

ARTIKEL

HANS-JOACHIM SCHOTT

DIE INVOLUTION DER VERWANDLUNG. POSTHUMANISTISCHE DENKFIGUREN IN ELIAS CANETTIS „MASSE UND MACHT“

ABSTRACT: In seinem philosophischen Hauptwerk *Masse und Macht* suspendiert Elias Canetti die für die abendländische Metaphysik zentrale Differenz von Natur und Kultur, indem er im Anschluss an Friedrich Nietzsche das menschliche Verhältnis zur belebten und unbelebten Natur unter dem Begriff der Verwandlung diskutiert, der den dionysischen Prozess einer psychophysischen Metamorphose bezeichnet. Die Verwandlung verbindet intensive Affekte, materielle Partikel und die freie Variation dichter Zeichen zu einem symbolischen Gefüge, das einen transversalen Kommunikations- und Austauschprozess zwischen dem menschlichen und animalischen Organismus anstößt. Dieses postanthropozentrische Erkenntnismodell entfaltet Canetti auf Basis einer phänomenologischen Annäherung an psychotische Grenzerfahrungen. Während er das schizoide Erleben intensiver Affektströme als ein paradigmatisches Beispiel für den gewaltfreien Austausch des Menschen mit der Natur betrachtet, erkennt er in den Krankheitsmustern der Paranoia die grundlegenden Strukturen der Macht wieder, die die Verwandlung zugunsten einer instrumentellen Beherrschung der Natur und der sozialen Interaktionen unterbinden. Die Paranoia der Macht ist für Canetti zugleich die Paranoia eines seit Aristoteles tief in der abendländischen Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte verankerten Rationalitätskonzepts, das das Menschliche in Abgrenzung zu der es umgebenden Natur zu definieren versucht.

SCHLÜSSELWÖRTER: Elias Canetti, Posthumanismus, Macht, Verwandlung, Tod

THE INVOLUTION OF TRANSFORMATION. POSTHUMANISTIC THOUGHTS IN ELIAS CANETTI'S "CROWDS AND POWER"

ABSTRACT: In his main philosophical work *Crowds and Power*, Elias Canetti suspends the difference between nature and culture, which is central to the Western metaphysics, by following Friedrich Nietzsche's discussion of the human relationship to animate and inanimate nature under the concept of transformation, which denotes the Dionysian process of a psychophysical metamorphosis. The transformation combines intense affects, material particles and the free variation of dense signs into a symbolic structure that initiates a transversal communication and an exchange process between the human and animal organism. Canetti unfolds this post-anthropocentric cognitive model on the basis of a phenomenological approach to psychotic borderline experiences. While he considers the schizoid experience of intense currents of affection as a paradigmatic example of the non-violent

Hans-Joachim Schott, IU Internationale Hochschule Leipzig, hans-joachim.schott@iu.org

interchange of man with nature, he recognizes in the disease patterns of paranoia the fundamental structures of power that prevent transformation in favor of the instrumental domination of nature and social interactions. For Canetti, the paranoia of power is at the same time the paranoia of a concept of rationality that has been deeply rooted in the history of Western philosophy and science since Aristotle, and which tries to define the human as distinct from the nature surrounding it.

KEYWORDS: Elias Canetti, posthumanism, power, transformation, death

In seinem monumentalen Essay *Masse und Macht* entfaltet Elias Canetti eine „poetische Anthropologie“ (Barnouw 1975: 11), die das menschliche Selbst- und Weltverhältnis im Spannungsfeld zwischen dem maßlosen Streben nach Macht und dem gewaltfreien Prozess der „Verwandlung“ (Canetti 1994: 397) ansiedelt. Während die „paranoide Möglichkeit des Menschen“ sich in der Etablierung hierarchischer Machtgebilde und Institutionen manifestiert, die strenge Trennlinien zwischen den Menschen bzw. zwischen Mensch und Natur ziehen, zeigt sich seine „schizoide Möglichkeit fortgesetzter Selbstverwandlung“ (Neumann 1988: 195) im Zulassen einer nicht-intentionalen psychophysischen Metamorphose, die den Menschen in einen dionysischen Kommunikations- und Austauschprozess mit der unbelebten und belebten Natur eintauchen lässt. Wie im ersten Kapitel zu zeigen sein wird, birgt Canettis anthropologischer Begriff der Verwandlung eine erkenntnistheoretische Dimension, die ihr Zentrum in der Kritik am Anthropozentrismus der abendländischen Metaphysiken besitzt (Menke 1995: 38-67; Knoll 1993: 195). Hinter den philosophischen und religiösen Bemühungen, dem Menschen aufgrund seiner Rationalität bzw. Gottesebenbildlichkeit eine Sonder- bzw. Ausnahmestellung in der ihn umgebenden Natur zuzuschreiben, verbirgt sich für Canetti, wie im zweiten Kapitel zu erläutern sein wird, die paranoide Angst vor der unkalkulierbaren Dynamik der Verwandlung, die durch soziale Hierarchien, technische Vorrichtungen, aber auch die begriffslogischen Systematiken des wissenschaftlichen Denkens eingedämmt werden soll. Diese radikale Kritik an der Machtblindheit abendländischer Denk- und Wissenschaftstraditionen ist, wie abschließend dargelegt wird, für das Verständnis der posthumanistischen Denkfiguren in Canettis Werk von fundamentaler Bedeutung. Im Unterschied zu zahlreichen Strömungen des Post- bzw. Transhumanismus betrachtet Canetti die Technik und die modernen Naturwissenschaften nicht als treibende Kräfte für eine produktive Weiterentwicklung menschlicher Seinsmöglichkeiten, sondern als Manifestationen einer auf Macht fixierten Denkweise, die seiner Einschätzung nach die abendländischen Metaphysik- und Wissenschaftstraditionen bis in die Moderne bestimmt.

Klopfzeichen

Mit dem Begriff der Verwandlung zielt Canetti auf die Überwindung der tief in den abendländischen Philosophie- und Wissenschaftstraditionen verankerten Tendenz, die

Wirklichkeitserfahrung des Menschen in binären Oppositionen zu organisieren. Die Verwandlung löst einen transversalen Austausch- und Kommunikationsprozess aus, dessen unkontrollierbare Dynamik die Trennlinie zwischen dem Subjekt mit seiner psychischen Innenwelt auf der einen Seite und der natürlichen bzw. sozialen Umwelt auf der anderen Seite eliminiert. Im Prozess der Verwandlung besteht zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Erkenntnisobjekt ebenso wenig ein Gegensatz wie zwischen Geist und Materie bzw. zwischen Mensch und Natur. Bei seiner Annäherung an das Phänomen der Verwandlung setzt Canetti weniger auf die diskursive Auseinandersetzung mit den Ambivalenzen eines Rationalitätsmodells, das – wie zum Beispiel im cartesianischen Denken – Subjekt und Objekt als scharf voneinander geschiedene Entitäten begreift, als auf die ästhetische Erschließung von Erlebnis- und Seinsmöglichkeiten, die den Menschen über sein irreduzibles Eingebundensein in die ihn umgebende Umwelt und nicht über seine angebliche Sonderstellung in der Natur definieren. Die fehlende Rückkopplung der Ästhetik der Verwandlung an philosophische Theorien und Diskurse hat Canetti verschiedentlich den Vorwurf eingebracht, dass die „Subjektivität des Ansatzes“ (Canetti & Adorno 2005: 142) eine rationale Diskussion seiner Erkenntnis- und Wissenschaftskritik unmöglich mache. Jedoch lassen sich, so die leitende These der folgenden Ausführungen, durchaus drei klar unterschiedene Ebenen identifizieren, auf denen Canettis Kritik an der anthropozentrischen Denkfigur eines elementaren Gegensatzes von Subjekt und Objekt angesiedelt ist: Canetti kritisiert erstens die Vorstellung, dass das Reale eine ‚neutrale‘ Materie darstellt, die sich objektiv erfassen und zweckrationalen Kalkülen unterwerfen lässt; er stellt zweitens den epistemologischen Einschnitt zwischen subjektiven Imaginationen (Fantasien, Träume etc.) und einer von ihnen unabhängigen Außenwelt infrage; und schließlich entwirft er drittens ein Modell symbolischer Ausdrucksformen, das nicht auf der scharfen Trennung zwischen Signifikant und Signifikat beruht.¹

Die reale Ebene: Die „Radikalität des jüdisch-christlichen Denkens“ gründet, wie Jacques Lacan (2016) in seinem Seminar über die Psychosen herausstellt, in der auch für das wissenschaftliche Denken prägenden Annahme, dass „es etwas gibt, das absolut nicht täuschend ist“ (Lacan 2016: 80). Während in der theologischen Ordnung der monotheistischen Religionen sich Gott durch die absolute Abwesenheit von Täuschung auszeichnet, ist es für das wissenschaftliche Denken die Materie, die nicht zu täuschen vermag, weil sie frei von jeglichen subjektiven Affekten, Qualitäten und Wünschen zu sein scheint. Sie bietet sich daher als ideale Bezugsgröße für ein auf ‚Objektivität‘ verpflichtetes Erkenntnismodell an, das auf die zweckrationale Beherrschung der Natur zielt. Wie Edmund Husserl (2012: 39-44) ausführt, wurde diese Idee einer ‚neutralen‘

¹ Die aus der Psychoanalyse Jacques Lacans übernommene Unterscheidung der drei Ebenen soll eine systematische Darstellung von Canettis postanthropozentrischem Ansatz ermöglichen, der auf die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung zielt. Ein Einfluss Lacans auf Canettis Anthropologie soll damit aber nicht behauptet werden. Vgl. zu den drei Registern der lacanianischen Psychoanalyse Lacan (2006: 11-61) sowie als einführende Erläuterung Braun (2010: 17-19).

Materie wesentlich von Galileo Galilei geprägt. Die an den „anschaulichen Körpern erfahrbaren spezifisch sinnlichen Qualitäten (*„Füllen“*)“ (Husserl 2012: 36f.), die stets einen Aspekt des Subjektiven aufweisen, sollen sich in mess- und damit berechenbare Quantitäten übersetzen lassen. Der „*gesamte Wandel der Füllequalitäten*“ verläuft, so eine der Basisannahmen der neuzeitlichen Naturwissenschaften, nach „kausalen Regeln“, die eine „unbestimmt allgemeine apriorische Antizipation“ ihres Werdens ermöglichen sollen (Husserl 2012: 37). Eine Materie, die „*idealisierbar und durch Konstruktion beherrschbar*“ (Husserl 2012: 36) ist, vermag nicht zu täuschen, sondern lässt sich der zweckrationalen Organisation technischer Vorrichtungen unterwerfen. Für Canetti hingegen befindet sich die Wirklichkeit in einem kontinuierlichen Prozess der Verwandlung, dessen sinnliche Qualitäten sich der Logik einer kalkulierend-berechnenden Rationalität entziehen. Die Verwandlung gilt Canetti zwar als „das eigentlich Menschliche“ (Ziegler 2016: 35), aber die elementare Fähigkeit, „sich selbst in alles mögliche [zu] verwandeln“ (Canetti 1994: 442), begründet keine Ausnahme- oder Überlegenheitsstellung des Menschen, da die „*Fluidität*“ (Canetti 1994: 442) der Welt jedes Lebewesen in die transversale Dynamik der Verwandlung einbindet und ihm das kommunikative Potenzial verleiht, eine mit intensiven Affekten aufgeladene Bindung zu anderen Lebewesen bzw. dem Menschen herzustellen. Aufgrund dieser Affektladung lässt sich die Verwandlung nicht zu strategischen Zwecken einsetzen. Wer sich verwandelt, imitiert keinen anderen Organismus. Er verstellt sich auch nicht, um einen gefährlichen Gegner zu täuschen. Verstellung und Imitation bilden laut Canetti lediglich Schwundstufen der Verwandlung, die eine zweckrationale Manipulation nicht zulässt, da die von ihr ausgelösten psychophysischen Sensationen die Grenzen des Bewusstseins überspielen und dessen Steuerungskapazitäten überlasten. Die Verwandlung verschmilzt, wie Gilles Deleuze und Félix Guattari im Anschluss an Canetti hervorheben, in einer „*Zone der Nachbarschaft oder der Kopräsenz*“ (Deleuze & Guattari 2005: 371) winzige Partikel aus dem menschlichen Leib und dem animalischen bzw. pflanzlichen Organismus miteinander, ohne dabei Ähnlichkeits- und Analogiebeziehungen zwischen ihnen zu produzieren. Die Verwandlung synthetisiert vielmehr auf einer molekularen Ebene heterogene Teilchen, die sich über ihre Bewegung (Langsamkeit, Schnelligkeit) definieren, mit intensiven Affekten, die sich nicht subjektivieren lassen, sondern dem Wahrnehmungsapparat eine radikale Dezentrierung aufzwingen. Das Subjekt durchläuft in der Verwandlung eine Vielzahl singulärer Affekt- und Körperzustände, die eine „Störung des Gleichgewichts“ in der „normalen Zusammenarbeit der Sinne“ bewirken (Canetti 1995b: 102). Wie Canetti am Beispiel ethnologischer Zeugnisse über Verwandlungserfahrungen bei indigenen Völkern Australiens erläutert, durchlaufen menschlicher und animalischer Organismus im Verlauf der Verwandlung eine parallele Deterritorialisierung, die ihre jeweilige Integrität zugunsten des affektgeladenen Stroms einer intensiven Materie auflöst. Ein „Buschmann“ spürt an seinen Rippen ein starkes Klopfen und „sagt zu seinen Kindern: ‚Es scheint, daß der Springbock kommt, ich spüre das schwarze Haar. Geht auf den Hügel drüben und seht euch

nach allen Seiten um. Ich habe das Springbock-Gefühl.‘ Dieses schwarze Haar hat der Springbock an seinen Flanken. Das Klopfen an seinen eigenen Rippen bedeutet für den Buschmann das schwarze Haar an den Seiten des Tieres“ (Canetti 1994: 399). Das schwarze Haar, das an die Flanken des Springbocks schlägt, löst einen transversalen Kommunikationsprozess aus, der durch die Verbindung heterogener Elemente (körperliche Berührung, intensive Affekte) ein „unmenschliches Einverständnis mit dem Tier“ (Deleuze & Guattari 2005: 373) erzeugt. Die Verschränkung aleatorischer Partikelbewegungen mit unpersönlichen Affekten im ‚Springbock-Gefühl‘ lässt – um einen Begriff von Deleuze und Guattari aufzugreifen – eine „Haeceitas“ entstehen, eine „Diesheit“ (Deleuze & Guattari 2005: 354), in der das Subjekt niemals bei sich selbst und mit sich identisch, sondern derart mit der Welt und anderen Lebewesen verbunden ist, dass es sich als „Genießer und willenloses Opfer, Lüstling und genossene Beute zugleich“ (Canetti 1995b: 105) erlebt.

Die imaginäre Ebene: Die Verschmelzung materieller Partikel mit nicht-subjektivierbaren Affekten überspielt die Grenzen zwischen der psychischen Innenwelt des Subjekts und der es umgebenden natürlichen bzw. sozialen Außenwelt. Die Verwandlung setzt das Subjekt dissoziativen Körpergefühlen und halluzinatorischen Täuschungen aus, die seine bewusste Selbsterfahrung und -reflexion derart überschwemmen, dass es ein ‚psychotisches‘ Aus-den-Fugen-Sein erfährt. An Psychopathologien wie zum Beispiel dem Delirium tremens verdeutlicht Canetti im Rückgriff auf Forschungsarbeiten von Emil Kraepelin und Eugen Bleuler, wie taktile, akustische oder visuelle Halluzinationen eine Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen psychischer Innen- und ‚objektiver‘ Außenwelt generieren, in der der Delirierende eine Vielzahl molekularer Populationen und Massen verortet. Die porös gewordene Oberfläche seiner Haut markiert keine Grenzlinie zwischen Innen und Außen mehr, sondern fungiert als Schwelle, die die kontinuierlichen und unbegrenzten Bewegungen der winzigen Lebewesen sicherstellt. Taktile Halluzinationen scheinen beim Kokain-Delir laut Canetti (1994) beispielsweise „in der Haut lokalisiert [zu sein], von wo der Patient sie herausschneiden möchte. Die Gesichtstäuschungen werden oft ‚mikroskopisch‘. Zahllose, winzige Einzelheiten werden wahrgenommen, Tierchen, Löcher in der Wand, Pünktchen“ (Canetti 1994: 428). Die unberechenbaren Migrationsbewegungen der mikroskopisch kleinen Lebewesen, ihr sich ständig veränderndes Verhältnis von Ruhe und Schnelligkeit, lösen im Delirierenden intensive Affekte aus, die zwischen Angst / Verzweiflung auf der einen Seite und einer ungeheuren Euphorie auf der anderen Seite oszillieren. Auch wenn Canetti die mit dem Kontrollverlust der Verwandlung einhergehende Angst als anthropologische Grundkonstante begreift, vertraut er doch auf das befreiende Potential der psychophysischen Metamorphose, die die paranoiden Abgrenzungsbemühungen des Menschen von der ihn umgebenden Natur überwinden soll. Die Verwandlung revitalisiert laut Canetti (1993) die in den Mythen der Menschheit aufgespeicherte Erfahrung, dass zwischen Tier und Mensch keine unüberbrückbare Differenz besteht: „Mit zunehmender Erkenntnis werden die Tiere den Menschen immer näher sein. Wenn sie dann wieder

so nahe sind wie in den ältesten Mythen, wird es kaum mehr Tiere geben“ (Canetti 1993: 50). Die in der Verwandlung erlebte Nähe des Menschen zum animalischen Organismus untergräbt die Möglichkeiten einer wissenschaftlichen Klassifikation von Tieren nach Gattungen und Arten, die sich entlang evolutionärer Abstammungslinien entwickeln. Die Berührung von menschlichem und animalischem Organismus in einem intensiven Affektstrom stimuliert eine Imagination, die – ohne Berücksichtigung von Ähnlichkeits- oder Analogiebeziehungen – verschiedene Lebewesen zu „monströsen Zwitterbildungen“ (Canetti 1994: 431) verschmilzt. Der Prozess der Verwandlung reißt demnach nicht nur die Grenze zwischen psychischer Innen- und natürlicher bzw. sozialer Außenwelt ein, sondern löst auch alle Trennlinien zwischen den Lebewesen auf, die dank ihrer Verwandlungsfähigkeit kontinuierlich ineinander übergehen: „In den vorüberziehenden Menagerien [...] erscheinen ‚manchmal auch Tiere, die es gar nicht gibt, in ganz phantastischen Kombinationen‘: Mißgeburten und ‚Feuerrüpel‘ erinnern an die ‚Versuchung des heiligen Antonius‘ von Grünewald oder an Geschöpfe, mit denen Hieronymus Bosch seine Bilder bevölkert“ (Canetti 1994: 431). Die Produktion solcher hybrider Figuren, die sich der Logik des evolutionären Abstammungsdenkens entzieht, lässt sich als „Involution“ (Deleuze & Guattari 2005: 325) begreifen, die transversale Beziehungen zwischen heterogenen Lebensformen und Populationen herstellt. Die Verwandlung erzeugt einen „Block des Werdens“ (Deleuze & Guattari 2005: 325) in einem unbegrenzten Möglichkeitsraum, in dem jeder Punkt mit jedem anderen verbunden werden kann.

Die symbolische Ebene: Die Verwandlung lässt sich, wie bereits erwähnt, als eine besondere Form der Kommunikation begreifen, die Canetti im Rückgriff auf Nietzsches Modell ästhetischer Sprachen entwickelt (Schott 2020: 306-309). Für Nietzsche (2004) zeichnet sich, wie er an einer zentralen Stelle der *Götzen-Dämmerung* ausführt, der dionysische Wirklichkeitsbezug durch eine starke Erregung des gesamten „Affekt-System[s]“ (Nietzsche 2004: 117) aus, die die menschliche Verwandlungsfähigkeit aktiviert und seine „Kraft des Darstellens, Nachbildens, Transfigurirens, Verwandeln, alle Art Mimik und Schauspielerei zugleich heraustreibt“ (Nietzsche 2004: 117). In diesem dionysischen Zustand reagiert der Mensch, so Nietzsche, mit höchster Sensibilität auf jedes „Zeichen des Affekts“ (Nietzsche 2004: 118), sodass der kommunikative Austauschprozess zwischen den Menschen bzw. zwischen Mensch und Natur den „höchsten Grad“ sowohl des „verstehenden und errathenden Instinkts“ als auch der „Mittheilungs-Kunst“ erreicht (Nietzsche 2004: 118). Der Träger der dionysischen Metamorphose „geht in jede Haut, in jeden Affekt ein: er verwandelt sich beständig“ (Nietzsche 2004: 118). Die dionysische Mitteilungskunst erschafft einen dichten Strom aus fluktuierenden Zeichentermen, die sich aufgrund ihrer kontinuierlichen Variation gegen ihre „Diskretisierung und Partikulation“ (Fietz 1994: 156) in stabil kodifizierten Einheiten sperren. Dieses von Nietzsche entworfene und von Canetti fortentwickelte Kommunikationsmodell beruht auf der Annahme, dass der Einschnitt zwischen Signifikant und Signifikat keine notwendige Voraussetzung für das Funktionieren von

ästhetischen Ausdrucksformen darstellt. Mit einem Begriff von Deleuze & Guattari (2014) lassen sich die im Prozess der Verwandlung produzierten Zeichenvariablen als „Tensoren“ (Deleuze & Guattari (2014: 126) definieren, die die von der dionysischen Metamorphose hervorgerufenen Affekte untrennbar mit ihrem sprachlichen Ausdruck verschweißen. Die Buschmänner „fühlen es“, wie Canetti (1994) ausführt, „in ihren Körpern, wenn gewisse Ereignisse bevorstehen. Eine Art von Klopfen in ihrem Fleisch spricht zu ihnen und macht ihnen Mitteilung davon. Ihre Buchstaben, wie sie sagen, sind in ihrem Körper. Diese Buchstaben sprechen und bewegen sich und veranlassen sie selbst zur Bewegung“ (Canetti 1994: 400). Tensoren erschöpfen sich nicht, wie das Zitat erkennen lässt, in Bezeichnungsvorgängen. Ihre Wahrheit liegt vielmehr auf der Ebene psychophysischer Erregungen und Bewegungen, die sie durch ihre Präsenz auslösen. Die Klopfzeichen, die die Buschmänner spüren, verweisen nicht als Signifikanten auf ein von ihnen geschiedenes Signifikat. Stattdessen verschmilzt das Zeichen mit dem Ereignis, sodass symbolische und reale Sphäre zusammenfallen. Das Zeichen wird ‚im‘ Körper als irreduzibles Element des ‚realen‘ Vorgangs erlebt.

Canettis anhand einer Phänomenologie psychotischer Grenzerfahrungen entwickelter Begriff der Verwandlung, die er als „zentrales Anthropologicum“ (Timmermann 1985: 105) begreift, richtet sich polemisch gegen die sowohl den monotheistischen Theologien als auch dem wissenschaftlichen Denken zugrundeliegende Annahme, dass die Ordnung der Welt ihr Fundament in einem Element besitzt, das niemals täuscht. Am „Grund der Natur“ zeigt sich demnach kein „täuschender Dämon“ (Lacan 2016: 79), der die Menschen vorsätzlich in die Irre führt; die Materie soll „keine Falschspielerin“ sein, die „absichtlich unsere Experimente zugrunde richtet und unsere Maschinen hochgehen läßt“ (Lacan 2016: 79). Für Canetti beruht diese scheinbar sachliche Annahme einer ‚neutralen‘ Wirklichkeit auf einem „Glaubensakt“ (Lacan 2016: 79), der einen rational nicht begründbaren Einschnitt zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden Welt setzt. In dem von der Verwandlung konstituierten Erfahrungsraum begegnet der Mensch niemals einem Element, das nicht das Potential zur Täuschung in sich tragen würde. Alles, was existiert, vermag sich kontinuierlich zu verwandeln, verfügt aber auch über „die Macht, andere zu verwandeln“ (Canetti 1994: 442). Wenn es aber keine „wahre Welt“ (Nietzsche 2004: 81) gibt, die auf einem absolut nicht täuschenden Element (Gott, die Materie) beruht, verliert auch ihr metaphysischer Gegensatz, die ‚scheinbare‘ Welt, ihre ontologische Grundlage. Konsequenterweise bestreitet Canetti daher die Möglichkeit, eine imaginäre bzw. symbolische Sphäre eindeutig vom Realen abzugrenzen. Wir ‚täuschen‘ uns nicht aufgrund individueller Imaginationen bzw. gesellschaftlich verankerter Symbolsysteme über die Wirklichkeit, da in ihr keinen Bezugspunkt existiert, um die beängstigende Möglichkeit fortlaufender Täuschung auszuschließen.²

² Canetti bewegt sich mit seiner Kritik an den abendländischen Metaphysiken und dem wissenschaftlichen Denken in den Spuren Nietzsches, der den Glauben an den Gegensatz von einer ‚wahren‘ und

Da es in der von der Verwandlung beherrschten Wirklichkeit nichts gibt, das nicht täuscht, besteht für den Menschen eine universelle Drohung: Jedes Element der Welt vermag ihn zu täuschen und trägt damit das Potential in sich, ihm gefährlich zu werden. Die Verabschiedung des Glaubens an eine ‚wahre‘ Welt wirft daher die grundlegende existenzielle Problematik auf, wie der Mensch diese Drohung verarbeiten kann, ohne in die wahnhaftige Gewissheit der Paranoia abzugleiten. Diese Gewissheit gründet nicht auf einem diskursiven und / oder experimentell abgesicherten Wissen über die Wirklichkeit, denn in dem von der Verwandlung eröffneten Möglichkeitsraum kann es aufgrund des Fehlens eines absolut „nicht täuschenden Elements“ (Lacan 2016: 79) ein solches Wissen nicht geben. Für Canetti beruht die Paranoia, so die leitende These des folgenden Kapitels, vielmehr auf der unerschütterlichen Gewissheit, dass die gesamte Wirklichkeit von Täuschung erfüllt ist und daher eine potentielle Gefahr darstellt.

Paranoia und „Entwandlung“

Aus Angst vor der unendlichen Wandelbarkeit der fluiden Wirklichkeit versucht der paranoide Machthaber laut Canetti (1994) die „Erscheinungsformen“ der Verwandlung zu reduzieren, indem er den Lebewesen eine „Entwandlung“ aufzwingt (Canetti 1994: 448). Mithilfe der rücksichtslosen Anwendung von Gewalt etabliert er „Verwandlungsverbote“, die seinen „Drang nach Permanenz und Härte“ zufriedenstellen sollen (Canetti 1994: 453). Diese Verbote zielen auf die Durchsetzung einer ontologischen Ordnung, in der klar zwischen Schein und Sein bzw. zwischen Täuschung und Wahrheit unterschieden werden kann. Der Paranoiker erkennt die Möglichkeit einer unwillkürlichen psychophysischen Metamorphose nicht an, sondern vermutet hinter jeder Form der Verwandlung eine bewusste Verstellung, die ein anderes Lebewesen tätigt, um einen Angriff auf ihn vorzubereiten. Der paranoide Herrscher sieht laut Canetti ausschließlich Masken, ‚hinter‘ denen sich potentiell gefährliche Subjekte verbergen: „Die Spannung zwischen der Starrheit der Erscheinung und dem Geheimnis dahinter kann ein ungeheures Ausmaß erreichen“ (Canetti 1994: 445). Diese Spannung ist der „eigentliche Grund für das *Bedrohliche* der Maske. ‚Ich bin genau, was du siehst‘, sagt die Maske, ‚und alles, was du fürchtest, dahinter.‘ Sie fasziniert, und zugleich erzwingt sie einen Abstand“ (Canetti 1994: 445). Der paranoide Machthaber nutzt diese Spannung, die die Maske produziert, um sich selbst gegenüber seinen Untertanen als gefährlich, bedrohlich und undurchschaubar zu inszenieren. Gleichzeitig treibt ihn die wahnhaftige Gewissheit, dass ihn jeder und jedes zu täuschen beabsichtigt, zur fortlaufenden Demaskierung potentieller Feinde. Dieses Wechselspiel von Verstellung und Demaskierung

‚scheinbaren‘ Welt als „Geschichte eines Irrthums“ bezeichnet: „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? [...] Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!“ (Nietzsche 2004: 80f.)

„führt zu einer Reduktion der Welt“ (Canetti 1994: 448), denn hinter dem unendlichen Reichtum der Erscheinung, den die Verwandlung hervorbringt, erkennt der Paranoiker ausschließlich die ‚hinterhältigen‘ Absichten seiner Feinde, ihn zu enttarnen und ihn seiner Macht zu berauben.

Als entscheidender Operator für die Durchsetzung einer soziosymbolischen Ordnung, in der die Verwandlung soweit wie möglich ausgeschaltet ist, fungiert der Tod, der die psychophysischen Metamorphosen der Lebewesen zum Erliegen bringen soll. Im Kern der Welt- und Selbsterfahrung des Paranoikers ist laut Canetti (1994) das Phantasma angesiedelt, als einziger Überlebender über eine unendliche Masse von Getöteten zu triumphieren: „Er will der einzige sein, der auf einem riesigen Leichenfeld noch lebend steht, und dieses Leichenfeld enthält alle anderen Menschen. Darin erweist er sich nicht nur als Paranoiker; es ist die tiefste Tendenz in jedem ‚idealen‘ *Machthaber*, als der letzte am Leben zu bleiben“ (Canetti 1994: 526). Dieses Streben lässt sich nur in einem ontologischen Rahmen befriedigen, in dem der Tod als irreversibler End- oder Finalzustand des Lebens fixiert ist. Der Machthaber muss sich sicher sein können, dass „ein Toter bis zu einem gewissen Grade tot ist“ (Canetti 2014: 8) und sich nicht durch die Verwandlung seiner Auslöschung zu entziehen vermag. Der paranoide Machthaber versucht seine Angst vor den unkalkulierbaren Effekten der Verwandlung durch die Vorstellung zu beruhigen, dass ein getötetes Lebewesen absolut mit sich identisch ist und jegliches Potential zur Täuschung unwiderruflich eingebüßt hat.

Diese Vorstellung scheint mit (natur-)wissenschaftlichen Erkenntnissen in Einklang zu stehen, da aus Perspektive der modernen Biologie der Tod eine ‚natürliche‘ Gegebenheit darstellt, die nicht auf subjektiven Phantasmen und Wünschen, sondern der ‚objektiven‘ Logik des Lebens selbst beruht. Laut Canetti dient das Modell des ‚natürlichen‘ Todes jedoch der Rationalisierung der paranoiden Wahnvorstellung, es existiere eine unüberschreitbare Grenze zwischen Toten und Lebenden, die ihre reziproke Kommunikation unterbinde. Die in Mythen aufgespeicherte Erfahrung, dass die Toten unter dem Verlust ihres Lebens leiden und aus Eifersucht den Lebenden gegenüber feindlich gesinnt sind, erinnert, so Canetti (1994), daran, dass der Tod für den Menschen keine ‚objektive‘ Tatsache, sondern stets ein Urteil darstellt, das für die Verstorbenen niemals gerechtfertigt ist: „Der Groll des Toten macht ihn zu einem Feind, unter hundert Listen und Tücken kann er sich unter sie schleichen, und sie brauchen ebensoviel Mittel, sich seiner zu erwehren“ (Canetti 1994: 125). Weil die Toten über diese beängstigende Macht verfügen, stehen die Lebenden unter dem Zwang, in Form von Erinnerungs- und Trauerritten eine Art ‚Genugtuung‘ zu leisten. Die Schmerzen, die die Lebenden sich auf physische bzw. psychische Weise im Verlauf des Trauerprozesses zufügen, dienen laut Canetti als Kompensation für ihr Privileg, andere Menschen überlebt zu haben.³

³ Laut Canetti hat sich im Prozess der Anthropogenese eine spezifische Form sozialer Gruppeninteraktion herausgebildet, die das konfliktgeladene Verhältnis zwischen Toten und Lebenden auf ritualisierte

Statt die gewaltsame Dimension des Todes zu reflektieren, auf der das agonale Verhältnis der Lebenden und Verstorbenen beruht, institutionalisiert der paranoide Machthaber ein umfassendes symbolisches Rechtfertigungssystem, in dem der Tod sowohl als unvermeidbar als auch moralisch legitim gilt. Bei dieser doppelten Rechtfertigung des Todes handelt es sich jedoch laut Canetti um eine Ideologie, da der Machthaber sich nicht in gleicher Weise wie seine Untertanen vom Tod betroffen sieht. Es gibt, so Canetti, keine Gleichheit vor dem Tod, da sich der Machthaber selbst (zumindest auf symbolische Weise) seiner scheinbar unvermeidlichen Faktizität zu entziehen vermag. Der Tod ist notwendig und auch moralisch legitim lediglich für die Unterworfenen, nicht aber für die Herrschenden, wie Canetti (1994) mit Blick auf die religiöse Lehre eines allmächtigen und unsterblichen Gottes ausführt: „Gott selbst hat über alle Menschen jetzt, und alle, die noch leben werden, ein für allemal das Todesurteil verhängt. Von seiner Laune hängt es ab, wann es vollstreckt wird. Es fällt niemand ein, sich dagegen aufzulehnen – ein aussichtsloses Beginnen“ (Canetti 1994: 273f.). Auch wenn diese in den monotheistischen Theologien enthaltenen Machtphantasien ihre gesellschaftliche Wirkungskraft in der Moderne in erheblichem Maß eingebüßt haben, so leben sie doch laut Canetti in den scheinbar rationalen Erkenntnismodellen der Wissenschaften fort. An Darwins Lehre⁴ kritisiert er zum Beispiel die Vorstellung, dass der Tod einen notwendigen Bestandteil des evolutionären Entwicklungsprozesses darstelle: „Damit etwas Neues entsteht, muß unendlich viel Leben zugrundegehen, eine monströse Vorstellung, die im Grunde dem Bereiche der Macht entspringt“ (Canetti 2004: 87f.). Diese Blindheit gegenüber der Macht resultiert laut Canetti (1993) aus der von Aristoteles begründeten Arbeitsweise der Wissenschaft, die seiner Einschätzung nach zur paranoiden Unterdrückung der Verwandlung beiträgt, indem sie jegliche Form von Erkenntnis zweckrationalen Kalkülen unterwirft: „Es ist etwas furchtbar Absichtliches und Gebundenes im Wissen. Es will verwendet, gerichtet und gehandhabt sein. Es will sich unentbehrlich machen. Es will Sitte und Gewohnheit werden. [...] Es will treffen. Es will töten“ (Canetti 1993: 107). Die Systematik begrifflichen Denkens produziert laut Canetti ideologische Effekte, da das „logisch-noetische[] Instrumentarium der

Weise zu bewältigen versucht. In den sogenannten „Klagemeuten“ (Canetti 1994: 122-126) wird eine kollektive Trauer um ein verstorbene Mitglied der Gruppe in Szene gesetzt, wobei der Trauerprozess in Form eines Kampfes zwischen Tod und Leben dargestellt wird. Die Mitglieder der Klagemeute fügen sich selbst Verletzungen zu, um ihre Solidarität mit dem Verstorbenen symbolisch auszudrücken. Trotz solcher Formen der Solidarität zwischen Lebenden und Toten, die sich in den Trauerritten der Klagemeuten manifestieren, bestimmt für Canetti vor allem die Lust an der Gewalt und der Macht das menschliche Welt- und Selbstverhältnis. Das „Kraftgefühl“, einen anderen Menschen überlebt zu haben, ist „im Grunde stärker als jede Trauer“ (Canetti 1994: 268). Zu Canettis kritischem Blick auf die menschliche Trauerfähigkeit vgl. Friedrich (2008).

⁴ Canetti kritisiert an Darwins Evolutionsbiologie insbesondere den Anpassungsbegriff, der seiner Einschätzung nach der Gewaltbarkeit des Überlebens nicht gerecht wird. Zu Canetti komplexer Rezeptionsgeschichte von Darwins Evolutionstheorie vgl. die differenzierte Argumentation bei Cha (2011) sowie Cha (2010: 272-275).

Subordination und Subalternation“ (Friedrich 1999: 24), mit dem wissenschaftliche Forschung ihren Gegenstand zu erfassen versucht, eine strukturelle Verwandtschaft zu dem hierarchischen Aufbau von sozialen Machtgebilden aufweist. Canetti trägt an theoretische Erkenntnismodelle eine soziomorphe Lesart heran, die hinter der scheinbar sachlichen Struktur von Begriffssystematiken und -hierarchien einen verdeckten Machtanspruch entdeckt. Es ist für Canetti kein Zufall, dass Aristoteles, der mit seinen (natur-)philosophischen Arbeiten die abendländischen Wissenschaftstraditionen nachhaltig prägte, im ersten Buch der *Politik* eine offene Rechtfertigung der Sklaverei betreibt.⁵ Denn die Verteilung von Wissensbeständen in einen komplex gegliederten Funktionszusammenhang von hochspezialisierten Forschungs- und Wissenschaftszweigen diene weniger der Förderung von Erkenntnis als der Etablierung eines hierarchisch strukturierten Machtsystems, das auf die Kontrolle sowohl der Forschenden als auch der Objekte der Forschung zielt: „Sein Denken [gemeint ist Aristoteles; Anm. d. Verf.] ist in allererster Linie ein Abteilen. Er hat ein entwickeltes Gefühl für Stände, Plätze und Verwandtschaftsbezeichnungen, und etwas wie ein System der Stände trägt er in alles hinein, was er untersucht. Bei seinen Abteilungen ist es ihm um Gleichmäßigkeit und Sauberkeit zu tun und nicht so sehr darum, daß sie stimmen“ (Canetti 1993: 49).

Die wissenschaftliche Praxis beruht, so die Pointe von Canettis Argumentation, auf Verwandlungsverboten. Das Ideal wertfreier Neutralität bzw. Objektivität der Forschung legitimiert Habitualisierungsmuster, die die psychische und physische Verwandlungsfähigkeit des Menschen extrem einschränken. Wenn Aristoteles wissenschaftliche Forschung als „Selbstzweck“ (Canetti 1993: 48) anpreist, geht es ihm laut Canetti weniger um die Autonomie theoretischer Erkenntnis als um die Durchsetzung einer machtaffinen Ideologie, die die leiblich verankerten Affekte als Erkenntnishindernisse diskreditiert. Das Ideal ‚objektiver‘ Forschung „bedeutet dem Forscher nur, sich von allem, was er unternimmt, ja nicht hinreißen zu lassen. Es schließt Begeisterung und Verwandlung des Menschen aus. Es will, daß der Körper nicht merkt, was die Fingerspitzen treiben“ (Canetti 1993: 48). Für Canetti hat sich das wissenschaftliche Denken niemals von diesem aristotelischen Erbe verabschiedet. Die erkenntniskritische Revolution, die Francis Bacon mit seiner Abkehr von der spekulativen Naturphilosophie der aristotelischen und scholastischen Tradition einleitet, beinhaltet zwar einen machtkritischen Aspekt, da sie traditionelle Autoritäten schwächt und die ständige Hinterfragung überlieferter Wissensbestände fördert. Die neue Methodik der neuzeitlichen Wissenschaften, ihre Hypothesen durch geeignete experimentelle Anordnungen und intersubjektiv nachvollziehbare Beobachtungen einer Überprüfung zu unterziehen, bricht jedoch laut Canetti (1993) nicht mit der Verwandlungsfeindlichkeit des aristotelischen Wissenschaftsverständnisses, sondern treibt sie im Gegenteil auf die Spitze: „Das Nebeneinander des modernen Wissenschaftsbetriebs, das kalt Technische daran, die Spezialisiertheit der

⁵ Canettis Kritik an der Machtblindheit der abendländischen Wissenschaftstraditionen ist von den anthropologischen Studien von Hans Günther Adler und Franz Baermann Steiner inspiriert (Schüttelpelz 2014; Adler 2014), mit denen er während seines Londoner Exils ein freundschaftliches Verhältnis pflegte.

Wissenszweige, hat auffallend viel Aristotelisches an sich“ (Canetti 1993: 48). Bacon als „ein systematischer Liebhaber der Macht“ (Canetti 1993: 57) lässt, so Canetti, in seinem Hauptwerk *Novum Organum* keinen Zweifel daran, dass er die enge Verbindung von Wissen und Macht als wichtigste Triebkraft für den menschlichen Fortschritt betrachtet. Denn das durch Beobachtung und Experiment gewonnene Wissen soll zum einen den „Aberglauben“ besiegen und den Forschenden zum anderen die Macht über eine vollständig „entzauberte Natur“ (Adorno & Horkheimer 2004: 10) verleihen. Das Verhältnis des Menschen zur Natur erscheint aus der Sicht Bacons als reines Machtverhältnis, in dem entweder die Natur oder der Mensch die dominierende Rolle einnimmt. Aus Perspektive von Canettis Wissenschaftskritik leistet diese erkenntnistheoretische Vorannahme der gesellschaftlichen Akzeptanz von Macht und Gewalt Vorschub, da sie jede Möglichkeit eines zwanglosen Austausches des Menschen mit der unbelebten bzw. belebten Natur von vornherein ausschließt. Bacons machtaffines Erkenntnismodell schadet zudem laut Canetti (1993) der wissenschaftlichen Forschung selbst, da es die Erfahrungsmöglichkeiten der Verwandlung als ‚irrational‘ einstuft und damit eine wesentliche Dimension des menschlichen Zugangs zur Wirklichkeit verwirft: „Man hätte umfassendere Entdeckungen gemacht, wenn man von der weitherzigeren Anschauung ausgegangen wäre, daß jedes Tier sich unter Umständen in jedes andere verwandelt“ (Canetti 1993: 68).

Todesfeindschaft

Die Phänomenologie psychotischer Grenzerfahrungen, die Canetti in *Masse und Macht* entwickelt, beschreibt mit der schizoiden Fähigkeit zur kontinuierlichen Verwandlung auf der einen Seite und dem maßlosen Streben des Paranoikers nach Macht auf der anderen Seite zwei elementare „Arten des Inhumanen“ (Lyotard 2006: 12), die den Anthropozentrismus der humanistischen Traditionen von innen her erschüttern. Erstens ist, so Canetti, die menschliche Rationalität untrennbar mit der paranoiden Angst vor der unkalkulierbaren Dynamik der Verwandlung verbunden. Der Paranoiker mit seiner Gewissheit, dass jedes Lebewesen ihn zu täuschen beabsichtigt, institutionalisiert eine umfassende sociosymbolische Ordnung, in der Verwandlungsverbote jede Form der Täuschung zu unterbinden versuchen. Die Wissenschaft verleiht laut Canetti dem wahnhaften Streben des Paranoikers nach Kontrolle über die sich kontinuierlich verwandelnde Wirklichkeit einen rationalen Anschein, indem sie die Materie als absolut nicht täuschende Größe behandelt, die sich durch geeignete technische Vorrichtungen zweckrational im Interesse des Menschen manipulieren lässt. Zweitens besteht der eigentliche Kern des Menschlichen für Canetti darin, dass es „vom Inhumanen bewohnt wird“ (Lyotard 2006: 12). Die Erfahrung der Verwandlung hebt die Trennung zwischen dem Humanen und Inhumanen auf, indem sie den Menschen in ein unbegrenztes Beziehungs- und Kommunikationsgeflecht einbindet, das die gesamte unbelebte und

belebte Natur umfasst. Auf Basis dieser Erfahrung eines irreduziblen Eingebettetseins des Menschen in die Natur kann, so Canetti (1995a), eine machtkritische Ethik entstehen, die „die Zugänge zwischen den Menschen offenh[ält]“ und vom Mitgefühl mit dem „Kleinsten“, „Naivsten“ und „Ohnmächtigsten“ geprägt ist (Canetti 1995a: 279).

Diese posthumanistischen Denkfiguren, die Canetti in *Masse und Macht*, aber auch seinen Aufzeichnungen entwickelt, fließen ab den 1970er Jahren in macht- und technikkritische Diskurse ein, die paranoide Verfolgungstheorien nicht nur als „Parodie[n] auf die Vernunft“ betrachten, sondern sie in „jeder Form von Vernunft“ wiedererkennen, die „im bloßen Verfolgen von Zielen besteht“ (Horkheimer 2008: 177). Deleuze und Guattari zeichnen – um eine bedeutende Adaption von Canettis Machtkritik zu nennen – in den beiden Bänden von *Kapitalismus und Schizophrenie* unter direkter Bezugnahme auf *Masse und Macht* ein Bild der Welt- und Menschheitsgeschichte, die zwischen der Paranoia eines maßlosen Machtstrebens und der „schizophrenen Erfahrung intensiver Quantitäten im Reinzustand“ (Deleuze & Guattari 1977: 26) oszilliert. Ähnlich wie Canetti betrachten Deleuze und Guattari die schizoide Verwandlungsfähigkeit des Menschen als wichtigste Gegenkraft zur Paranoia der Macht, die aufgrund der technischen Möglichkeiten moderner Gesellschaften die Existenz der gesamten Menschheit bedrohe. Während Canetti diese Bedrohung vor allem mit der im Faschismus offenbar gewordenen Möglichkeit verbindet, dass paranoide Machthaber alles Leben auf dem Planeten durch einen totalen Krieg vernichten könnten, befürchten Deleuze und Guattari (2005), dass die Paranoia in ihrer „postfaschistische(n) Gestalt“ die Gewalt „als *Terror* oder *Überleben*“ in einen elementaren Bestandteil einer schrecklichen „Form des Friedens“ verwandeln wird (Deleuze & Guattari 2005: 582). Diese neue Form despotischer Macht scheint vordergründig von paranoiden Vernichtungsphantasien frei zu sein, da sie ihre vollständige Konzentration und Kraft auf die Erhaltung, Sicherung und Steigerung des menschlichen Lebens legt. Der in zahlreichen post- bzw. transhumanistischen Strömungen verbreitete Traum, den Tod durch technische Vorkehrungen besiegen zu können, weist jedoch, wie sich in Fortführung von Canettis Machtkritik zeigen lässt, Züge einer paranoiden Verwerfung der menschlichen Verwandlungsfähigkeit auf.⁶

Im Transhumanismus, den ab den 1960er Jahren so unterschiedliche Intellektuelle wie der Futurist Fereidoun Esfandiary, der Kryoniker Robert Ettinger oder Timothy Leary, Ikone und Vordenker der psychodelischen Bewegung, prägen, gilt der Mensch aufgrund seiner fehlenden Anpassung an Umweltbedingungen (fehlendes Haarkleid, Mangel an natürlichen Waffen etc.) nicht mehr wie in der humanistischen Tradition als ein bewunderungswürdiges, sondern als ein bestenfalls bemitleidenswertes Wesen,

⁶ Die folgende Argumentation zielt nicht auf eine differenzierte Darstellung der verschiedenen Strömungen des Trans- bzw. Posthumanismus, die sich in ihren theoretischen Grundlagen, Themen und Futurologien stark voneinander unterscheiden. Es soll lediglich an ausgewählten Beispielen aufgezeigt werden, wie ein technologischer Fortschrittsoptimismus auf der aggressiven Abwertung der von Canetti umrissenen Erfahrung der leibgebundenen Verwandlung beruht. Als kritische Diskussion der verschiedenen Ansätze des Trans- und Posthumanismus vgl. Krüger (2019).

dessen ‚Mängel‘ durch technische Prothesen ausgeglichen werden müssen: „Thus humanity itself is a disease, of which we must now proceed to cure ourselves“ (Ettinger 1989: 11). Diese von Ettinger propagierte ‚Heilung‘ besteht in der Ausschaltung der menschlichen Verwandlungsfähigkeit. Menschen sollen durch gentechnische Manipulation und Modifikation zum Beispiel unempfindlich gegenüber Kälte und Hitze werden oder ihre Hautfarbe zu Zwecken der Tarnung beliebig wechseln können; die ergänzende Ausstattung des Menschen mit elektronisch steuerbaren Waffen (zum Beispiel in den Körper eingebaute Flammenwerfer) soll zudem den Mangel an natürlicher Bewaffnung ausgleichen. Durch diese technischen ‚Perfektionierungen‘ des menschlichen Leibes soll ein Übermensch entstehen, der aufgrund seiner gesteigerten Macht Gottes Plan effizienter umzusetzen vermag: „The Christians among us are not rebelling against God nor aspiring to equality with him (if such a thing were conceivable); they seek rather to become his more effective tools, his worthier stewards. [...] Does not Christianity need supermen? Can any but a superman be a complete Christian“ (Ettinger 1989: 155)? Im transhumanistischen Spektrum mag es umstritten sein, ob die menschliche Innovationskraft diese Fortentwicklung zum Übermenschen ermöglicht oder ob eine künstliche Superintelligenz die erforderlichen technischen Erfindungen leistet, Einigkeit besteht jedoch hinsichtlich der Vision von Fortschritt, die auf die Überwindung der an die Leiblichkeit des Menschen gebundenen Endlichkeit (Altern, Tod etc.) zielt.⁷ Aus Perspektive von Canettis Machtkritik lässt sich diese Vision als Ausdruck des wahnhaften Verlangens nach einem „Gefühl der *Unverletzlichkeit*“ (Canetti 1994: 269) verstehen, das die paranoiden Machtphantasien despotischer Herrscher antreibt. Der Preis für diese Unverletzlichkeit ist jedoch die Unterdrückung der psychophysischen Verwandlungsfähigkeit und die mit ihr einhergehende Verdrängung jeglicher Möglichkeit eines gewaltfreien Austausches des Menschen mit anderen Lebewesen.

Während das Erkenntnisinteresse des Transhumanismus in einem anthropozentrischen Rahmen verbleibt, da es um die Frage kreist, wie sich der Mensch durch technische Hochrüstung ‚perfektionieren‘ lässt, geht der Posthumanismus, wie er ab den 1980er Jahren unter anderem von Marvin Minsky, Frank Tipler, Hans Moravec und Ray Kurzweil entwickelt wird, noch einen Schritt weiter, indem er die Entstehung einer künstlichen Intelligenz als nächsten Sprung in der evolutionären Entwicklung feiert: „Ultimately, intelligent machines will become more intelligent than members of the species *Homo sapiens*, and will thus dominate civilization. So what“ (Tipler 1994: 87)? Dass das Auftreten einer technologischen Singularität auch das Ende der Menschheit bedeuten könnte, wird in den posthumanistischen Denkströmungen vielfach ausgeblendet bzw. nicht problematisiert. Eine künstliche Superintelligenz könnte den Menschen als ‚Störfaktor‘ betrachten und ihn aufgrund ihrer Mächtigkeit eliminieren.

⁷ Im transhumanistischen Versprechen, die Leistungsfähigkeit des Körpers durch technische Prothesen zu erhöhen, spiegelt sich laut Becker (2015) die kapitalistische Wettbewerbsideologie, die eine gnadenlose Selbstausbeutung in Form fortschreitender Selbstoptimierung einfordert. Die Modifizierung des Körpers diene letztlich dazu, den „herrschenden Selbstoptimierungszwang zu optimieren“ (Becker 2015: 70).

Solche Technikfolgeabschätzungen finden im Posthumanismus kaum Berücksichtigung, weil er von der Hoffnung auf eine durch die Superintelligenz ermöglichte „technische Immortalisierung“ (Krüger 2019: 401) beseelt ist. Durch eine „Whole Brain Emulation“ (Sandberg & Bostrom 2008), also die Erstellung einer exakten Kopie des Gehirns, soll das menschliche Denkvermögen in naher Zukunft von seiner körperlichen Grundlage abgelöst werden. Dieses „Bemühen seitens der virtuellen Klasse [...], die sinnliche Wahrnehmung auf den Müll zu kippen und sie stattdessen durch eine entkörperte Welt leerer Datenströme zu ersetzen“ (Kroker & Kroker 1996: 87), zeugt nicht nur von einer erstaunlichen Blindheit gegenüber den ökonomischen Abhängigkeiten und politischen Gefährdungen, die mit der „zunehmende[n] Einbindung des Menschen in den Cyberspace“ (Krüger 2019: 333) einhergehen, sondern auch von einem extrem dualistischen Menschenbild, das jegliche Mitwirkung des Körpers und seiner Sinne an Denkprozessen ignoriert.⁸ Dieser Geist-Körper-Dualismus treibt das Denken unvermeidlich in die paranoide Gewissheit, dass es einer universellen Täuschung ausgesetzt ist. Denn aus Sicht dieses technikaffinen Posthumanismus ist die Annahme durchaus plausibel, dass die Simulation des menschlichen Denkvermögens längst stattfindet, das heißt dass die gesamte, vom Menschen erfahrbare Realität lediglich im virtuellen Raum einer gigantischen Simulation existiert, die von einer überlegenen Superintelligenz erschaffen wurde (Bostrom 2003). Im Unterschied zum cartesianischen Zweifel, der sich an der Gewissheit eines allmächtigen und gütigen Gottes beruhigt,⁹ kann der Posthumanismus nicht darauf vertrauen, dass die übermächtige Superintelligenz nicht das Interesse an der Simulation der menschlichen Erfahrungswirklichkeit verliert und der Menschheit ‚den Stecker zieht‘ (zum Beispiel aus Kostengründen oder schlicht aus Langeweile). Die Simulation der Wirklichkeit gleicht daher einem Horrorszenario,

⁸ Wie schon Lyotard in einer frühen Kritik an der posthumanistischen Idee einer vollständigen Simulation des Denkens ausführt, ist es fraglich, ob menschliches Denken ohne Bindung an seine leibliche Grundlage überhaupt möglich ist (Lyotard 2006: 19-35). Das „Körpergedächtnis“ speichert beispielsweise Erfahrungen ab, die aufgrund ihrer Intensität sich der „verbale[n] Beschreibung und mentale[n] Bearbeitung“ (Bartl & Schott 2014: 23) entziehen. Die Posthumanisten reagieren auf das Problem der körperlichen Bindung von Denkprozessen, indem sie die Möglichkeit einer vollständigen Simulation von Körperzuständen plausibel zu machen versuchen. Eine solche Simulation würde dem Menschen unbegrenzte Lustzustände ermöglichen, die jede Form körperlichen Genießens (inklusive der Sexualität) einschließen. Die Simulation leiblicher Erfahrungen setzt die eindeutige Bestimmbarkeit atomarer bzw. subatomarer Zustände voraus. Die von Werner Heisenberg geleistete Einführung der Unschärferelation in die Kopenhagener Deutung der Quantenmechanik lässt jedoch dieses deterministische Bild materieller Prozess fragwürdig erscheinen. Da sich quantenmechanische Prozesse weder eindeutig beobachten noch vorherbestimmen lassen, scheint ihre exakte Simulation ausgeschlossen zu sein (Krüger 2019: 401-402 im Anschluss an Cassidy 1996).

⁹ Das cartesianische Cogito gewährleistet keinen Schutz vor dem Wahnsinn, denn die in ihm mögliche „Gewißheit genießt nicht den Schutz vor einem eingeschlossenen Wahnsinn, sie wird im Wahnsinn selbst erreicht und gesichert. Sie gilt *sogar*, wenn ich wahnsinnig bin“ (Derrida 1976: 89). Erst die Einführung eines gütigen und daher nicht täuschenden Gottes in die cartesianischen Meditationen schützt das Subjekt vor der paranoiden Angst, dass die im Denken repräsentierte Wirklichkeit nicht eine von einem „böse[n] Geist“ (Descartes 1977: 39) erschaffene Simulation darstellt.

in dem die Menschen schutzlos paranoiden Ängsten ausgeliefert sind, da sie um die Möglichkeit wissen, dass sie von der Willkür einer ihnen vollkommen überlegenen Intelligenz abhängig sind.

Im Unterschied zu der in den heterogenen Ansätzen des Trans- bzw. Posthumanismus verbreiteten Technikgläubigkeit, die mit einer erstaunlichen Naivität ökonomische und politische Herrschaftsverhältnisse ausblendet, entwickelt Canetti einen kritischen Posthumanismus, der die Machtblindheit der abendländischen Religions-, Metaphysik- und Wissenschaftstraditionen aufzudecken versucht.¹⁰ Sein Kraftzentrum besitzt dieser kritische Posthumanismus in der ethischen Ablehnung des Todes, die aus dem „allmächtige[n] Gefühl von der Heiligkeit jedes, aber auch wirklich jedes Lebens“ (Canetti 2004: 44) entspringt. Dieses Gefühl verortet Canetti „jenseits von aller Moral“ (Canetti 2004: 44), da es seiner Einschätzung nach nicht auf rationalen Überlegungen, sondern der psychophysischen Erfahrung der Verwandlung beruht, die für ihn eine geradezu religiöse Dimension aufweist. Mit fortschreitender Entwicklung seiner Machtkritik während des Zweiten Weltkriegs wächst in ihm das Bewusstsein, dass „man Überzeugungen von solcher Wichtigkeit, eigentlich eine Religion, unmittelbar und ohne Verkleidung aussprechen müsse“ (Canetti 1993: 56) und nicht in literarischer Form inszenieren dürfe. Canettis Posthumanismus zielt nicht auf die technische Überwindung des Todes. Es geht ihm nicht um die „Abschaffung“, sondern die gesellschaftliche „Ächtung des Todes“ (Canetti 2014: 186). Erst ein noch zu schaffender Glaube, der dem Tod „jeden positiven Aspekt abspricht“ (Canetti 1993: 280) wird, so Canetti (2014), die „falsche *Gesinnung*“ (Canetti 2014: 215) überwinden, die den Tod als notwendigen Bestandteil des Lebens verklärt und auf diese Weise seine untrennbare Verbindung zur Ordnung der Macht ausblendet.

Literatur

- Adler, J. (2014). „Mensch oder Masse?“ *H.G. Adler, Elias Canetti and the Crowd*. In J. Adler & G. Dane (Hrsg.), *Literatur und Anthropologie. H.G. Adler, Elias Canetti und Franz Baermann Steiner in London* (S. 176-196). Göttingen: Wallstein.
- Adorno, T. & Horkheimer, M. (2004). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (15. Aufl.). Frankfurt a. M.: Fischer (Originalwerk veröffentlicht 1944).
- Barnouw, D. (1975). *Elias Canettis poetische Anthropologie*. In H. Göpfert (Hrsg.), *Canetti lesen. Erfahrungen mit seinen Büchern* (S. 11-31). München, Wien: Hanser.

¹⁰ Stefan Herbrechter (2009) unterscheidet einen technikaffinen von einem kritischen Posthumanismus. Donna Haraway, N. Katherine Hayles, Karen Barad oder auch Bruno Latour hinterfragen seiner Einschätzung nach kritisch den Anthropozentrismus der humanistischen Traditionen, indem sie aus ethischen, erkenntnistheoretischen oder auch ökologischen Motiven die Annahme einer Sonder- bzw. Ausnahmestellung des Menschen in der Natur bestreiten. Eine Verortung Canettis im vielstimmigen Diskurs dieses kritischen Posthumanismus kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden, wäre aber für eine weiterführende Diskussion seiner anthropologischen und ethischen Positionen von Nutzen.

- Becker, P. (2015). *Der neue Glaube an die Unsterblichkeit. Transhumanismus, Biotechnik und digitaler Kapitalismus*. Wien: Passagen.
- Bartl, A. & Schott, H.-J. (2014). *Einführung*. In A. Bartl & H.-J. Schott (Hrsg.), *Naturgeschichte / Körpergedächtnis. Erkundungen einer kulturanthropologischen Denkfigur* (S. 7-26). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bostrom, N. (2003). Ethical Issues in Advances Artificial Intelligence. *Future of Humanity Institute, Oxford University*. Abgerufen von <https://nickbostrom.com/ethics/ai.html>.
- Braun, C. (2010). *Die Stellung des Subjekts. Lacans Psychoanalyse* (3. Aufl.). Berlin: Parodos.
- Canetti, E. (1993). *Die Provinz des Menschen*. München, Wien: Hanser (Originalwerk veröffentlicht 1973).
- Canetti, E. (1994). *Masse und Macht*. München, Wien: Hanser (Originalwerk veröffentlicht 1960).
- Canetti, E. (1995a). *Der Beruf des Dichters*. In E. Canetti, *Das Gewissen der Worte* (S. 360-371). München, Wien: Hanser (Originalwerk veröffentlicht 1976).
- Canetti, E. (1995b). *Hermann Broch. Rede zum 50. Geburtstag*. In E. Canetti, *Das Gewissen der Worte* (S. 99-112). München, Wien: Hanser (Originalwerk veröffentlicht 1936).
- Canetti, E. (2004). *Die Fliegenpein. Aufzeichnungen*. München, Wien: Hanser 2004 (Originalwerk veröffentlicht 1992).
- Canetti, E. (2014). *Das Buch gegen den Tod*. München, Wien: Hanser.
- Canetti, E. & Adorno, T. (2005). *Gespräch*. In E. Canetti, *Aufsätze, Reden, Gespräche* (S. 140-163). München, Wien: Hanser (Originalwerk veröffentlicht 1962).
- Cassidy, D. (1996). *Werner Heisenberg und das Unbestimmtheitsprinzip*. In W. Neuser & K. Neuser-von Oettingen, *Quantenphilosophie* (S. 42-49). Heidelberg: Spektrum.
- Cha, K.-H. (2010). *Humanmimikry. Poetik der Evolution*. München: Fink.
- Cha, K.-H. (2011). Darwinismus oder Hinduismus? Zu Elias Canettis orientalistischer Wissenschaftskritik im Entstehungskontext seiner Verwandlungslehre (mit Materialien aus dem Nachlass). *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 85 (4), 563-584.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1977). *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I* (B. Schwibs, Übers.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Originalwerk veröffentlicht 1972).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2005). *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie* (G. Ricke & R. Voullié, Übers.) (6. Aufl.). Berlin: Merve (Originalwerk veröffentlicht 1980).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2014). *Kafka. Für eine kleine Literatur* (B. Kroeber, Übers.) (9. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Originalwerk veröffentlicht 1975).
- Derrida, J. (1976). *Die Schrift und die Differenz* (R. Gasché & U. Köppen, Übers.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Originalwerk veröffentlicht 1967).
- Descartes, R. (1977). *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen* (A. Buchenau, Übers.) (2. Aufl.). Hamburg: Meiner (Originalwerk veröffentlicht 1641).
- Ettinger, R. (1989). *Man into Superman*. New York: Cryonic Institute (Originalwerk veröffentlicht 1972).
- Fietz, R. (1994). *Am Anfang ist Musik. Zur Musik- und Sprachsemiotik des frühen Nietzsche*. In T. Borsche, F. Gerratana & A. Venturelli (Hrsg.), *„Centauren-Geburten.“ Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche* (S. 144-166). New York: De Gruyter.
- Friedrich, P. (1999). *Die Rebellion der Masse im Textsystem. Die Sprache der Gegenwissenschaft in Elias Canettis. Masse und Macht*. München: Fink.
- Friedrich, P. (2008). *Tod und Überleben. Elias Canettis poetische Anti-Thanatologie*. In S. Lüdemann (Hrsg.), *Der Überlebende und sein Doppel. Kulturwissenschaftliche Analysen zum Werk Elias Canettis* (S. 215-245). Berlin, Freiburg, Wien: Rombach.
- Herbrechter, S. (2009). *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Horkheimer, M. (2008). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (2. Aufl.). Frankfurt a. M.: Fischer (Originalwerk veröffentlicht 1947).

- Husserl, E. (2012). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Meiner (Originalwerk veröffentlicht 1936).
- Knoll, H. (1993). *Das System Canetti. Zur Rekonstruktion eines Wirklichkeitsentwurfs*. Stuttgart: Verlag für Wissenschaft und Forschung.
- Kroker, A. & Kroker, M. (1996). *Hacking the Future. Geschichten für die fleischfressenden 90er & Kalifornischer Epilog*. Wien: Passagen.
- Krüger, O. (2019). *Virtualität und Unsterblichkeit. Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus* (2. Aufl.). Freiburg i. Br.: Rombach.
- Lacan, J. (2006). *Namen-des-Vaters* (H.-D. Gondek, Übers.). Wien: Turia + Kant (Originalwerk veröffentlicht 2005).
- Lacan, J. (2016). *Das Seminar. Buch III (1955-1956). Die Psychosen* (M. Turnheim, Übers.). Wien: Turia + Kant (Originalwerk veröffentlicht 1981).
- Lyotard, J.-F. (2006). *Das Inhumane* (C. Pries, Übers.) (3. Aufl.). Wien: Passagen (Originalwerk veröffentlicht 1988).
- Menke, C. (1995). *Die Kunst des Fallens. Canettis Politik der Erkenntnis*. In M. Krüger (Hrsg.), *Einladung zur Verwandlung. Essays zu Elias Canettis Masse und Macht* (S. 38-67). München, Wien: Hanser.
- Neumann, G. (1988). *Widerrufe des Sündenfalls. Beobachtungen zu Elias Canettis Aphoristik*. In *Hüter der Verwandlung. Beiträge zum Werk von Elias Canetti* (S. 183-204). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Nietzsche, F. (2004). *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert. Kritische Studienausgabe*. 7. Aufl. München: Dtv (Originalwerk veröffentlicht 1888).
- Sandberg, A. & Bostrom, N. (2008). Whole Brain Emulation. A Roadmap. Technical Report #2008-3. *Future of Humanity Institute, Oxford University*. Abgerufen von <http://www.fhi.ox.ac.uk/reports/2008-3.pdf>.
- Schott, H.-J. (2020). *Der unteilbare Andere. Studien zur literarischen Reflexion psychotischer Grenzerfahrungen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schüttpelz, E. (2014). *Der Auszug aus Ägypten. Zum Vergleich der sozialtheoretischen Schriften von H.G. Steiner, Elias Canetti und Franz Baermann Steiner*. In J. Adler & G. Dane, *Literatur und Anthropologie. H.G. Adler, Elias Canetti und Franz Baermann Steiner in London* (S. 158-175). Göttingen: Wallstein.
- Timmermann, H. (1985). Tierisches in der Anthropologie und Poetik Elias Canettis mit Beispielen aus dem Gesamtwerk. *Sprache im technischen Zeitalter*, 23, 99-126.
- Tipler, F. (1994). *The Physics of Immortality. Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead*. New York: Doubleday.
- Ziegler, R. (2016). *Apeirontologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.