



*Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 21–34

MONIQUE DAVID-MÉNARD

## Conatus und Lebensnot

ZITIERVORGABE:

Monique David-Ménard, »Conatus und Lebensnot«, in *Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 21–34 <[https://doi.org/10.37050/ci-12\\_02](https://doi.org/10.37050/ci-12_02)>

ANGABE ZU DEN RECHTEN:

© by the author(s)

This version is licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

SCHLAGWÖRTER: Affirmation; Conatus; Erkenntnistheorie; Eros; Medienwissenschaft; Passivität; Psychoanalyse; Thanatostrieb; Wissenschaftsphilosophie

# CONATUS UND LEBENSNOT

Monique David-Ménard

*Ist es möglich, eine angemessene Vorstellung einer traurigen Leidenschaft zu entwickeln? Zur Konfrontation zwischen Spinoza und Freud*

Ich möchte zunächst Christoph Holzhey, Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling dafür danken, dass sie mit der Ausrichtung der Tagung *Conatus und Lebensnot* unserem bereits seit vielen Jahren bestehenden interdisziplinären Gespräch eine neue Richtung gegeben haben. Eine solche interdisziplinäre Zusammenarbeit benötigt viel Zeit, denn sie erfordert immer wieder erneut die Klärung, inwieweit sich unsere Thesen und Forschungsfragen auf einem gemeinsamen Feld bewegen und inwieweit wir uns in unterschiedlicher Weise auf gleiche philosophische, epistemologische und psychoanalytische Quellen beziehen.

Im Laufe unserer Begegnungen habe ich festgestellt, dass sich innerhalb der Medienwissenschaft in Deutschland ein neues Interesse am Begriff und an Theorien des Lebens, an Philosophien der Intensität und der Empfindung und an Affekttheorien formiert hat, während wir in Frankreich zur gleichen Zeit versuchen, die Psychoanalyse nach Lacan über eine andere epistemologische Linie zu definieren. In dieser epistemologischen Linie betrachten wir die Psychoanalyse als ein kritisches Instrument, um die unterschiedlichen Disziplinen miteinander in Verbindung zu bringen. Zugleich insistiert diese epistemologische Perspektive mehr auf der Differenz der unterschiedlichen Wissensordnungen, als dass sie von einer Kontinuität zwischen Lebendem und Begehrendem ausgeht.

Sie unterscheidet sich damit zum Beispiel von der Position Gilbert Simondons, die in Deutschland eine neue Rezeption erfährt. Simondon geht, obwohl der Begriff der Schwelle bei ihm eine wichtige Rolle spielt, von einer Kontinuität zwischen Lebendem, Technischem, Psychischem und sozialer Organisation aus und bezieht sich nicht auf die Psychoanalyse als ein regionales Wissen, das spezifische Konzepte fordert. Anders als Simondon waren Lacan und Laplanche von einer epistemologischen Orientierung geprägt, die sie mit Bachelard, Koyré, Althusser und Fou-

cault verband und die als Methode der »ruptures épistémologiques« beschrieben werden kann. Aus dieser Perspektive kann meines Erachtens keine Homogenität zwischen den Wissenschaften des Lebens, der Technik und der Psyche konstruiert werden. In meinem Buch über *Deleuze und die Psychoanalyse* habe ich gezeigt, dass auch Deleuze in seiner Philosophie vitalistischer ist als die Psychoanalyse von Lacan. Sie ist jedoch, und dies ist für die Frage nach dem Verhältnis von Spinoza und Freud signifikant, paradoxerweise auch – und trotz Deleuzes Kritik am vermeintlichen »hegelschen Postkantianismus«<sup>1</sup> von Freud – vitalistischer als dessen Psychoanalyse.<sup>2</sup>

Aus der von mir vertretenen Sicht auf die Psychoanalyse bietet es sich, wie ich im Folgenden näher ausführen werde, deshalb auch an, weniger vom Begriff der Lebensnot als vom Begriff der *Hilflosigkeit* auszugehen, den Freud im *Entwurf einer Psychologie* 1895 anstelle des Begriffs der Lebensnot einführte. Das heißt, dass Lebensnot eher im Sinne einer spezifischen Hilflosigkeit des Menschen als im Sinne einer biologischen Voraussetzung verstanden sein will.

Die Frage, die ich an unser interdisziplinäres Gespräch stellen will, lautet deshalb: Ist es möglich, dass die hier vorgestellte Orientierung der Psychoanalyse an der Methode der »ruptures épistémologiques« mit der Medienwissenschaft ins Gespräch kommt und dass sie sich in dieser Auseinandersetzung erneuert? Diese Frage steht im Hintergrund, wenn ich im Folgenden über die Konzepte Conatus und Lebensnot nachdenke. Ich stimme also mit Anna Tuschling überein, wenn sie sagt, dass die Tagung keine Tagung über Freud und Spinoza ist.

Ich werde meine Überlegungen entlang von folgenden drei Punkten vorstellen:

1. Wie lässt sich das Verhältnis zwischen Affirmation und Passivität im Konzept des Conatus im Vergleich zum Verhältnis zwischen Eros und Thanatos in der Psychoanalyse denken?

2. Die Unterschiede zwischen Freud und Spinoza betreffen die Konzeption der Verhältnisse zwischen externen und individuellen Ursachen; anstatt Innen und Außen innerhalb der Rahmung einer kausalen Kon-

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1997), S. 144.

<sup>2</sup> Vgl. Monique David-Ménard, *Deleuze und die Psychoanalyse* (Berlin: Diaphanes, 2009).

zeption des Denkens einerseits und des Körpers andererseits zusammenzubringen, beruht die Einzigartigkeit der Psychoanalyse gerade darauf, dass diese Dualität zwischen Außen und Innen selbst in Frage gestellt wird. Diese Stoßrichtung entwickelt sich bei Freud sehr früh, bereits im *Entwurf* von 1895. Sie kündigte sich in der Ersetzung des Begriffs der Lebensnot durch jenen der *Hilflosigkeit* an und fand in der späteren Begriffsentwicklung der Verschränkung zwischen den Todes- und den Sexualtrieben ihre Bestätigung.

3. Der epistemische Bruch zwischen der Philosophie des Conatus und der Psychoanalyse lässt sich in die einleitende Argumentation von Anna Tuschling und Astrid Deuber-Mankowsky einschreiben, in der sie sagen:

Der Begriff [Conatus] erweist sich als vielversprechend, weil er einen medienanthropologischen Zugang sucht, der sich nicht auf Affekt und Handlung als anthropologische Bedingungen stützt und der damit direkt an allgemeine Medientheorien in ihrer Abwendung von modernen Konzepten der Subjektivität anschlussfähig bleibt.<sup>3</sup>

Dieser Vorschlag impliziert zunächst, dass nicht nur die Philosophie des Conatus, sondern auch die Psychoanalyse zu einer »allgemeinen Anthropologie« gehören, die auf den Konzepten von Affekten und Handlungen aufbaut, welche als unmittelbar und nicht medial vermittelt gedacht werden. Sie ignorierten demnach, was die Medientheorie ans Licht bringt: die Bedeutung der technischen und kulturellen Artefakte, welche eine Verbindung zwischen dem Lebendigen, der Reproduktion, dem Begehren und den kulturellen Produkten schafft, mittels der die Lebensnot das Existieren allererst erfindet. Ich möchte im Folgenden die These vertreten, dass die Gleichsetzung von Spinoza und der Psychoanalyse im Hinblick auf ihr Verhältnis zur Anthropologie nicht zu halten ist: Die *Ethik* von Spinoza ist sicherlich eine allgemeine Theorie über Affekte. Das gilt jedoch nicht für die Psychoanalyse, die weder eine allgemeine Anthropologie ist, noch eine philosophische Wahrheit formuliert. Die Übertragung ist ein Dispositiv oder ein »Artefakt«, das heißt ein Medium unter anderen Medien. Das bedeutet, dass sich die Psychoanalyse weniger mit einer allgemeinen Theorie der Affekte und des Handelns beschäftigt als mit einer Praxis, die darauf ausgerichtet ist,

---

<sup>3</sup> Astrid Deuber-Mankowsky u. Anna Tuschling, »Zur Einführung: Conatus und Lebensnot – Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie«, in diesem Band.

etwas sehr Spezifisches zu verwandeln: In der Übertragung wird die Allmacht des Sexuellen und des Zerstörerischen im Begehren, das auf grundlegende Weise asozial ist, in Gebilde verwandelt, die weniger Kosten erfordern als schwerwiegende Symptome. Dies können soziale, institutionelle oder kulturelle Gebilde sein. Die Frage der Psychoanalyse lautet sehr spezifisch: Wie kann man die Allmacht im Sexuellen gewissermaßen einspannen und begrenzen, ohne auf das Affirmative im Begehren zu verzichten? Damit unterscheidet sie sich grundlegend von der Philosophie Spinozas, die in der Tat eine Wahrheit und eine Metaphysik formuliert, die sich auf eine allgemeine Anthropologie der Affekte und des Handelns stützt.

#### 1. BEJAHEND/VERNEINEND, AKTIV/PASSIV UND INTERN/EXTERN

Man ist gewohnt, das Affirmative, das dem Conatus eigen ist, der Passivität der »Bedürfnisse des Lebens«, das meint der Abhängigkeit, gegenüberzustellen, an welche das Leben gebunden ist, um zu überleben. Allerdings sind die Dinge nicht so klar getrennt wie es scheinen mag. Wenn wir, wie Barbara Cassin formuliert, »in Sprachen« denken, das heißt, wenn wir die fehlende Übereinstimmung zwischen den Sprachen als Anlass zum Denken nehmen, dann ist die Schwierigkeit, *Lebensnot* ins Französische zu übersetzen, ein Anlass, um über diese Gegenüberstellung von *affirmativ* und *passiv* oder *bejahend* und *verneinend* nachzudenken. Im Französischen braucht es mindestens zwei Begriffe, um *Not* zu übersetzen: die Notwendigkeit (*nécessité*), der man nicht entkommt, und die Hilfsbedürftigkeit (*indigence*), einen Zustand des Elends. Dazu kommt, dass *Hilfsbedürftigkeit*, also jener Aspekt, der zunächst als der negativere erscheint, als die Bejahung eines Anspruches gedeutet werden kann, mithilfe dessen das Lebewesen seiner Umwelt dasjenige entlockt, das seine organische Existenz und den Rhythmus seiner zeitlichen Existenz überhaupt erst ausmacht. Genau so hat Deleuze die »Bedürfnisse des Lebens« unter Bezug auf den affirmativen Charakter des spinozistischen Conatus interpretiert:

»Jeder Organismus ist mit seinen rezeptiven und perzeptiven Elementen, aber auch in seinen Eingeweiden, eine Summe von Kontraktio-

nen, Retentionen und Erwartungen«,<sup>4</sup> schreibt er in *Differenz und Wiederholung*. Indem der Organismus »Gewohnheiten annimmt [contracter]«, schafft er in der Wiederholung seiner Bedürfnisse seine eigene Dauer. Von demjenigen abhängig sein, das einen ernährt, heißt also, nach einer Befriedigung zu streben, in welcher diese Abhängigkeit sich in eine Handlung verwandelt: »Die Gewohnheit [der Bedürfnisse] *entlockt* der Wiederholung etwas Neues.«<sup>5</sup>

Die Ambivalenz zwischen *aktiv* und *passiv* ist somit in beiden Begriffen vorhanden, über die sich unser Kolloquium Gedanken macht.

Der Conatus ist, insbesondere in seiner spinozistischen Version, ebenfalls mehrdeutig: Dem Lehrsatz VI in dem Buch über die Affekte – »Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur, in seinem Sein zu verharren.«<sup>6</sup> – korrespondiert die Idee, dass ein Individuum durch eine Vielzahl von äußeren Einflüssen zerstört werden kann, was übrigens bereits auf die Einschränkung Spinozas deutet, die er seiner Definition des Conatus beigefügt hat: »gemäß der ihm eigenen Natur«.

Monique Schneider, eine Psychoanalytikerin, hat gar vorgeschlagen, die *Ethik* als das Werk eines von Verfolgung bedrohten Mannes zu lesen, der vor dem Hintergrund dieser Erfahrung des Verfolgtseins jegliche Ursache von Zerstörung in ein Außen verlagerte.<sup>7</sup> Tatsächlich stirbt man nie aus inneren Gründen bei Spinoza, das Außen ist sowohl dasjenige, was unser Körper zum Leben benötigt, als auch dasjenige, das die Ursache unserer Vernichtung darstellt. Jedes Individuum wird als ein fragiles, unsubstantielles Gleichgewicht zwischen den äußeren Ursachen bestimmt, die das Bewegungsverhältnis bevorzugen, und den Teilen, aus denen es besteht. Nur jenes Streben ist wirklich bejahend, mit welchem jedes Wesen seine Essenz, die zugleich seine Wahrheit ist,

---

<sup>4</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 102.

<sup>5</sup> Ebd., S. 103.

<sup>6</sup> Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, hg. v. Wolfgang Bartuschat (Hamburg: Meiner, 2015), E3p6, S. 239. Im Folgenden zitiert unter E, Ziffer des Buches, des Lehrsatzes, der Anmerkung usw.

<sup>7</sup> Siehe Monique Schneider, »Le fini, l'autre et le savoir chez Spinoza et chez Freud«, *Cahiers Spinoza*, 1 (1977), S. 292: »Loin que Spinoza enferme l'ontologie dans une vision relativement édénique faisant du passage à l'existence le simple déploiement en douceur de l'essence, l'expérience du conflit, de l'empiètement mutilant et du rapport de forces est indiqué dès le départ comme solidaire du rapport avec ce qui est à la fois « autre » et « de même nature » ; c'est peut-être précisément parce que l'insoutenable de cette situation est entrevu qu'une urgence (Not) pourra se manifester«.

an den Tag legt. Um diese Wahrheit zu bestimmen, gilt es jedoch zugleich, die Mechanismen, in denen die Handlungen und Auswirkungen von äußeren Ursachen erscheinen, präzise zu beschreiben.

Diejenigen Lektüren von Spinoza, die Spinoza in ein Verhältnis zu Freud setzen, stellen den Conatus als eine Bejahung der Macht des Seins sowohl in den Affekten wie im Denken den Kräften des Negativen entgegen, die Freud im Feld des Sexuellen beschreibt. Seit der Erscheinung von Deleuzes Büchern *Spinoza et le problème de l'expression* und *Différence et répétition* im Jahr 1968 erscheint es als eine ausgemachte Sache: Spinoza dachte das Sein in einer rein bejahenden Weise und ist derjenige, der damit aufhörte, die Begrenztheit des Menschen auf die Unbegrenztheit Gottes zu beziehen, welche, wie etwa bei Descartes, alleine als absolut positiv gedacht worden war. Der Parallelismus der zwei Attribute der Substanz macht aus beiden, also sowohl aus der Ausdehnung als auch aus dem Denken, einen Ausdruck von Substanz: Gott zeigt sich zur gleichen Zeit in allen Attributen von Substanz. Weil diese Attribute alle gleich sind, gibt es eine Identität in der Verbindung zwischen den Modi, die sich in ihrem Attribut unterscheiden. Wir haben alle die Anmerkung zum Lehrsatz XVII aus dem zweiten Buch der *Ethik* mit Bewunderung gelesen: »Denn wenn der Geist, während er nichtexistierende Dinge als gegenwärtig vorstellt, zugleich wüßte, daß diese Dinge in Wirklichkeit nicht existieren, würde er gewiß diese Macht des Vorstellens einer Vorzüglichkeit und nicht einem Fehler seiner Natur zuschreiben [...]«.«<sup>8</sup>

Tatsächlich ist Spinoza der einzige Philosoph, der in der Lage gewesen wäre, die Ausdehnung des Imaginären zu beschreiben, wenn nicht auch sein philosophischer Ansatz die Einbildung letzten Endes immer noch an einem Begriff der Wahrheit messen würde, für welchen die autonomen Gesetze des Imaginären und des Phantasmas als nicht adäquat, das heißt als negativ, bestimmt werden. Im Unterschied dazu zeichnet sich die Psychoanalyse geradezu dadurch aus, dass sie der eigenen Gesetzmäßigkeit der Traumarbeit Rechnung trägt. Die Psychoanalyse hat gezeigt, dass die Norm der Wahrheit nicht angemessen ist, um die Phänomene des Imaginären zu beschreiben.

Das Prinzip, nach dem die Vermögen der Imagination – wenn der Körper den Affekten ausgeliefert ist – ihre bejahende Notwendigkeit auf genau gleiche Weise entfalten, wie die Vermögen des Geistes die

---

<sup>8</sup> Spinoza, E2p17s, S. 147.

Notwendigkeit des Wahren, beendet hier wie immer die Teleologie der Vernunft. Aus eben diesem Grund braucht Spinoza eine Philosophie der Einheitlichkeit des Seins, die zugleich eine Philosophie der Bejahung ist.

Allerdings haben alle Interpretinnen und Interpreten von Spinoza auch angemerkt, dass die Möglichkeit, die Gesetze der Vorstellungskraft und der Affektion des Körpers für sich alleine zu beschreiben, von folgendem Vorbehalt begleitet wird: In dem vorherigen Zitat und am Ende des Satzes behauptet Spinoza, dass das Vermögen der Vorstellung, das einer Vorzüglichkeit und keinem Mangel der Natur entspringt, nur dann wirklich positiv wäre, »wenn eine solche Fähigkeit vorzustellen von seiner Natur allein abhinge, d. h. (nach Definition 7 des 1. Teils) wenn des Geistes Fähigkeit vorzustellen frei wäre.«<sup>9</sup> Was natürlich nicht der Fall ist.

Was für den vorstellenden Geist gilt, gilt auch für die Affekte des Körpers, da der Körper, in einem rigorosen Parallelismus, ein Gegenstand der Idee ist: Jeder Körper und insbesondere auch ein menschlicher Körper, strebt danach, im Existieren zu verharren, aber, fügt Spinoza sogleich hinzu, sofern es in seiner Macht steht. In seiner Macht beharren heißt für einen Körper, das gleiche Verhältnis der Bewegung zwischen seinen Teilen zu erhalten, weil selbst seine Individualität nicht substantiell ist, sondern aus der Summe aller Affektionen besteht, die ihn formen:

Außerdem behält ein so zusammengesetztes Individuum seine Natur, mag es als ganzes sich bewegen oder ruhen oder mag es in dieser oder jener Richtung sich bewegen, wenn nur jeder Teil seine Bewegung behält und sie wie zuvor mit den anderen verknüpft.<sup>10</sup>

Nun ist es aber selten, dass ein Körper, in welchem sich die Individualität als »seine konstante Form« affirmiert, diese Individualität behält, da alle seine Affekte immerzu Gefahr laufen, den einen oder anderen Teil der Komponenten zu bevorzugen, dessen Summe er darstellt. So wird häufig festgestellt, wie wichtig die »Lust« (*titillatio*) ist, die aus einer Freude besteht und bestimmte Teile des Körpers bevorzugt, sodass das charakteristische Verhältnis der Bewegung des vom Genießen affizierten Individuums in Gefahr gerät. Um der Einvernahme durch die Liebe zu entgehen, bedarf es deswegen einer maßvollen Dosis an Hass.

---

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> E2ax3lem7, S. 135.



Das Individuum ist also solange nicht frei, seine Form zu behalten, wie die Vorstellungskraft nicht frei ist, demjenigen, an das es denkt, die Idee der Inexistenz desjenigen an das es, gemäß der Gesetze der Vorstellungskraft, denkt, beizufügen.

Somit lautet das erste Prinzip der Philosophie des Conatus, dass eine wesentliche Differenz zwischen dem Inneren und dem Äußeren des individuellen Körpers besteht. Diese Unterscheidung zwischen Innen und Außen wird durch die bevorzugten Beispiele der Lust und der *fluctuation animi* illustriert, der Summe der Affektionen, die hin- und hergerissen sind zwischen den unbestimmten Zusammensetzungen aus Liebe, die den Hass minimiert, und aus Hass, der die Liebe minimiert.

Das zweite Axiom von Spinoza lautet: »Alle Körper kommen in einigem überein.«<sup>11</sup> Was soll hier »übereinkommen« heißen? Trotz der vielfältigen Erscheinungsweisen der Affektionen und Gefühle muss das Wesen der Leidenschaften von dem alleinigen Standpunkt der Bewegungsverhältnisse aus betrachtet werden. Denn da der menschliche Körper über seine Teilhabe am Attribut der Ausdehnung definiert wird, ist der einzige bejahende Aspekt die Veränderung der Verhältnisse der Affekte zwischen den Körpern. Die Logik der Kräfteverhältnisse der Affekte zwischen Körpern ist alles, was unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden kann. Genau das meint »übereinkommen«. Darauf reduziert sich, ontologisch betrachtet, das *Gemeinsame*, das heißt, das Fassbare der Affekte. Nur diese Reduktion erlaubt es uns, sämtliche Leidenschaften und sämtliche Veränderungen des individuellen Körpers in einem homogenen Mechanismus zu begreifen. Das gilt sowohl für den Fall, dass die äußeren Ursachen, die sich ständig ausbilden und das Individuum formen, die Bewegungen zwischen den Körperteilen bevorzugen und aufrechterhalten, als auch für den Fall, dass die äußeren Ursachen dieses Gleichgewicht zerstören. In der Tat: Auf dem Gebiet der Affektionen sind die Ursachen bei Spinoza ihrem Wesen nach äußerlich und es ist diese Reduktion der Leidenschaften auf ein homogenes Feld aus Bewegungsverhältnissen, die es erlaubt ihren Mechanismus zu beschreiben. Nichts in diesem Bereich existiert »causa sui«, selbst wenn eine große Anzahl mechanistischer und imaginativer Wirkungen möglich macht, die Freude in Trauer, Liebe in Hass und umgekehrt Hass in Liebe zu verwandeln.

---

<sup>11</sup> E2ax2, S. 129.

Um die Grundlage einer Ethik zu formulieren, muss nicht mehr als diese Erforschung der Homogenität des Attributs der Ausdehnung in Anschlag gebracht werden.

Das ist auch der Grund, warum es zu den zerstörerischen Affektionen der Individualität nichts zu sagen oder nachzudenken gibt, außer der Frage, wie die Gesetze der Assoziation die zerstörerischen Affekte durch positive Affektionen abmildern können. Und es ist zugleich der Grund, warum, wie es in dem berühmten Lehrsatz heißt, ein Individuum immer durch äußere Ursachen stirbt. Kausalismus und die Konzeption eines im Außen verorteten Todes gehören zusammen.

## 2. ALLE FORMATIONEN DES SEXUIERTEN UNBEWUSSTEN SIND MEHRDEUTIG: LEBENSNOT, HILFLOSIGKEIT, ANANKÊ UND KONTINGENZ, TODESTRIEB UND WIEDERHOLUNGSZWANG

Bei Freud stellt sich die Frage nach dem Innen und dem Außen und auch nach dem Verhältnis von Bejahung und Verneinung oder Passivität auf ganz andere Weise. Ich sage »bei Freud«, aber mir geht es nicht darum, eine Begriffsgeschichte zu schreiben, sondern zu fragen, was mir bei Freud dazu dienen kann, eine aktuelle Praxis der Psychoanalyse zu denken. Ich möchte die Verflochtenheit dieser zwei Begriffspaare aufzeigen, mehr nicht – ich werde nicht historisch vorgehen.

### A. KONTINGENZ IST NICHT ARBITRÄR

Aus dem oben Dargestellten ergibt sich, dass alles an den Gesetzen der Assoziation bei Spinoza arbiträr ist: Wenn man jemanden aufgrund der Kontiguität zwischen dem Zusammentreffen mit dem »Objekt« und einem anderen Ding, das man liebt, lieben kann, dann »wird die Liebe durch nichts als ein Missverständnis hervorgebracht«, wie Bernard Pautrat in *Ethica sexualis* schreibt:

Das Merkmal M ist demnach nicht dasjenige, was als solches geliebt wird. Aber es ist das Merkmal von Ding Y, welches von X aufgrund von anderen Merkmalen geliebt wird. Deswegen wurde Merkmal M von X bewundert, als Y von X im Ganzen betrachtet wurde und das mit Liebe... Was wir arbiträr nennen, ist nichts anderes als die wesentliche Entkoppelung, die zwischen der Liebe und ihrem Objekt stattfindet (das Ding wird nicht geliebt, weil es als solches liebenswert ist), und

der imaginären Verkoppelung, infolge der gemeinsamen Ordnung der Natur, durch welche die Liebe, durch Kontiguität oder Ähnlichkeit, irgendwo hinfallen kann.<sup>12</sup>

Nun macht es in der Psychoanalyse absolut keinen Sinn zu sagen, dass die Liebe arbiträr ist. Die Liebe entsteht nicht irgendwo. Die Merkmale, die in der Lage sind, die Leidenschaft eines begehrenden Subjekts zu erwecken, sind ganz im Gegenteil charakteristisch für dieses singuläre Subjekt und für die bestimmte fantasmatische Situation, die das Begehren erweckt; es handelt sich nicht um irgendeine Situation. Dass eine *Inadequatio* zwischen der Liebe und ihren »Objekten« besteht, ändert nichts daran, dass die Liebe, gerade in ihrer Exzessivität und durch die Spaltung, die sie im Subjekt schafft, dasjenige ist, dem wir uns in der Übertragung nähern müssen, wenn das Subjekt ein Leben leben will, das weniger defensiv ist. Dabei kann das Objekt der Liebe an ein Szenario gebunden sein, welches das Subjekt ablehnt, einfach weil es aus ihm hervorgegangen ist, und die Weise, in der das besagte Subjekt sich weiterhin wiedererkennen möchte, zu zerstören droht. Tatsächlich hat das Triebobjekt eine doppelte Funktion: Es ist an ein Szenario gebunden, welches das Subjekt ablehnt, weil dieses sich im Objekt schwer anerkennt. In der lacanschen Sprache ist dieses Objekt »a« gleichzeitig konstitutiv und unerträglich. Diese Spaltung des Subjekts wird als eine Unausgewogenheit verstanden, das heißt als eine *Inadequatio*. Durch das *Medium* der Übertragung wird in der Psychoanalyse eine adäquate Bestimmung dieser inadäquaten Erfahrung möglich. *Inadequatio* heißt nicht mehr Unwahrheit.

Genau weil das Dispositiv der Kur Liebe, Hass, Begehren nach Zerstörung und Vereinigung in sehr spezifische Modalitäten überträgt (es reproduziert nicht einfach das Leben), gibt es Bedingungen vor, um zu experimentieren und über das innere Missverhältnis der Leidenschaften nachzudenken, seien sie freudig oder traurig. Wenn die Todestriebe destruktiv und nicht auf direktem Wege erreichbar sind, dann ist die Wiederholung, welche die Kur in Szene setzt, transformatorisch, also positiv, und sie besitzt eine präzise Ausrichtung. Folglich gibt es also eine Idee, die dem Risiko der Zerstörung, welche dem Subjekt eigen ist, angemessen ist.

---

<sup>12</sup> Bernard Pautrat, *Ethica sexualis. Spinoza et l'amour* (Paris: Payot & Rivages, 2011), S. 76 (Übersetzung v. Monique David-Ménard).

In dem Kommentar von Bernard Pautrat, der Spinozas Kohärenz treu bleibt, fällt ein Einschub auf: »[D]as Ding wird nicht geliebt, weil es als solches liebenswert ist.«<sup>13</sup> Das heißt, dass es immer eine Teleologie der Wahrheit gibt, die wacht, wenn Spinoza die Affekte beschreibt, während er doch zugleich deren Unabhängigkeit im Verhältnis zu der Bejahung der Wahrheit behauptet.

Spinoza und Freud scheinen die gleiche Sache zu meinen wenn sie Kontiguität und Ähnlichkeit anführen. Aber die Arbeit des Denkens, des Traums, der Wiederholung, des Hasses und der Liebe, deren Entfaltung durch Kontiguität und Ähnlichkeit organisiert wird, muss sich bei Freud nie an den Regeln des wahren Denkens messen lassen. Sie sind einfach unterschiedlich. Das war auch schon der Fall, bevor Saussure die Idee hatte, eine Sprache als ein bezeichnendes System zu denken.

#### B. VON DER LEBENSNOT ZUR HILFLOSIGKEIT

In der bemerkenswerten Argumentation, die als Rahmung für unsere Überlegungen dient, bekräftigen Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling:

Im Kontrast zum Conatus, der ein Streben und eine Art des Selbststrebens und der Eigenbewegung ausdrückt, umschreibt die Lebensnot jene Lebensformen und Existenzweisen, die sich zunächst nicht aus sich heraus erhalten zu können scheinen, d. h. in deren Sein eingegriffen werden muss und die sich gleichsam vermitteln müssen, um fortbestehen zu können. Der Begriff erweist sich als vielversprechend, weil er einen medienanthropologischen Zugang sucht, der sich nicht auf Affekt und Handlung als anthropologische Bedingungen stützt und der damit direkt an allgemeine Medientheorien in ihrer Abwendung von modernen Konzepten der Subjektivität anschlussfähig bleibt.<sup>14</sup>

Wenn es um diesen notwendigen Bruch in Bezug auf den Begriff des Conatus geht, folge ich diesen Ausführungen gerne. Wenn es um die Frage geht, ob man an dem Begriff der Lebensnot in der Psychoanalyse festhalten sollte, um eine Medientheorie zu formulieren, bin ich nicht so sicher, ob dieser dafür hilfreich sein kann. Ist es das Lebewesen, das

---

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Astrid Deuber-Mankowsky u. Anna Tuschling, »Zur Einführung«, in diesem Band.

sich auf direkte Weise in Mediationen ausdrücken muss, mit deren Hilfe die Menschen versuchen Anankê zu überwinden?

Freud trennt sich von dem Begriff der Lebensnot, aber er ersetzt ihn sehr schnell durch einen anderen, denjenigen der *Hilflosigkeit*. Zugleich behält er den Begriff der Anankê in den Texten über Kultur für die Schwäche der Menschen vor, die sich damit abmühen, ihre Destruktivität in eine technische Bemächtigung der Natur und in Institutionen zu verwandeln. Freud lässt somit Lebensnot nicht mit Anankê zusammenfallen. Er betont ganz im Gegenteil den Unterschied zwischen der Abhängigkeit, die an die Installation der Sexualität in der Kindheit gebunden ist (Hilflosigkeit), und der Notwendigkeit für die Menschen, aus ihren Antagonismen dennoch ein Leben in Gemeinschaft zu formen (Anankê).

Freud gleitet seit dem *Entwurf* von 1895 von *Lebensnot* zu *Hilflosigkeit*, wann immer er das Sexuelle vom Biologischen abgrenzt. Am Anfang des Textes definiert er den »biologischen Standpunkt« und benutzt Lebensnot im Kontext der »großen Bedürfnisse des Menschen«: Zufuhr von Nahrung, die Nähe des sexuellen Objekts. Die Akzentuierung von Lebensnot, wie sie die Argumentation unseres Kolloquiums vornimmt, ist dagegen etwas anders: Es handelt sich, wie es im Konzept heißt, um »Ausgangsverhältnisse, denen wir nicht entkommen können: die Notwendigkeit sich fortzupflanzen, zu atmen, sich zu ernähren, materiellen Einschränkungen zu entkommen.« Es stimmt, dass auch anderes, wie das Bedürfnis nach Nahrung, Wohlergehen, Wärme, aufgeführt wird. Die Kontinuität zwischen dem Lebewesen und der Sexualität wird jedoch beibehalten; nun löst Freud aber diese eindeutige Kontinuität sofort auf. Der Indikator für diesen Bruch ist die Ersetzung des Begriffs der *Lebensnot* durch denjenigen der *Hilflosigkeit*. Die Einrichtung des Sexuellen über den Anderen, der, wie Freud sagt, zur Urquelle aller »moralischen Motive« wird, wird durch widersprüchliche Begriffe charakterisiert: *fremde Hilfe*, *helfende Macht*. Ein wenig später schreibt er, dass das erste Befriedigungsobjekt auch der erste Feind ist, was die alleinige Erklärung für das intellektuelle Interesse ist, das sich auf Objekte richtet: »Das theoretische Interesse erklärt sich dann auch dadurch, daß ein *solches* Objekt gleichzeitig das erste Befriedigungsob-

jekt, im fernerem das erste feindliche Objekt ist, wie die einzig helfende Macht.«<sup>15</sup>

Der Apparat der Alterität, im Verhältnis zu dem sich Sexualität formt, wird mit mehrdeutigen Begriffen beschrieben, eine Ambiguität, die man nicht unter den Tisch fallen lassen sollte. Der spätere Begriff der *Unheimlichkeit* geht in die gleiche Richtung. Und, *last but not least*, erhält diese komplexe Doppelgesichtigkeit ihr wahres Ausmaß in der Frage nach den Todestrieben, die in den sexuellen Trieben am Werk sind und welche das Sexuelle sich dennoch zu verwandeln bemüht, aber indem es den Preis des Masochismus bezahlt. Mehr eine Erotisierung von dem, was an Schmerz von einem Anderen kommt, als schlichtweg eine Zerstörung. Das ständige Zögern von Freud, wenn es um die Frage ging, was »zuerst« da war bei Sadismus und Masochismus, und ob das eine die Umwandlung des anderen darstellt, zeigt eindrücklich, dass es darum geht, Vorstellungen von Innen und Außen massiv in Frage zu stellen und nicht darum, das Innere eines vermeintlichen Psychismus gegen ein Außen auszuspielen. Das setzt jedoch auch voraus, dass man von Spinozas Theorie der Affekte Abstand nimmt. In seiner Alterität ist der Andere keine Ursache. Dieser Punkt verdient es ausführlicher ausgearbeitet zu werden, was ich an anderer Stelle getan habe.<sup>16</sup>

### 3. SCHLUSS

Die zentrale Frage, die ich in meinem Beitrag aufgeworfen habe, lautet: Was wären die Medien, die dem Exzess des Sexuellen und der Gewalt Rechnung tragen können? Denn die Psychoanalyse ist keine allgemeine Anthropologie. Ihr geht es nur um eine einzige Sache: den Exzess des Sexuellen und der Destruktivität und ihre zugleich gefährliche und kostbare Verstrickung. In welchen Fällen trägt eine Medienanthropologie dieser Problematik Rechnung, in welchen Fällen will sie dies ignorieren und produziert sie, indem sie es ignoriert, entsprechende Formen, die noch destruktiver sind?

Wenn Teresa de Lauretis über Filme wie *Existenz* von David Cronenberg oder Bücher wie *Nightwood* von Djuna Barnes spricht, zeigt

---

<sup>15</sup> Sigmund Freud, *Entwurf einer Psychologie*, in *Gesammelte Werke, Nachtragsband* (Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999), S. 426.

<sup>16</sup> Monique David-Ménard, *Tout le plaisir est pour moi* (Paris: Hachette-Littératures, 2000).

sie anschaulich, wie nur kulturelle Schöpfungen die Mischung aus Bejahung und Zerstörung »behandeln« können, die der Begriff des Todestriebs zusammenfasst und deren zeitgenössischen Techniken die Medien sind. Man könnte hier noch das Beispiel des Films *Strella* von Panos Koutras hinzufügen, der das Exzessive des Sexuellen zu einem Zeitpunkt inszeniert, an dem Transsexualität in einem breiten kulturellen Kontext diskutiert werden kann. Transsexualität, aber auch Inzest oder Mythen. Und das Feld, das von den medizinischen Technologien – den Nanotechnologien, den Robotern, den neuen Formen der Fortpflanzung –, den Institutionen und den kulturellen Erzeugnissen abgedeckt wird, ist es homogen zu nennen?

Monique David-Ménard, »Conatus und Lebensnot«, in *Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 21–34 <[https://doi.org/10.37050/ci-12\\_02](https://doi.org/10.37050/ci-12_02)>

---

## QUELLENANGABEN

- David-Ménard, Monique, *Deleuze und die Psychoanalyse* (Berlin: Diaphanes, 2009)  
— *Tout le plaisir est pour moi* (Paris: Hachette-Littératures, 2000)  
Deleuze, Gilles, *Differenz und Wiederholung* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1997)  
Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*, 19 Bde (Frankfurt a.M.: Fischer, 1991)  
Pautrat, Bernard, *Ethica sexualis. Spinoza et l'amour* (Paris: Payot & Rivages, 2011)  
Schneider, Monique, »Le fini, l'autre et le savoir chez Spinoza et chez Freud«, *Cahiers Spinoza*, 1 (1977)  
Spinoza, Baruch, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, hg. v. Wolfgang Bartuschat (Hamburg: Meiner, 2015) <<https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2823-9>>