руки ее высохли от неподвижности» (ebd., 93/80). Die Krankensepisode ist zentral für den Status der Körperlichkeit Moskvas. Die Dynamik der physischen Verkümmerng wird durch einen Traum bebildert, den sie im Koma hat, während ihr das Bein amputiert wird.

[...] sie lief die Straße entlang, in der Tiere und Menschen lebten, die Tiere rissen ihr Stücke vom Körper ab und aßen sie, die Menschen krallten sich an ihr fest und wollen sie aufhalten, aber sie lief ihnen davon, hinunter, zum leeren Meer, wo irgendwer um sie weinte; ihr Leib verkleinerte sich mit jeder Minute, die Kleidung hatten ihr die Menschen schon längst heruntergefetzt, schließlich blieben nur noch hervorstehende Knochen übrig, da begannen vorbeikommende Kinder die Knochen abzubrechen, aber Moskwa, die sich dürr und immer kleiner fühlte, lief geduldig weiter, nur um nie mehr zu den schrecklichen verlassenen Orten zurückzukehren, von denen sie geflohen war, nur um am Leben zu bleiben, und sei es auch in der Form eines nichtigen, aus einigen trockenen Knochen bestehenden Wesens... Sie fiel auf harte Steine, und alle, die während der Flucht an ihr rissen und aßen, ließen sich mit ihrem Gewicht auf sie fallen. (Platonow 1993, 92)

она бежала по улице, где жили животные и люди,— животные отрывали от нее куски тела и съедали их, люди впивались и задерживали, но она бежала от них далее, вниз, к пустому морю, где кто-то плакал по ней; туловище ее ежеминутно уменьшалось, одежду давно содрали люди, наконец остались торчащие кости,— тогда и эти кости начали обламывать попутные дети, но Москва, чувствуя себя худой и все более уменьшающейся, терпеливо убегала дальше, лишь бы никогда не возвращаться в страшные покинутые места, откуда она убежала, лишь бы уцелеть, хотя бы в виде ничтожного существа из нескольких сухих костей... Она упала на жесткие камни и все, кто

---

gefallenen Engels ins Auge. Man mag hier an Vladimir Solovevs Sophia denken – zugleich Weltseele, ewige Weiblichkeit und Verkörperung des heiligen Jerusalem –, die von Pavel Florenskij mit feurigen Flügeln beschrieben wurde, vgl. Berger-Bügel 1999. Oder viel archaischer an die feurigen Seraphe, jene sechsflügeligen Engel, die bei Jesaja, Ezechiel oder in der Offenbarung des Johannes den Thron Gottes bewachen. Schenkt man den Forschungsergebnissen Glauben, dann macht Moskwa ähnlich wie Čagataev in *Džan* eine mythologische Transformation durch: von Ikarus oder Sofia über die hinkende Hexe Baba Jaga bis zum Todesengel.

рвал и ел ее в бегстве, навалились на нее тяжестью. (Spatonov 2010, 79)

Der politischen Verkörperung des Kommunismus als Frau und Stadt liegt hier eine Logik der Konsumtion zugrunde, die zur Degeneration und Verkümmern desselben führt. *Ščastlivaja Moskva* verläuft insofern gegenläufig zu *Džan*. Während dort Knochenmenschen durch eine eigentümliche Kommunion wieder zu Fleisch und Personalität kommen, erlebt Moskva, die allen anderen als Verkörperung dient, ihre eigene Entkörperung. Als sie ihr Bein sehen will, entgegnet ihr Arzt und Verehrer Sambikin: „Es ist nicht da, ich habe es zu mir nach Hause schicken lassen“ («– Ее нет, я велел отослать ее себе домой», ebd., 92/80). Daraufhin Moskva: „Ich bin kein Bein, keine Brust, kein Bauch, keine Augen, ich weiß selbst nicht wer... Legen Sie mich schlafen.“ («–Я не нога, не грудь, не живот, не глаза,– сама не знаю кто... Унесите меня спать», ebd., 92/80). Sambikin entspricht genau einer jener Figuren aus Moskvas Traum, die glauben, man könne sich den Kommunismus als Objekt des Begehrens aneignen, ihn besitzen oder verzehren. Er will das Problem der Liebe eigentlich rational lösen, wie es explizit heißt, kann seine Zuneigung für Moskva aber nicht beherrschen. Unmittelbar nach der Operation kommt es zwischen Moskva und Sambikin zu einer ersten und letzten Annäherung. Als Moskva erwacht, küsst Sambikin sie auf den Mund, obwohl aus diesem „würgender Chloroformgeruch“ («удушающий запах хлороформа») strömt, denn er „konnte jetzt alles mögliche einatmen, was sie ausatmete“ («мог теперь дышать всем, чем попало, что она выдыхала из себя», ebd., 92/79). Auch in dieser satirischen Zuspitzung von Sambikins Begehren setzt sich die fetischistische Logik von Moskvas Traum fort.<sup>86</sup> Das Begehren des Arztes und Wis-

<sup>86</sup> Moskvas Traum erinnert an Makars Traum von dem „großen, mächtigen Mann“ (s.o.), der im Innern jedoch leer ist und bei der ersten Berührung umfällt. Während dort Fleisch und Knochen fehlen, so ist es hier das die Ganzheit organisierende Prinzip des Imaginären. Das Begehren Sambikins gilt nicht der imaginären Gestalt und Ganzheit Moskvas, sondern richtet sich quantitativ auf Fleisch und Knochen. Vielleicht kann man diese Disjunktion von Materialität und Bild als Psychose beschreiben. Um der Frage der Psychose bei Platonov nachzugehen, müsste man jedoch nicht nur auf die Psychose-Texte von Freud, mit dessen Forschungen Platonov zumindest indirekt bekannt war, Bezug nehmen, sondern auch auf die Psychose-Theorien von Pavlov und Bechtarev eingehen. Interessanterweise nennt der Text Moskva explizit eine „seelische Psychotin“ («душевной пихической», Platonov 1993, 109/Platonov 2010, 93), was dann aber am ehesten an den Psychosen-Begriff Pavlovs als Konsequenz einer Reizüberflutung erinnert. Die Vermutung, dass Platonov hier implizit trotzdem eine der stalinistischen Kultur eigene psychotische Struktur beschreibt, liegt jedenfalls nahe. Eine gute psychoanalytische Lektüre Platonovs bietet Magun 2010, der die fetischistischen Motive – konsequent im Sinne Freuds – mit den zahlreichen Kastrationsmotiven zusammenbringt. Magun zufolge bewahrt gerade der Fetischismus bei Platonov die Permanenz der Revolution, ihre Offenheit und Unabgeschlossenheit, vermeidet ihre Erstarrung. Seine an

senschaftlers Sambikin setzt sich in der seinem eigentümlichen Lebens-Begriff fort.<sup>87</sup> Moskva verwandelt sich noch in eine Art Todesengel Komjagins, einer Figur des verwalteten Lebens, die ganz auf den eigenen Tod fokussiert ist, bevor sie mit einer Prothese, mit einem Holzbein aus dem Roman verschwindet.

In Sambikins seltsamem Kuss kommt jedoch bei aller satirischen Überhöhung und Abgründigkeit auch etwas anderes zum Ausdruck. Es ist trotz allem erstaunlich, dass die Demontage von Moskvas Körper alles andere als das Ende der libidinösen Affekte ihrer Verehrer bewirkt. Wie praktisch allen Texten Platonovs bleibt mehr als die Spur des Utopischen, nämlich wie im obigen Notizbucheintrag das Bekenntnis zu einer zwar nicht universalen, aber „neuen und ernsthaften Welt“ (s.o.), also die Überzeugung, dass die bedingte Realisierbarkeit einer Idee deren tatsächliche Realisierungen nicht allzu einfach ‚desillusionieren‘ sollte. Es ist schließlich jene Logik des ‚trotzdem‘, durch welche Platonovs Texte heute unheimlich, unverständlich und zugleich aufschlussreich erscheinen. Ähnlich und in engem Zusammenhang mit der Frage nach den Konstitutionsbedingungen einer nicht-substantiellen Gemeinschaft, reklamiert das von einer vergegenständlichenden Konsumptions- und psychotischen Realisierungslogik gefährdete, ideelle Begehren in *Sčastlivaja Moskva* erneut sein Recht. Erneut kommt eine Kraft zum Ausdruck, welche nicht versucht, die prinzipiell Kluft zwischen dem utopischen Versprechen und all seinen Verkörperungen zu schließen, sondern mit ihr zu operieren.<sup>88</sup> Platonov befindet sich trotz der Warnung vor dem katastrophischen Potential einer radikalen Materialisierung noch immer auf einer avantgardistischen Linie, welche von der Repräsentation Abschied nimmt. Die Alternative zu Sambikins Kuss wird an der Gestalt von Sartorius erprobt und mit der Verschiebung des politisch-öffentlichen Begehrens in eine privat-familiäre Ethik verbunden.

Ähnlich wie *Džan* hat auch *Sčastlivaja Moskva* in gewisser Hinsicht ein gespaltenes Finale. Der fragmentarische Roman verabschiedet verfrüht seine Hauptfigur Moskva und mit ihr das Allegorische selbst. In der zentralistischen Figurenkonstruktion des Romans, in der eine Reihe von männlichen Figuren um Moskva kreist, bleibt durch das schrittweise Verschwinden derselben eine leere Mitte zurück, die das Sujet zu einem massiven Bruch bzw. einer enormen Umorientierung zwingt und die Vollendung des Romans scheinbar verunmöglicht. Die Thematik des Allegorischen prägt Platonovs Schreiben schon länger: die

---

Čevengur orientierte Lektüre würde dem katastrophischen Exzess in *Sčastlivaja Moskva* jedoch nicht mehr gerecht werden.

<sup>87</sup> Er sucht nach dem ewigen Leben, und zwar, indem er versucht, es als Stoff zu isolieren. Das Kind mit zwei Köpfen, aus dessen Agonie er den Lebensstoff gewinnen will, um ihn dann Moskva in Form einer Suspension zu verabreichen, stirbt dabei. Sambikins Begehren führt auf libidinöser wie epistemologischer Ebene in den Abgrund des Todes.

<sup>88</sup> Vgl. in diesem Sinne Žižeks Kritik der Dekonstruktion in Žižek 2012, 126f.

Nicht-Unterscheidung zwischen Abstraktem und Konkretem, zwischen wörtlicher und übertragener Bedeutung macht die Sprache seiner Protagonisten aus (Seifrid 1987). Als allegorischer Roman spitzt *Ščastlivaja Moskva* dieses Thema jedoch zu. Die Allegorie erscheint hier gleich mehrfach: im Sinne ihrer klassischen Definition als Ausdehnung einer Personifikation, als eigene Gattung und zudem als Staatsallegorie. Es scheint, als wolle Platonov die Potenz des Allegorischen in ihrer ganzen Breite auf die Probe zu stellen. Diese Probe scheint zu misslingen. Moskva als städtisch-weibliche Allegorie des Kommunismus beharrt explizit auf ihrer Nicht-Identität mit diesem bzw. auf ihrem nicht-materiellen Wesen, sie weigert sich, in ihrem Zeichencharakter aufzugehen. Immer wieder wird der Signifikant ‚Moskva‘ mit neuen Bedeutungen gefüllt, die sich als ungenügend erweisen.<sup>89</sup> Womöglich konnte dieser Roman auch darum nicht zu Ende geschrieben werden und entlässt seine Hauptfigur vorzeitig, verabschiedet seine Allegorie und damit sein eigenstes Konstruktionsprinzip.

## 5. Ausblick

Während Platonovs ‚Pöbel der Erde‘ per definitionem nicht territorialisiert werden kann, da er als Chiffre für eine immerwährende Spaltung der Gesellschaft und Antidot ihrer imaginären Schließung fungiert, reagiert Platonov auf die in den 1930er Jahren immer größer werdende Lücke zwischen Realität und Utopie mit entschiedenem Fatalismus. Das hat nicht zuletzt damit zu tun, dass die Entfremdung und Verfälschung des Ideals nur die eine Seite des historischen Prozesses ausmacht. Auf dessen anderer Seite zeigt sich die innerhalb einer konkreten Bedingtheit tatsächlich und aufrichtig versuchte Entvirtualisierung des rein begrifflichen Ideals. Platonovs Figuren klammern sich nicht zuletzt deshalb an jenen manchmal kümmerlich erscheinenden Rest der Utopie, da sie selbst die lebendige, alltägliche Verwirklichung desselben sind, und zwar etwa in *Ščastlivaja Moskva* in jener postorgiastischen Zeit, die Platonov in gewisser Hinsicht mit besonderer Dignität ausstattet. Eben darum ist der Roman in seiner allegorischen Bedeutung nicht enthalten. Platonovs Figuren klammern sich zudem deshalb an die nur vekrüppelt Realität gewordene Utopie, weil für eine Flucht ins Außen das andere Territorium fehlt, weil statt einem zivilisatorischen Fundament nur die Wahl zwischen den Abgründen einer kapitalistischen oder einer faschistischen Barbarei bliebe. Sozialismus oder Barbarei – diese später zur Neugründung des westlichen Marxismus verwendete Formel bezeichnet bereits die Konfiguration von Platonovs Texten in den 1930er Jahren. Die Grenzen einer politischen Realisierung des universellen Projekts führen seine Figuren teilweise dazu, dass sich das politische Programm auf eine Ethik zurückfaltet.

<sup>89</sup> „her identity is unfixed, she repeatedly reincarnates“, vgl. Naiman 2001, 97.

Dabei wird jedoch auch außerhalb der Frage nach der politischen Gemeinschaft die gleiche Semantik des *munus* durchdekliniert, wie ich im kommenden Aufsatz zeigen will. Das vom Begehren in die Familiarität verschobene Verhältnis der Liebenden, die orientalistisch-nomadische Imagination einer anderen Lebensform, wie auch die Beziehung der menschlichen Arbeit und Erkenntnistätigkeit zum ‚Subjekt-Objekt‘ Natur folgen derselben Struktur, der Platonov in den 1930er Jahren unter anderem durch eine Verbindung der Konzepte der Tragödie und der Dialektik beizukommen sucht.

## L i t e r a t u r

- Aronson O. 2005. „Anarchičeskaja etničnost“, *Sinij Divan* 6, 39-56.
- Balibar È. 1991. „Foucault und Marx. Der Einsatz des Nominalismus“, Ewald F., Waldenfels B. *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/Main, S. 39-66.
- 2006. *Der Schauplatz des Anderen*, übers. v. Thomas Laugstien, Hamburg.
- 2009. „Die Proposition Égaliberté (‚Gleichfreiheit‘)“, übers. Achim Russer, *Trivium* 3.
- Balke F. 1996a. *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts*, München.
- 1996b: „Fluchtlinie des Staates. Kafkas Begriff des Politischen“, in Balke F., Vogl J. (Hg.): *Gilles Deleuze – Fluchtlinie der Philosophie*, München.
- 2010. „Zwischen Polizei und Politik. Eine Genealogie des ästhetischen Regimes“, T. Bedorf (Hg.). *Das Politische und die Politik*, Frankfurt/Main, 207-235.
- Baršt K. 2005. *Poetika prozy Andreja Platonova*, SPb.
- Bachtin M. 2011: *Zur Philosophie der Handlung*, übers. v. Dorothea Trottenberg, Berlin.
- Bedorf T.: „Bodenlos. Der Kampf um den Sinn im Politischen“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55, 689-715.
- Berger-Bügel P-S. 1999. *Andrej Platonov: der Roman ‚Ščastlivaja Moskva‘ im Kontext seines Schaffens und seiner Philosophie*, München.
- Bischoff J., Hünning H., Lieber C. 2005. „Von der neoliberalen zur sozialistischen Gouvernementalität. Anforderungen an eine Rifondazione der Linken“, *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 141, 521-540.
- Blumenberg H. 1979. *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/Main.
- 1998. *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), Frankfurt/Main.
- Bodin P-A. 1991. „The Promised Land – Desired and Lost: An Analysis of Andrej Platonov’s Short Story *Džan*“, *Scando-Slavica* 37, 5-25.

- Borozdina P.A. 1970. „Povest' A. Platonova ‚Džan‘“, V.P. Skobelev. *Tvorčestva A. Platonova: stat'i i soobščeniya*, Voronež, 92-107.
- Bočarov S. 1994. „Veščestvo suščestvovanija“, Kornienko N. (Hg.) *A. Platonov. Mir tvorčestva*, M., 10-47.
- Bullock P.R. 2002. „A Modern Ahasuerus: Jewish Themes in the Works of Andrei Platonov“, in: *Essays in Poetics. The Journal of the British Neo-Formalist Circle 27: A hundred Years of Andrei Platonov. Platonov special issue in two volumes II.*, 139-161.
- 2005. *The Feminine in the prose of Andrei Platonov*, London.
- Burbank J., von Hagen M. 2007. „Coming into the Territory: Uncertainty and Empire“, in J. Burbank, M. von Hagen, A. Remnev. *Russian Empire. Space, People, Power, 1700-1930*, Bloomington, 1-29.
- Čubarov I. 2011. „Smert' pola, ili bezmolvie ljubvi (Obraz seksual' nosti i smerti v proizvedenijach Andreja Platonova i Nikolaja Fjodorova“, *NLO* 107, 231-252.
- Därmann I. 2009. *Figuren des Politischen*, Frankfurt/Main.
- Deleuze G. 1996. „Die Immanenz: ein Leben ...“, F. Balke, J. Vogl (Hg.). *Gilles Deleuze - Fluchtlinien der Philosophie*, München, 29-33.
- Dostojewskij F. 2003. *Die Brüder Karamasow*, übers. Swetlana Geier, Zürich.
- Edgar A.L. 2004. *Tribal Nation. The Making of Soviet Turkmenistan*, Princeton.
- Engels F. 1962. *Von der Autorität (1872/73)*, *MEW* 18, Berlin, 305-308, 307.
- Epstejn M.. 2006a. *Slovo i molcanie. Metafizika ruskoj literatury*, M., 133-151.
- 2006b „Jazyk bytija u Andreja Platonova“, *Voprosy literatury* 2006/2, 146-164.
- 2009. „Die Proposition Égaliberté (‚Gleichfreiheit‘)“, übers. Achim Russer, *Trivium* 3.
- Epelboin A. 2002. „Metaphorical Animals and the Proletariat“, *Essays in Poetics. The Journal of the British Neo-Formalist Circle 27: A hundred Years of Andrei Platonov. Platonov special issue in two volumes II.*, 174-184.
- Esposito R. 2004. *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, übers. Sabine Schulz und Francesca Raimondi, Berlin.
- Foucault M. 2003. „Folter ist Vernunft“, übers. Michael Bischoff, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III 1976-1979*, hrsg. v. Defert D. und Ewald F., Frankfurt/Main, 505-514.
- 2005a. „Gespräch mit Ducio Trombadori“, übers. Horst Brühmann, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV 1980-1988*, hrsg. v. D. Defert u. F. Ewald, Frankfurt/Main, 51-118
- 2005b. „Was ist Aufklärung?“, übers. Hans-Dieter Gondek, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV 1980-1988*, hrsg. v. D. Defert u. F. Ewald, Frankfurt/Main 687-707.

- 2006a. *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität I*. Vorlesung am Collège de France 1977-1978., übers. C. Brede-Konersmann und J. Schröder, Frankfurt/Main.
  - 2006b. *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernamentalität II. Vorlesungen am Collège des France 1978-1979*, hrsg. v. M. Sennelart, übers. J. Schröder, Frankfurt/Main.
- Frank S. 2003. „Eurasianismus. Projekt eines russischen ‚dritten Weges‘ 1921 und heute“, Kaser K. (Hg.) *Europa und die Grenzen im Kopf*, Klagenfurt, 197-226.
- Geller M. 1982.: *Andrej Platonov v poiskach sčast'ja*, Paris.
- Günther H. 1982. „Andrej Platonov und das sozialistisch-realistische Normensystem der 30er Jahre“, *Wiener Slawistischer Almanach* 9, 165-186.
- Günther-Hielscher K. et al 1995. *Real- und Sachwörterbuch zum Altrussischen*, neu bearb. v. Ekkehard Kraft, Wiesbaden 1995.
- Hardt M., Negri A. 2003. *Empire. Die neue Weltordnung*, übers. T. Atzert und A. Wirthensohn, Frankfurt/Main.
- Hansen-Löve A. 2005. Kommentar zu Platonov A. „Die Literaturfabrik“, Groys B., Hansen-Löve A. (Hg.): *Am Nullpunkt. Positionen der russischen Avantgarde*, Frankfurt/Main, 477-494.
- Hodel R. 1999. „zabornost' ‚Ščastljivoj Moskvy‘ i raztvorenije nesobstvenno-prjamoj reči“, N. Kornienko. *Strana Filosofov* 3, 243-252.
- 2001. *Erlebte Rede bei Andrej Platonov. Von „V zvezdnoj pustyne“ bis „Čevengur“*, Bern.
  - 2009: „Obobščestvlenie obščnosti (Veber, Tennis, Platonov)“, *Wiener Slawistischer Almanach* 63, 85-106.
- Hoffmann D. 2003. *Stalinist Values. The Cultural Norms of Soviet Modernity (1917-1941)*, Ithaca, London.
- Hirsch F. 2005. *Empire of Nations, Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Ithaca u.a.
- Jameson F. 1994. *The seeds of time*, New York.
- Kaminski 2013. „Naked Soul on Naked Soil. Economics and the Ethnogenesis of ‚Džan““, in: *Welt der Slawen LVIII*, 261-275.
- Karasev L. 1995. *Ontologičeskij vzgljad na literaturu*, M.
- 2002. *Dviženie po sklonu. O sočinenijach A. Platonova*, M.
- Kappeler A. *Russland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall*, München.
- Kautsky K. 1899. *Die Agrarfrage: Eine Uebersicht über die Tendenzen der modernen Landwirtschaft und die Agrarpolitik der Sozialdemokratie*, Stuttgart.

- Khalid A. 2006. „Backwardness and the Quest for Civilization. Early Soviet Central Asia in Comparative Perspective“, *Slavic Review* 65, 231-251.
- Kola D. 2001. „Fuko i Sovetskij Sojuz“, in: Charchordin O. (Hg.): *Mišel Fuko i Rossija*, Spb, M., 213-239.
- Kornienko N. 2009. *Archiv A. P. Platonova. Kniga 1.*, M.
- Kotkin S. 2003. „The Welfare State. Magnetic Mountain as a Civilisation“, D. Hoffmann (Hg.): *Stalinism. Essential Readings*, Malden u.a. , 105-126.
- Krieger V. (Hg.) 1998. *Von der Ikone zur Utopie. Kunstkonzepte der russischen Avantgarde*, Köln u.a.
- Kuschel I. 1984 (Hg.). *Lenin und die Bauern. Erinnerungen*, Berlin.
- Lane T. 2011. „Bezpečnost' kak osnova“, *NLO* 111, 106-112.
- Langerak T. 1995. *Materialy k biografii 1899–1929*, Amsterdam.
- Lefebvre H. 1996. *Writings on cities*, übers. Eleonore Kofman, Oxford u.a.
- Lefort C. 1986. *The Political Forms of Modern Society. Bureaucrazy, Democracy, Totalitarianisms*, Cambridge.
- Lenin. 1970. *Staat und Revolution*, Studienausgabe, Bd. 2, Frankfurt/Main, S. 7-101.
- Lotman J. 1973. *Die Struktur des künstlerischen Textes*, übers. R. Grübel, Frankfurt/Main.
- 2010. *Die Innenwelt des Denkens*, Berlin, 188ff..
- Livers 2000. „Scatology and Eschatology: The recovery of the flesh in A. Platonovs ‚Happy Moscow‘“, *Slavic Review* LIX, 154-182.
- Lukács G. 1970. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (1923), Neuwied, Berlin.
- Luxemburg R. 1963. *Die russische Revolution*, hrsg. v. Ossip F. Flechtheim, Frankfurt/Main.
- Machno N.. 1926. *Das ABC des revolutionären Anarchisten*, übers. Walter Hold, Berlin.
- Magun A. 2010. „Otricatelnaja revoljucija Andreja Platonova“, *NLO* 106.
- Mamardašvili 1990. „Matafizika Arto“, *Kak ja ponimaju filosofiju*, M. S. 375-388.
- Marchart O. 2010a *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Frankfurt/Main.
- 2010b: „Politische Theorie als Erste Philosophie. Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zugrunde liegt“, in: Bedorf T., Röttgers K. (Hg.): *Das Politische und die Politik*, Frankfurt/Main, 143-159.
- Martin T. 2001. *The affirmative action empire. Nations and nationalism in Soviet Union 1923-1939*, Ithaca u.a..
- Marx K.1968a. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW 40, Berlin.

- 1968b. *Das Kapital*, Bd. 1, MEW 23., Berlin.
- 1976. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. (1844), MEW 1, Berlin.
- Marx K , Engels F. 1959. *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), MEW 4, Berlin.
- 1969. *Die deutsche Ideologie* (1846), MEW 3, Berlin.
- Mathala de Mazza E. 2003. „Über die Zonen des Politischen“, Vogl J. (Hg.): *Gesetz und Urteil : Beiträge zu einer Theorie des Politischen*, Weimar, S. 75-95.
- Medvedev R. 2001. „Ličnaja biblioteka ‚korifeja vsech nauk‘“, *Vestnik RAN* 3, 264-267.
- Meerson O. 1997. „Svobodnaja večč“. *Poetika neostraneniya u Andreja Platonova*, Berkeley.
- Meyer G. 1974. *Die Beziehungen zwischen Stadt und Land in Sowjetrußland zu Beginn der NÖP*, Köln.
- Michajlovaja N. 2004 *Oneginskaja Enciklopedija*, tom II, M..
- Mogil'ner M. 2008. *Homo Imperii. Istorija fizičeskoj antropologii v Rossii*, M.
- Naiman E. 2001. „Communism and the Collective Toilet: Lexical Heroes in Happy Moscow,“ *Essays in Poetics. The Journal of the British Neo-Formalist Circle* 26: *A hundred Years of Andrei Platonov. Platonov special issue in two volumes* I, 96-109.
- Nancy J-L. 1988. *Die undarstellbare Gemeinschaft*, übers. v. Gisela Fibel und Jutta Ligueil, Stuttgart.
- 1994. „Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des ‚Kommunismus‘ zur Gemeinschaftlichkeit der ‚Existenz‘“, in: J. Vogl (Hg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/Main, S. 167-204.
- Novikova T. 2000. „Nekotorye aspekty biblejskoj tematiki A. Platonova: povest' *Džan* v kontekste knigi *Ischod*“, *Vestnik Moskovskogo Universiteta*. Serija 9, Filologija 3, S. 28-37.
- Plaggenborg S. 2006. *Experiment Moderne. Der sowjetische Weg*, Frankfurt a. M./New York.
- Platonov A. 2000. *Kotlovan. Tekst, materialy tvorčeskoj istorii*, Spb.
- 2004. *Sočinenija. Tom pervij 1918-1927, Kniga vtoraja: stat'i*, M.
- 2006. *Zapisnie knižki: Materialy k biografii, 2.-oe izdanie*, M.
- 2009a. *Efirnij trakt. Povesti 1920-ch – načala 1930'ch godov*, M.
- 2009b. *Čevengur: Roman; Kotlovan: Povest'*, M.
- 2009c. *Usomnivšijsja Makar. Rasskazy 1920-ch godov. Stichotvorenija*, M.
- 2010. *Ščastlivaja Moskva. Očerki i rasskazy 1930-ch godov*, M.
- 2011. *Fabrika literatury. Literaturnaja Kritika. Publicistika*, M.
- Platonow A. 1980. *Dshan*, übers. Maria Riwkin, Frankfurt/Main.

- 1986. *Die Epiphaner Schleusen. Frühe Novellen*, hrsg. v. Lola Debüser, Berlin.
  - 1987. *Müllwind. Erzählungen 1*, hrsg. v. Lola Debüser, Berlin.
  - 1989. *Die Baugrube. Das Juvenilmeer. Dshan. Romane*, hrsg. von Lola Debüser, Berlin.
  - 1990. *Tschewengur. Die Wanderung mit offenem Herzen*, übers. Renate Landa, Berlin.
  - 1992. *Das Volk Dshan. Der Takyr. Die Baugrube.*, übers. Kay Borowsky, Berlin.
  - 1993. *Die glückliche Moskva. Roman*, übers. Renate Landa und Lola Debüser, Berlin [GM]
  - 2005 „Die Literaturfabrik“, Groys B., Hansen-Löve A. (Hg.): *Am Nullpunkt. Positionen der russischen Avantgarde*, Frankfurt/Main, 477–494.
- Plessner H. 2002. *Grenzen der Gemeinschaft* (1924), Frankfurt/Main.
- Podoroga V. 1991. „The Eunuch of the Soul: Positions of Reading and The World of Platonov“, *The South Atlantic Quarterly* 90, 357-408.
- 2011. *Mimesis. Materialy po analitičeskoj antropologii literatury v dvuch to-mach. Tom 2. Čast' 1.*, M.
- Poltavceva N. 2011. „Platonov i Lukač (iz istorii sovetskogo isskustva 1930-ch godov, )“, *NLO* 107.
- Proskurina E. 2001. *Poetika misterial'nosti v proze Andreja Platonova konca 20-ch – 30-ch godov*, Novosibirsk.
- Ryklin M. 2003. *Räume des Jubels. Totalitarismus und Differenz*, übers. Dirk Uffelman, Frankfurt/Main.
- Ranciére L. 1994. „Die Gemeinschaft der Gleichen“, in J. Vogl (Hg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/Main, 101-132.
- 2002. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. Richard Steurer, Frankfurt/Main.
- Ruda. F. 2011. *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“*, Konstanz.
- 2013. „Remembering the Impossible. For A Meta-Critical Anamnesis of Communism“, Žižek S. (Hg.). *The Idea of Communism 2: The New York Conference*, London/New York, 137-165.
- Rudakovskaja E. 2005. *Semiotika pišči v proizvedenijach Andreja Platonova*, Tartu.
- Savel'zon I. 1999. „Kategorija Prostranstva v chudožestvennom mire A. Platonova“, in: N. Kornienko (Hg.). *Strana Filosofov* 3, 233-243.
- Seifrid T. 1987. „Writing against matter: on the language of Andrej Platonovs ‚Kotlovan‘“, *The Slavic and East European Journal* 31/3, 370-387.

- 1994. „Platonov kak proto-socrealist“; *Strana Filosofov Andreja Platonova. Problemy tvorčestva*, M., 145-154.
- Schlögel K. 2008. *Terror und Traum. Moskau 1937*, München.
- Schmid C. 2010. *Stadt, Raum und Gesellschaft. Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes*, Stuttgart.
- 1988. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin.
- Schmitt C. 1963. *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin.
- 1988. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin.
- 1991. *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin.
- Schweppenhäuser G. 2005. *Die Antinomie des Universalismus. Zum moral-philosophischen Diskurs der Moderne*, Würzburg.
- Seriot P. 1995. „Etnos i demos: diskursivnoe postroenie kollektivnoj identičnosti“, W. Dressler-Holohan, N.G. Skvorcov (Hg.) *Etničnost', nacional'nye dviženija, social'naja praktika*, Spb, 51-59.
- Slezkine Y. 1994. *Arctic mirrors: Russia and the small peoples of the North*, Ithaca u.a.
- Spengler O. 1924: *Der Staat. Das Problem der Stände. Staat und Geschichte. Philosophie der Politik*, München.
- Teskey A. 1982. *Platonov and Fyodorov: the influence of Christian philosophy on a Soviet writer*, Amersham.
- Türk J. 2011. *Die Immunität der Literatur*, Frankfurt/Main.
- Vjugin V. 1995. „Platonov i Anarchism (k postanovke problemy)“, *Strana Filosofov* 2, S. 101-113.
- 2004. *Andrej Platonov: poetika zagadki (Očerki stanovlenija i evolucija stilja)*, Spb.
- Widder R. 2011. „Der Autor als ‚Überbleibsel der Urmenschheit‘. Über das Unzeitgemäße der Zeitgenossenschaft bei Andrej Platonov“, *Variations – Literaturzeitschrift der Universität Zürich* 19, 99-115.
- 2013. „Revolutionäre Kunst und Kunst der Revolution bei Andrej Platonov“, in: *undercurrents. Forum für linke Literaturwissenschaft* 2.
- Žižek S. 2012. *Totalitarismus. Fünf Interventionen zum Ge- oder Missbrauch eines Begriffs*, Hamburg.
- 2010. *Living in the End Times*, London.