

## Lebensform und Fliegenpein

### Canetti und Agamben über Insekten

Nach Nietzsche und Foucault sind die Begriffe ›Leben‹ und ›Macht‹ nicht mehr so emphatisch ins Spiel gebracht worden wie in den Büchern Giorgio Agambens zur archaischen Rechtsfigur des *homo sacer*. Mit Ausnahme Canettis, müßte man eigentlich hinzufügen. Aus vielen Gründen bleiben sich Elias Canetti und Giorgio Agamben als Machttheoretiker jedoch fremd.<sup>1</sup> Allerdings bleiben auch bei Ausklammerung dieses Aspektes zahlreiche Parallelen übrig; so sind beide passionierte Zitatenjäger und Materialsammler. Canetti beschränkt seine Beutezüge vornehmlich auf ethnologische Quellen, Agamben bevorzugt die juridisch-philosophischen Archive Europas.<sup>2</sup> Jedenfalls entzündet sich ihre intellektuelle Phantasie stets am materialen (Text)Fund. Der eklektischen Materialversessenheit und dem Glauben an die Macht des Dokuments entspricht andererseits ihrer beider Neigung, die eigenen Theoreme so plastisch zu halten, daß deren spekulativer Entwurfscharakter hinter den rhetorisch erzeugten Evidenzeffekten verschwindet.<sup>3</sup> Vor allem der Canetti-Leser bringt oft nur ein benommen zustimmendes ›so ist es‹ zustande.<sup>4</sup> Aber auch bei Agamben zehrt die Überzeugungskraft

<sup>1</sup> Allenfalls könnte man in kritischer Absicht Agambens am Ausnahmezustand orientierte Souveränitätstheorie mit dem ausgeschlossenen ›nackten Leben‹ in ihrem Zentrum gegen Canettis quasi-Hobbes'schen Anthropologismus und seinen poetisch verbrämten pseudo-phänomenologischen Biologismus mobilisieren. Vgl. Axel Honneth: Die unendliche Perpetuierung des Naturzustandes. Zum theoretischen Erkenntnisgehalt von Canettis *Masse und Macht*, in: Michael Krüger (Hg.): Einladung zur Verwandlung. Essays zu Elias Canettis *Masse und Macht*, München/Wien 1995, S. 105-127. Zur Rekonstruktion von Canettis Machttheorie vgl. den Beitrag von Friedrich Balke im vorliegenden Band. Zu Agamben vgl. Eva Geulen: Giorgio Agamben zur Einführung, Hamburg 2005.

<sup>2</sup> Vgl. Manfred Schneider: Die Krüppel und ihr symbolischer Leib, in: Michael Krüger (Hg.): Hüter der Verwandlung. Beiträge zum Werk von Elias Canetti, München/Wien 1985, S. 22-42, sowie die Beiträge in dem Band von Gerhard Neumann (Hg.): Canetti als Leser, Freiburg i.Br. 1996.

<sup>3</sup> Eine erkenntnistheoretisch bestechende, aber im Blick auf den Gegenstand vielleicht doch etwas zu großzügige Rekonstruktion von Canettis Verfahren hat Christoph Menke vorgelegt mit seinem Aufsatz: Die Kunst des Fallens. Canettis Politik der Erkenntnis, in: Michael Krüger (Hg.), Einladung zur Verwandlung, S. 38-67.

<sup>4</sup> Diese Leseerfahrung spiegelt sich auch im Profil der Canetti-Forschung, deren überwiegender Anteil immanente Werkinterpretationen sind. Gelegentlich erweckt dies den Eindruck,

der Figur des *homo sacer* nicht unwesentlich von ihrer rhetorisch inszenierten Wiedererkennbarkeit.

Was sich als Demut gegenüber dem Gegenstand gibt, hat also eine herisch-tyrannische Kehrseite.<sup>5</sup> Besonders verstörend äußert sie sich wohl bei Canetti, der die Übergängigkeit zwischen anempfindender Rezeption und autoritärer Verfügungsgewalt in Gestalt des Kerntheorems der Verwandlung umstandslos in den Rang einer Methodik erhebt, die regelmäßig prätendiert, dem phänomenalen Befund und seinen Erfordernissen bloß zu sekundieren. Agambens theoretische Tyrannis bekundet sich stets dort, wo seine Überlegungen eine im Anspruch universalistische Theorie der Macht anstreben, die lokale oder historische Differenzierungen entschlossen ausblendet. Diese Dialektik von Hingabe an einen partikularen Gegenstand und verallgemeinernder Vereinnahmung desselben gehört zur intellektuellen Physiognomie Canettis und im Ansatz auch Agambens.<sup>6</sup> In *Masse und Macht* und in Agambens *Homo-Sacer*-Projekt verschränken sich geschlossene Systematik und eklektisches Verfahren zu einer seltsamen Synthese.<sup>7</sup>

Den verfahrenstechnischen Affinitäten der beiden Autoren mag geschuldet sein, daß sich an gewissen Punkten auch inhaltliche Konvergenzen zwischen Agamben und Canetti abzeichnen. Das gilt insbesondere von der Problematik des Tieres. Wer den Begriff des Lebens so bedingungslos ins Zentrum

als lebte der Autor noch und man erwartete seine Sanktionierung. Zu Canettis Nachleben vgl. die jüngst erschienene Biographie von Sven Hanuschek: *Elias Canetti. Biographie*, München/Wien 2005 sowie die verzagt kritischen Analysen von Heike Knoll: *Das System Canetti. Zur Rekonstruktion eines Wirklichkeitsentwurfes*, Stuttgart 1993.

<sup>5</sup> Nikolina Burneva hat diese Ambivalenz anhand der Prosa-Skizzen des letzten zu Lebzeiten Canettis veröffentlichten Bandes *Die Fliegenpein* entfaltet in: *Geschichte als Fliegenpein? Zum janusköpfigen Ich in Elias Canettis Aufzeichnungen*, in: *Wirkendes Wort* 3 (1993), S. 632-644; wieder abgedruckt unter dem Titel: *Kompetenzverteilung im Umgang mit Geschichte: Elias Canettis ›Die Fliegenpein‹*, in: Penka Angelova (Hg.): *Autobiographie zwischen Fiktion und Wirklichkeit. Internationales Symposium, Russe, Oktober 1992*, St. Ingbert 1997, S. 91-100. Zu den Aufzeichnungen im allgemeinen vgl. Luciano Zagari: *Epik und Utopie. Elias Canettis Provinz des Menschen*, in: Manfred Durzak (Hg.): *Zu Elias Canetti*, Stuttgart 1983, S. 102-115, und Jürgen Söhring: *Die Literatur als Provinz des Menschen. Zu Elias Canettis Aufzeichnungen*, in: *DVJS* 60 (1986), S. 645-666.

<sup>6</sup> Dem entspricht die Charakterisierung von Canettis Darstellungsverfahren als Physiognomik. Vgl. Manfred Schneider, *Die Krüppel und ihr symbolischer Leib*.

<sup>7</sup> Aber der Erkenntnisgewinn scheint bei Agamben in jedem Fall größer als bei Canetti. Das mag daran liegen, daß Agambens Studien von einem unmittelbaren, auch politischen, Rückbezug auf Zeitgeschichte zehren, für den in Canettis zum System tendierender Denkweise kein Platz ist. Vielleicht fällt der intellektuelle Gewinn bei Canetti aber auch so mager aus, weil ihm an der Dauerhaftigkeit seiner Einsichten noch mehr liegt als an deren Inhalt.

rückt wie auf je andere Weise Canetti und Agamben, dem stellt sich die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu anderen Lebewesen, vor allem natürlich zum Tier, mit besonderer Dringlichkeit. Die dabei beobachtbare Tendenz zu einer utopischen Erhöhung (auch Überhöhung) des Tieres<sup>8</sup> hat kompensatorischen Charakter: Es soll offenbar wieder gutgemacht werden, was dem Tier im Namen des Menschen und der Menschlichkeit seit der Antike widerfahren ist. Aber eigentlich glauben sowohl Canetti als auch Agamben, daß es dem Menschen bei seiner Selbstvergleichung mit dem Tier nicht viel besser ergangen ist als den Tieren, die ihn seiner Menschlichkeit versichern mußten. Alle mit dem Unterschied zwischen Mensch und Tier operierenden Anthropologien (und vielleicht gibt es keine Anthropologie ohne diese Unterscheidung) sind zirkulär organisiert: Das Wesen des Menschen wird über seinen Unterschied zum Tier bestimmt, aber der läßt sich nur formulieren, wenn man den Menschen bereits als Tier definiert hat, das sich durch zusätzliche Fähigkeiten (oder auch: durch fehlende Fähigkeiten, also durch Mängel) von der Tierheit unterscheidet. Canetti hat im Zusammenhang mit Überlegungen zum Ursprung der Sklaverei bemerkt, daß »der Wunsch, Menschen zu Tieren zu machen«, dem entgegengesetzten, nämlich »Tiere in Menschen zu verwandeln«, korrespondiert.<sup>9</sup> In seinem schmalen Büchlein *Das Offene. Über Mensch und Tier* formuliert Agamben denselben Sachverhalt schärfer: »Der entscheidende politische Konflikt in unserer Kultur ist derjenige zwischen Animalität und Humanität. – Und was jetzt ist, ist die integrale Humanisierung des Tieres und die integrale Animalisierung des Menschen.«<sup>10</sup>

Eine Art Testfall für jene Mensch-Tier-Ökonomie, die Agamben auf den Namen der »anthropologischen Maschine« getauft hat (O 42), bildet eine Tierspezies, die am weitesten vom Menschen entfernt scheint, aber dennoch und vielleicht gerade deshalb einen prominenten Platz in seiner Einbildungskraft beansprucht. Es sind die Insekten, mit denen es bekanntlich seit jeher eine besondere Bewandnis hat, vor allem mit jenem im Unterschied zu

<sup>8</sup> Für Canetti vgl. Ralf Simon: Animalische Einfälle. Reflexionen über Tiere als Thema von Aphorismen (Lichtenberg, Jean Paul, Canetti), in: Kurt Wölfel (Hg.): Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft, Jg. 32. u. 33., München 1998, S. 85-112. Dagmar Lorenz (Hg.): The Final Frontier: The Animal, in: dies.: A Companion to the Works of Elias Canetti, Rochester u.a. 2004, S. 239-260.

<sup>9</sup> Elias Canetti: Masse und Macht, Frankfurt a.M. 1980, S. 455; im folgenden unter der Sigle »MM« direkt im Text zitiert.

<sup>10</sup> Giorgio Agamben: Das Offene. Über Mensch und Tier, Frankfurt a.M. 2003, S. 88; im folgenden unter der Sigle »O« direkt im Text zitiert.

Ameisen oder Bienen als nutzloses Geschmeiß bekannten Ungeziefer wie z.B. Fliegen. Dafür steht in der Moderne neben Kafkas *Verwandlung*, Musils Beschreibung eines Fliegentodes (in *Nachlaß zu Lebzeiten*) auch Jeff Goldblums genetische Selbstmanipulation in dem Film *The Fly*. In der vormodernen Tradition galt das Ungeziefer als ständiger Begleiter des Beelzebubs und Fliegenherren, von dem noch William Goldings Roman *Lord of the Flies* erzählt. Auch in *Masse und Macht* haben die Fliegen ihren ersten Auftritt im Rahmen dieser Tradition. Im Kapitel über die »unsichtbaren Massen« zitiert Canetti eine alte jüdische Vorstellung von den fliegenden Insekten als »unreine Geschöpfe, Schädiger und Peiniger« (MM 49).

Einem späteren Kapitel über das »Massengefühl der Haut« (entwickelt anhand von Trinkerdelirien; MM 427ff.) ist zu entnehmen, daß die Furcht vor dem massenhaft Wimmelnden zu den archetypischen Ängsten des Menschen gehört. Weil Ungeziefer nur als Bedrohung erfahren wird (insbesondere bei massenhaftem Auftauchen), kommt es als Gegenstand möglicher Verwandlung nicht in Frage.<sup>11</sup> Im großen Kontinuum von Mensch und Tier scheinen die Fliegen für Canetti eine Zone zu markieren, die weder dem Menschlichen noch dem Tierischen zugerechnet werden kann. Für diesen Sonderstatus der Fliegen gibt es in *Masse und Macht* mindestens zwei Belegstellen.

Die eine gehört in den Kontext von Canettis ausführlicher Beschreibung der australischen Totems im Kapitel über die »Vermehrungsmeute«. Der Umstand, daß auch Insekten als Totemtiere figurieren, irritiert den Autor, aber er behilft sich vorläufig mit der Erklärung, daß »manche von den Insekten, die wir als Ungeziefer empfinden, [...] für die Australier Leckerbissen sind« (MM 130). Unverhohlener verschafft sich Canettis Befremden allerdings im nächsten Satz Ausdruck:

Was soll man aber dazu sagen, wenn man auf Menschen stößt, die als ihr Totem Skorpione, Läuse, Fliegen oder Moskitos bezeichnen? Hier kann von Nützlichkeit im ordinären Sinne des Wortes keine Rede sein, diese Geschöpfe sind Plagen für den Australier wie für uns. (MM 130)

Daß affektiv besetzte Formulierungen Canettis verhaltenen Prosafluß nur selten unterbrechen, macht diese punktuelle Irritation seiner maskenhaft-indifferenten Erzählersouveränität um so auffälliger. Sie bezeugt nicht allein

<sup>11</sup> Das ist keineswegs einsichtig; die namengebende Fähigkeit der Fliegen, die Gabe, überall und doch nirgends zu sein, könnte doch sehr wohl ein Verwandlungsbegehren wecken. Vgl. Boris Groys' einleitenden Essay im Katalog zu Ilya Kabakov: *Das Leben der Fliegen*, Kölnischer Kunstverein, Stuttgart 1992.

eine emotionale, sondern auch eine konzeptionelle Schwierigkeit. Die von Canetti behauptete Logik der Totems – sich dem anzuverwandeln, was man haben und wovon man mehr haben möchte – scheitert an den Fliegen, denn warum sollte man selbst einen Plagegeist haben oder einer werden wollen? Canetti legt sich die Totemwahl des Australiers folglich anders zurecht: »Es kann nur die ungeheure Zahl dieser Wesen sein, die ihn anzieht, und wenn er eine Verwandtschaft mit ihnen etabliert, so ist es ihm darum zu tun, sich dieser Zahl zu versichern.« (MM 130) Abgesehen davon, daß andere Gründe für die Verwandlung in eine Fliege immerhin denkbar sind (etwa ihre namengebende Fähigkeit zum unsterblichen Schwärmen), verstößt diese Erklärung auch gegen das in der Verwandlung waltende Prinzip der konkreten Form, denn die Berufung auf die Zahl setzt bereits eine rationalisierende Abstraktionsleistung voraus, die Canetti hier übergeht.

Nun gibt es nach Canetti auch sogenannte »Massensymbole«, unter die man die Fliegentotems um so eher subsumieren zu können glaubt, als natürliche Massensymbole wie Wind, Sand, Gras oder Feuer, die unter den australischen Totems ebenfalls zu finden sind. Aber in den Kapiteln über die »Massensymbole« (MM 87ff., 197ff.) fehlen die Fliegen. Sie würden auch schlecht in die Reihe jener Naturphänomene passen, die im Unterschied zu Fliegen, welche bekanntlich auch vereinzelt auftreten können, nur als amorphe Masse existieren. An einer späteren Stelle im Zusammenhang mit dem »Massengefühl der Haut« behauptet Canetti allerdings, daß Insekten »vielfach [...] zu Massensymbolen geworden« seien (MM 430). Aber da er sich bekanntlich jeder Unterscheidung zwischen natürlichen und sozialen, biologischen und historischen Phänomenen systematisch verweigert, ist die Vorstellung, daß etwas mit der Zeit ein Massensymbol geworden sein könnte, mindestens überraschend.

Deutlicher wird der Sonderstatus des Ungeziefers und insbesondere derjenigen der ubiquitären Fliegen an einer zweiten Stelle. In den Abschnitten über die basalen Operationen des Ergreifens und Einverleibens führt Canetti das Zerquetschen als Steigerungsform des Drückens vor:

Etwas sehr Kleines, das kaum zählt, ein *Insekt*, wird zerquetscht, weil man sonst nicht wüßte, was damit geschehen ist. [...] Aber abgesehen davon, daß man einen Plagegeist loswerden will und auch wissen möchte, daß man ihn wirklich losgeworden ist, verrät dieses Verhalten zu einer Fliege oder einem Floh die Verachtung fürs völlig Wehrlose, das in einer ganz andern Größenordnung und Machtordnung lebt als wir, mit dem wir nichts gemein haben, in das wir uns nie verwandeln, das wir nie fürchten, es sei denn, es tritt plötzlich in Massen auf. (MM 239f.)

Es ist bemerkenswert, daß derselbe Autor, der so emphatisch gegen die Unterwerfung der Tiere anschreibt und in einem Aphorismus bekennt, das niedrigste ihm bekannte Gefühl sei der Abscheu vor Unterdrückten<sup>12</sup>, genau diesem als bloße Beschreibung getarnten Gefühl im Falle der Fliegen offenbar freien Lauf läßt. Konsequenterweise stellt die Tötung von Fliegen für Canetti auch keinen Akt von Gewalt dar, verdankt sich keinem Tötungsbefehl und hinterläßt auch keinen sogenannten »Stachel«:

Die Zerstörung dieser winzigen Geschöpfe sind die einzigen Akte der Gewalt, die auch *in* uns ungestraft bleiben. Ihr Blut kommt nie über unser Haupt, es erinnert nicht an das unsere. Wir blicken nicht in ihr brechendes Auge. Wir essen sie nicht. Sie sind, wenigstens bei uns im Westen, ins wachsende, wenn auch nicht sehr wirkungsvolle Reich der Menschlichkeit nie einbezogen worden. Sie sind, mit einem Worte, vogelfrei: floh- und fliegenfrei wäre besser dafür. (MM 240)<sup>13</sup>

Die meisten Zeitgenossen werden bereitwillig zugeben, als Kinder Fliegen nicht nur gedankenlos getötet, sondern auch systematisch gequält zu haben. Aber allein das Faktum, daß den Tätern ihre (Un)taten im Gedächtnis geblieben sind, spricht eigentlich gegen die Annahme einer gewissenfreien Gewalt der Menschen gegenüber den Fliegen. Immerhin hielt Theodor W. Adorno körperliche Züchtigung von Kindern im Falle von Fliegenquälerei nicht nur für gerechtfertigt, sondern für pädagogisch erforderlich: »Wenn die Eltern dem Kind eine auf die Pfoten hauen, weil es einer Fliege die Flügel ausreißt, so ist das ein Moment von Autorität, das zur Entbarbarisierung beiträgt.«<sup>14</sup> Bei Canetti bleiben die Fliegen jedoch von der ganzen Maschinerie der Einverleibung ebenso sei's ausgeschlossen, sei's verschont, wie aus dem Reich der Verwandlung verbannt. Sie gehören nicht ins Tierreich, insofern der Mensch sich nicht in sie verwandelt, und eben deshalb auch nicht ins Menschenreich.

Die Fliegen markieren für Canetti folglich den Ort und das Phänomen, die für Agamben an der archaischen Rechtsfigur des *homo sacer* sinnfällig werden. Canettis Charakterisierung der Fliegen als vogel- bzw. fliegenfrei bestätigt diesen Vergleich nachdrücklich. Wie Agambens *homo sacer* aus zwei

<sup>12</sup> Elias Canetti: *Die Fliegenpein*, Frankfurt a.M. 1995, S. 7; im folgenden unter der Sigle »F« direkt im Text zitiert.

<sup>13</sup> Eben deshalb will der Machthaber, fügt Canetti hinzu, am liebsten alles um sich herum zu Insekten degradieren.

<sup>14</sup> Theodor W. Adorno: *Erziehung zur Mündigkeit*, in: ders.: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*, hg. von Gerd Kadelbach, Frankfurt a.M. 1971, S. 138.



(Rechts)Ordnungen (der heiligen und der profanen) ausgeschlossen ist, sind die Fliegen ebenfalls doppelt von der menschlichen und der tierischen Ordnung ausgeschlossen. Beide sind der strafflosen Tötung ausgesetztes bloßes oder nacktes Leben. Indem Canetti die Fliegen als vogel- bzw. fliegenfrei beschreibt, reproduziert er den Mechanismus der doppelten Ausschließung, den Agamben am *homo sacer* und seinen Inkarnationen aufdecken möchte. Canetti aktualisiert das Modell des ausschließenden Einschlusses (und bedient die »anthropologische Maschine«) im Bezug auf ein Lebewesen, das nicht zur tierischen und deshalb auch nicht zur menschlichen Ordnung gehört, ohne den zugrundeliegenden Mechanismus anzuerkennen, geschweige denn zu reflektieren oder zu analysieren.<sup>15</sup>

Anders Agamben. Anhand eines Insekts hat er die Probe auf sein theoretisches Exempel des *homo sacer* tatsächlich gemacht. Das ihn interessierende Tierchen tritt zwar selten in Massen auf, fällt aber ohne Zweifel in die Kategorie zu zerquetschender Plagegeister. Es geht um eine Zecke, von welcher der Biologe Jakob von Uexküll in seinen *Streifzügen durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (1934) berichtet, sie habe in einem Rostocker Laboratorium 18 Jahre lang ohne Nahrungsaufnahme und folglich ohne jeden Kontakt zu ihrer Umwelt (so denn ein Labor eine Umwelt heißen darf) überlebt. Um nachzuvollziehen, warum Agamben dieser Umstand so bedeutsam erscheint, muß man sich den Argumentationsgang in *Das Offene* vergegenwärtigen. Ihren großen Auftritt hat die Rostocker Labor-Zecke bei Agamben im Rahmen seiner Exegese einer Heidegger-Vorlesung über Tier und Mensch aus dem Wintersemester 1929/30 mit dem Titel *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Heidegger versucht dort das Verhältnis zu klären, in dem die »Weltlosigkeit« anorganischer Objekte, das »weltarme« Tier und der »weltbildende« Mensch zueinander stehen.<sup>16</sup> Zwischen Stein und Mensch schwebt seltsam unbestimmt das Tier. Denn durch seine Triebgebundenheit, die Heidegger »Benommenheit« nennt, ist es dem Tier nicht möglich, sich auf Seiendes zu beziehen. Das Tier, zitiert Agamben Heidegger,

<sup>15</sup> Seine Behauptung, daß das Wesen der Souveränität die Entscheidung über Leben und Tod sei, mag Agamben teilen. Aber wo letzterer im Kern der Unterscheidung zwischen Tod und Leben Ununterscheidbarkeiten lokalisiert, hat Canetti stets schon zugunsten des Todes entschieden. Souverän ist für Canetti, wer getötet hat (vgl. MM 267ff.).

<sup>16</sup> Der jüngste Stand dieser philosophischen Diskussion ist dokumentiert in: Dominik Perler, Markus Wild (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Frankfurt a.M. 2005.

»hängt gleichsam zwischen sich selbst und der Umgebung, ohne daß das eine oder das andere *als* Seiendes erfahren würde.«<sup>17</sup> (O 62) Das Tier kann in seiner Benommenheit keinen Bezug zu seiner Umwelt aufnehmen, weil es selbst nichts anderes *ist* als dieser Bezug. An diesem Punkt beruft sich Heidegger explizit auf Uexküll, der u.a. durch Beobachtung von Zecken unter Laborbedingungen nachwies, wie Tiere in der Angewiesenheit auf ihre Umwelt aufgehen. Die Umwelt der Zecke reduziert sich beispielsweise auf drei Merkmale: erstens den Geruch der Buttersäure, die im Schweiß aller Säugetiere enthalten ist, zweitens die Temperatur von 37 Grad und drittens die Typologie der Haut der Säugetiere. Agamben erläutert das Verhältnis der Zecke zu dieser Umwelt: »Die Zecke ist diese Beziehung, sie lebt nur in ihr und für sie.« (O 56)

Aber daß ein Tier wie die Zecke aufgrund seiner Benommenheit sich zur Umwelt nicht verhalten, keine Beziehung zur ihr aufnehmen kann, weil es selbst nichts anderes als seine Umwelt ist, heißt für Heidegger noch nicht, daß das Tier so weltlos wäre wie etwa ein Stein oder andere leblose Dinge. Vielmehr spekuliert er, »ob nicht gerade das Benehmen eine Beziehung auf... ist derart, daß das, *worauf* das Benehmen als Sich-nicht-Einlassen sich bezieht, für das Tier *in gewisser Weise offen* ist, was aber keineswegs heißt: *als Seiendes offenbar*.«<sup>18</sup> Agambens rekonstruierende Lektüre hebt diese Ambivalenz und Unentschiedenheit Heideggers pointierend hervor. Einerseits denkt Heidegger das Tier in radikaler Heterogenität zum Menschen. Andererseits denunziert er die menschliche Unterstellung der Weltarmut des Tieres als anthropomorphisierende Projektion. Agamben kommentiert: »Einerseits ist die Benommenheit eine Öffnung, die intensiver und hinreißender als jegliche menschliche Erkenntnis ist, andererseits ist sie insofern in eine umfassende Dunkelheit verschlossen.« (O 68)

Mit diesem vorläufigen Fazit geht Agamben zu Heideggers Analyse der Langeweile in derselben Vorlesung über. Bei der Beschreibung dieser besonderen Stimmung bedient sich Heidegger nun desselben Vokabulars wie bei der Beschreibung der tierischen Weltarmut. In der Langeweile sind wir »von den Dingen *hingegenommen*, [...] sogar durch sie *benommen*«<sup>19</sup> (O 73). Im Aspekt

<sup>17</sup> Martin Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, in: ders.: Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 29/30, hg. von Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1983, S. 361.

<sup>18</sup> Martin Heidegger, Grundbegriffe der Metaphysik, S. 368; zit. nach Agamben: Das Offene, S. 63.

<sup>19</sup> Martin Heidegger, Grundbegriffe der Metaphysik, S. 153.



der Langeweile erschließt sich eine unerwartete Nähe, sogar eine Parallele zwischen Mensch und Tier, denn in der Langeweile ist der Mensch in genau derselben Weise an etwas ausgeliefert, das sich versagt und verschließt, wie das Tier in seiner Benommenheit in etwas Nicht-Offenbartes hinausgesetzt ist. Der sich langweilende Mensch und das benommene Tier sind beide offen für etwas, das sich ihnen verschließt.

Aber die Langeweile kennzeichnet nach Heidegger noch ein weiterer Zug, nämlich die Lahmlegung und Deaktivierung der einzelnen Möglichkeiten, dies oder jenes zu tun oder zu lassen. In dieser Suspension konkreter Möglichkeiten im Zustand der Langeweile erscheint nicht länger diese oder jene Möglichkeit, sondern das Phänomen der Ermöglichung selbst scheint auf. Mit dieser Wendung des Arguments tritt der zunächst abgeschwächte Unterschied zwischen Mensch und Tier mit aller Schärfe erneut hervor. Im Unterschied zum Menschen ist das Tier Heidegger zufolge schlechterdings unfähig, seine Beziehung zur Umwelt aufzugeben. Für Heidegger ist der Mensch also ein Tier, das gelernt hat, sich zu langweilen.

Den Gegenbeweis zu dieser Anthropogenese aus dem Geist der Langeweile tritt nach Agamben jene Heidegger noch unbekannte Rostocker Zecke an, die jeden Bezug zu ihrer Umwelt aufgehoben hat – und dennoch kein Mensch wurde. »Vielleicht hütet die Zecke im Rostocker Laboratorium ein Geheimnis des ›bloßen Lebewesens‹, mit dem sich zu messen weder Uexküll noch Heidegger bereit waren.« (O 80) Die Zecke ist für Agamben diesseits oder auch jenseits all der Operationen der Unterscheidung, Einteilung und Gliederung, die die mit Mensch und Tier operierende »anthropologische Maschine« ausführt. Nicht einmal als Ungeziefer ist die Rostocker Labor-Zecke identifizierbar, sondern nur noch als eine Art Un-Ding, das weder Tier noch Mensch ist und angesichts dessen auch die ebenso wesentliche Unterscheidung zwischen lebendig und tot ihren Sinn verlieren muß. Agamben sagt es zwar nicht ausdrücklich – und man zieht diese Konsequenz nur zögernd –, aber die Rostocker Zecke befindet sich strukturell gesehen in exakt derselben Situation wie die komatöse Amerikanerin Terri Schiavo, der ›Muselmann‹ genannte KZ-Häftling und andere extreme Inkarnationen des vogelfreien *homo sacer*, welche Agamben anführt.

Insbesondere an dem im KZ-Jargon ›Muselmann‹ genannten Häftlingstypus, der für Primo Levi den Begriff des Menschen in Frage stellte, hat Agamben in seinem Buch *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* seine Ethik ausrichten wollen. Sie beruht auf einem schlichten Grundsatz: »Wird eine Grenze festgelegt, jenseits deren man aufhört Mensch zu sein [...], dann ist das offensichtlich kein Beweis für die Unmenschlichkeit der Menschen,

sondern für die Unzulänglichkeit der vorgeschlagenen Grenze<sup>20</sup>. In der Verlängerung heißt das: Den ›Muselmann‹ aus der Menschheit auszuschließen, ist dem Ausschluß der Plagegeister aus dem Tierreich strukturell analog.<sup>21</sup> Agamben tritt freilich nicht für Fliegenwürde oder Zeckenrechte ein.<sup>22</sup> Der Punkt seiner Zecken-Geschichte ist ein anderer: Alle Grenzziehungen und Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier, Leben und Tod involvieren zwangsläufig die Produktion eines Lebewesens, das weder dem einen noch dem anderen Bereich zugehört, sondern mit deren Einräumung allererst entsteht. Eine vergleichbare Reflexion sucht man bei Canetti vergebens; vielmehr beweist sein Umgang mit dem Ungeziefer die Stichhaltigkeit von Agambens Interpretation: Die Fliegen befinden sich auf der Isolierstation des Canetti-Systems.

Deshalb ist es um so befremdlicher, daß der Autor seinen letzten noch zu Lebzeiten veröffentlichten Aufzeichnungen den Titel *Die Fliegenpein* verliehen hat. Die Herkunft dieses Titels gibt der Verfasser erst fast am Ende seines Buches preis. Ihm liegt ein Fund zugrunde, der Canetti mindestens so sehr bewegt haben muß wie Agamben die Rostocker Zecke. Wörtlich zitiert Canetti aus den Pariser Lebenserinnerungen der Misia Sert einen Passus über ihre Zeit als Klosterschülerin:

›Eine meiner Schlafgefährtinnen war eine Meisterin in der Kunst des Fliegenfangens geworden. Geduldige Studien an diesen Tieren hatten es ihr ermöglicht, genau die Stelle zu finden, durch die man die Nadel stechen mußte, um sie aufzufädeln, ohne daß sie starben. Sie verfertigte sich auf diese Weise Ketten aus lebenden Fliegen und geriet in Entzücken über das himmlische Gefühl, das ihre Haut bei der Berührung der kleinen verzweifelten Füße und zitternden Flügel empfand‹. (F 128)

<sup>20</sup> Giorgio Agamben: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, Frankfurt a.M. 2003, S. 55.

<sup>21</sup> Nichts anderes meinte Adorno in den *Minima Moralia*: »Die stets wieder begegnende Aussage, Wilde, Schwarze, Japaner glichen Tieren, etwa Affen, enthält bereits den Schlüssel zum Pogrom. Über diese Möglichkeit wird entschieden in dem Augenblick, in dem das Auge eines tödlich verwundeten Tieres den Menschen trifft. Der Trotz, mit dem er diesen Blick von sich schiebt – »es ist ja bloß ein Tier« –, wiederholt sich unaufhaltsam in den Grausamkeiten an Menschen, in denen die Täter das »nur ein Tier« – immer wieder sich bestätigen müssen, weil sie es schon am Tier nie ganz glauben konnten.« Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*, Frankfurt a.M. 1980, S. 118.

<sup>22</sup> Im Unterschied zu dem in Princeton lehrenden Philosophen Peter Singer, der sich für die Rechte der Tiere einsetzt, weil er die Menschenwürde als rassistisch empfindet. Vgl. Peter Singer: *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994. So konsequent und logisch zwingend Singers Argumente scheinen – sie gehören ebenfalls noch in das Gebiet, das Agamben mit den komplementären Funktionen der Animalisierung des Menschen und der Vermenschlichung des Tieres abgesteckt hat.

Unbestritten ist das eine schockierende Geschichte, zumal sich diese kindliche Fliegenquälerei offensichtlich nicht Experimentier- und Forschungsinteressen verdankt, sondern unmißverständlich Ausdruck in Lust verwandelter Pein ist. Diese Lust der Kettenträgerin meint der seltsame Ausdruck »Fliegenpein« mindestens ebenso wie die Qual der (Teufels)Fliegen, die jener zum »himmlischen« Genuß wird.

Canettis Apostrophierung dieses Berichts als »die schrecklichste Geschichte« kann man eigentlich nur (benommen) beipflichten. Aber es lohnt sich, die Art, wie diese Geschichte von ihrem Finder inszeniert wird, genauer zu betrachten. »Die schrecklichste Geschichte fand ich heute«, beginnt der fragliche Eintrag, »in den Erinnerungen einer Frau, der Misia Sert. Ich nenne es *Fliegenpein* und setze sie wörtlich her«. (F 128) Daß das Geschlecht der Berichterstatteerin betont wird – die »Erinnerungen einer Frau« – mutet bei wiederholtem Lesen der Stelle etwas seltsam an. Vollends befremdlich ist jedoch das Personalpronomen *es* zwischen all den weiblichen Substantiva des Satzes: »Ich nenne *es* Fliegenpein und setze *sie* wörtlich her.« (Hervorh. E.G.) Sie: die »schrecklichste Geschichte« oder die »Erinnerungen« der Misia Sert, unter Umständen auch die »Fliegenpein«. Aber dem Personalpronomen *es* fehlt jedes Bezugswort.<sup>23</sup> Vielleicht steht *es* für das Ominöse, Obszöne und Unaussprechliche dieser »schrecklichsten Geschichte«. Worin aber besteht *es* genau? Im Quälen der Qual- und Plagegeister oder im lustvollen Gequält-Werden durch ihre Pein? Und gibt es da einen Unterschied?

Im Original der Misia Sert wird die Geschichte von der schrecklichen Fliegenkettenträgerin als ein weiteres Beispiel für den Versuch der im Kloster eingeschlossenen Mädchen angeführt, mit kindlich-koketter Weiblichkeit der Klosterdisziplin zu trotzen. Die Erzählerin stopft sich allmorgendlich ihr Nachthemd unter die Kleidung, um so eine »Turnüre« herzustellen.<sup>24</sup> Dieser Kontext erlaubt zumindest, das bezugs- und namenlose *Es* als Kodierung weiblicher Sexualität anzusehen, vielleicht aber auch, in einer kulturhistorisch nur allzu geläufigen Substitution, als Synonym für Sexualität überhaupt.<sup>25</sup> Da wären die unsauberen Begleiter des Beelzebub jedenfalls nicht mehr weit.

<sup>23</sup> Auch wenn man *es* auf das Buch des Titels *Fliegenpein* bezieht, bleibt der Status des Personalpronomens diffus.

<sup>24</sup> Misia Sert: Pariser Erinnerungen, aus dem Französischen von Hedwig Andertann, Frankfurt a.M. 1989 (1954), S. 22.

<sup>25</sup> Vgl. dazu den Abschnitt über Männer und Frauen in MM 71-77. In der Canetti-Forschung scheint Ursula Ruppel mit ihrem Essay zu den wenigen zu gehören, die die Problematik der Weiblichkeit und weiblicher Sexualität bei Canetti erkannt und thematisiert haben (Dies.: Der Tod und Canetti, Hamburg 1995, S. 51ff.). Das überrascht vor allem, weil

Was wie Spekulation (oder Paranoia) einer argwöhnischen Leserin anmuten mag, ist aber auch unter in Canettis Sinne phänomenologischen Gesichtspunkten nicht ganz abwegig. Der Anblick wahllos und oft vielfach zugleich kopulierender Fliegen muß für Menschenkinder zu den primären Anschauungen jenes befremdlichen, später ›Sexualität‹ genannten Verhaltens gehören. Lawrence Sterne war sich für Wortspiele um *incest* und *insect* jedenfalls nicht zu schade. Vor diesem Hintergrund gibt es also durchaus Gründe, in der Fliegenpein eine Art Deckerinnerung der Sexualität zu erblicken, die Canetti (nicht zuletzt aufgrund seines anti-freudianischen Ressentiments) in seinen Hauptschriften ebenso lieblos behandelt hat wie die Fliegen (und *cum grano salis*: die Frauen). Es ist im übrigen schwer nachvollziehbar, wie ein Theoretiker, dem die Berührungsfurcht letzte anthropologische Instanz ist, die nur in der Masse aussetzt, die Sexualität als Ort des Begehrens so impertinent ignorieren kann, um sich doch gleichzeitig dessen Sprache und Logik gewissermaßen schamlos (weil exklusiv im Sinne schierer Gewalt) dienstbar zu machen.

Aber ob Canettis Fliegen wirklich etwas mit Frauen oder Sexualität zu tun haben, ist letztlich unerheblich, denn selbst wenn dem so wäre, ist damit noch keine Antwort auf die Frage gefunden, weshalb der Autor ausgerechnet das Wort »Fliegenpein« im Titel seiner letzten Publikation zu Lebzeiten verewigt hat. Warum enden Buch, Werk und Leben dieses Überleben-Wollenden im Zeichen der »schrecklichsten Geschichte«, im Namen der namenlosen Fliegenpein? Warum ausgerechnet Fliegen? Ist doch die Eintagsfliege der Inbegriff der Sterblichkeit. Man leidet wie ein Hund, und Menschen sterben wie die Fliegen.

Als *Die Fliegenpein* 1992 erschien, waren die Kritiker nicht besonders erbaut. Henning Ritter sprach von den »herrenlosen Pointen« des schmalen Bändchens mit dem befremdlichen Titel.<sup>26</sup> Man kann ihm kaum widersprechen; wo es sich nicht um Banalitäten handelt, scheinen hier altersweise Spruchwahrheiten einen Dialog mit sich selbst zu führen.<sup>27</sup> Das wohl einmal

Canetti selbst als ersten fundamentalen Gegensatz den der Geschlechter ansetzt. Wenn Ruppel, ausgehend von *Masse und Macht*, Weiblichkeit mit Tod und anhand einiger autobiographischer Passagen auch mit Verwesung zusammenbringt, rücken die Fliegen einmal mehr in diesen assoziativen Horizont.

<sup>26</sup> Henning Ritter: Als hätte einer allein die Griechen entdeckt, und niemand achtet darauf. Eine Paraphrase zu Elias Canetti, in: Michael Krüger, Einladung zur Verwandlung, S. 18.

<sup>27</sup> Ralf Simon hat die Schwäche von Canettis Aphorismenwerk in direkten Zusammenhang mit seiner Tier-Emphase gebracht: »So durchbricht Canetti dort, wo er den Tieren einen

intendierte Spannungsverhältnis zwischen der als Hauptwerk gehandelten Studie *Masse und Macht* und den es durchkreuzenden Aphorismen ist längst abgestorben. Deren Funktion – »er will zerstreute Aufzeichnungen hinterlassen als Korrektur zum geschlossenen System seiner Ansprüche« (F 30) – wird zwar noch referiert, aber andernorts äußert Canetti sein Unbehagen an der »Unwürdigkeit amorpher Aneinanderreihung« (F 103).<sup>28</sup> Canetti, von Haus aus das Gegenteil eines Zweiflers, nämlich ein Fanatiker des Gewußten, leistet sich in diesem Band erstaunliche Selbstzweifel. In *Fliegenpein* finden sich Sätze, die man im monomanen Werk sonst vergeblich sucht. Es scheint, als wollte der Autor zuletzt doch noch an seinen eigenen Grundüberzeugungen rütteln:

Einfacher sein – du redest so, als ob du gesandt wärest. Leg die Sporen der Überlegenheit ab, steig hinunter vom prahlerischen Roß der nächsten dreitausend Jahre, leb solange du lebst, dränge dich nicht in eine Zeit hinein, in der du ohnehin nicht da bist, laß die Absichten schlafen, vergiß den Namen, vergiß dich, vergiß deinen Tod! (F 9)

Am Ende seines Lebens mutet sich der tyrannische Asket auch diese Einsicht zu: »Das Leben, das er führt, ist falsch. Er müßte in höchster Aktivität sein und sich die Steigerung erlauben, zu der ihn alles drängt. Aber er sagt nein, rechts und links nein und ist stolz auf seine Enthaltsamkeit, und kräht Würde.« (F 135) Von dieser Selbstverdächtigung bleibt auch des Hüters Allerheiligstes, der sprachliche Ausdruck, nicht verschont:

Ort zudenken will, zugleich die Grundbedingungen des aphoristischen Schreibens und tritt in einen anderen Diskurs ein. In dem »utopischen Dort«, das er aufzurufen beginnt, wechselt der Ton von den animalischen Einfällen des empiriegesättigten und zugespitzten Aphorismus zu den Sprüchen, die inmitten der Canettischen Aphorismensammlungen Inseln der versuchten Verwandlung bilden.« In: ders.: *Animalische Einfälle*, S. 112.

<sup>28</sup> Es wäre der Mühe wert, Begriff und Diskurs der Würde und ihr Korrelat, die Heiligkeit, bei Canetti zu rekonstruieren. In jedem Fall ist kaum ein größerer Gegensatz denkbar zu Agambens Kritik an den Vorstellungen von der Heiligkeit des Lebens und einem würdevollen Sterben als diese Aussage Canettis: »Nietzsche kann mir nie gefährlich werden: denn jenseits von aller Moral ist in mir ein ungeheuer starkes, ein allmächtiges Gefühl von Heiligkeit jedes, aber auch wirklich jedes Lebens« (F 51). Zwar heißt es einmal, »daß auch Mücken und Flöhe sterben, macht mir den Tod nicht begreiflicher« (F 66), aber an vielen anderen und prominenteren Orten (wie *Masse und Macht*) stellen die Insekten eben doch einen Grenzfall dar und markieren eine systemische Problemzone.

Es könnte sein, daß er sich durch *Kürze* um alles gebracht hat, was an Sätzen lohnt, ihr An- und Abschwollen, Steigen und Fallen, Unglück und Glück. Es könnte sein, daß Sätze nicht gepreßt sein sollten, kein Destillat, sondern immerquellende Fülle. Dann hat er sich während aller Jahre des Schreibens um das gebracht, was ihre Lust gewesen wäre und diese Askese der Kargheit vergeblich gepriesen. (F 127)

Was an jenen ungeschriebenen Sätzen gelohnt hätte, ihr Steigen und Fallen, Anschwellen und Abschwollen, das könnte man auch die »Fliegenlust« nennen. Auf der Folie solch selbstzweiflerischer Überlegungen wird die »schrecklichste Geschichte« von der »Fliegenpein« zum Emblem der qualvollen Selbstbefragung eines Autors, der lebendige Sätze in Aphorismen gequetscht und sie aufgefädelt hat wie jenes Mädchen die Fliegen.

Aber Canettis letztes Wort über die Fliege ist auch der Selbstzweifel nicht.<sup>29</sup> Den Dichter erkennt man an seinem Tier wie an einer imaginären Physiognomie. Zum Wappentier und Wahrzeichen des »Hüters der Verwandlung« erwählte Canetti, dessen Autorschaft das vielfach beschworene Geheimnis der Verwandlung letztlich wohl doch fremd geblieben ist, kein anderes als das von aller Verwandlung ausgeschlossene Insekt: »Welcher Dichter hat nicht zu seiner Fliege gesprochen? Wen erkenne ich nicht an seiner Fliege? Wer hält sich nicht eine Fliege, die für ihn trippelt?« (F 135)

Canetti ist die Fliege entweder lästige Plage oder dienstbarer Geist. Die Herrschsucht dieses Machttheoretikers reduziert alles aufs Fressen und Sterben. Aber die unverdrossen übers Papier des Dichters krabbelnde Fliege, deren Summen der (allen Schreibenden tiefvertrauten) Langeweile zu einem Laut verhilft, schätzt und verehrt man andernorts als Muse und Quelle der Inspiration. Einer, der es wissen mußte, dichtete: »Und den leidigen Insecten dank ich manche goldne Stunde / Seid ihr doch, Ihr Unbequemen / Von dem Dichter hochgepriesen als die wahren Musageten.«<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Zumal auch dieser Selbstzweifel aller Wahrscheinlichkeit nach Teil des »Systems Canettis« (Heike Knoll) sein dürfte. Auf den letzten Seiten ihrer Studie muß auch Christiane Altvater zugeben: »Das formale Verfahren des ›dialektischen Sprungs‹ als Strategie der Ermächtigung (ob und inwieweit diese geglückt ist, erscheint fraglich), korrespondiert mit der Selbstreflexion des Autors: Im Wechsel zwischen selbstzweiflerischer, ja selbstanklägerischer und selbstüberheblicher Pose bezieht Canetti eine stets nur vorläufige Position.« (Christiane Altvater: Die moralische Quadratur des Zirkels. Zur Problematik der Macht in Elias Canettis Aphorismensammlung »Die Provinz des Menschen«, Frankfurt a.M. u.a. 1990, S. 310)

<sup>30</sup> Johann Wolfgang Goethe: Die Musageten, in: Frankfurter Ausgabe, Bd. I.2, Gedichte 1800-1832, S. 989f.